

*Cuerpos insurgentes: territorios de re-existencia de las y los afrodescendientes**

Insurgent Bodies: Territory of Re-existence of Afrodescendants

Katty Hernández Basante**

Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

Recibido: 15 de febrero de 2019. **Aprobado:** 24 de mayo de 2019.

DOI: 10.25100/lamanzanadeladiscordia.v14i1.8297

Artículo de reflexión

Resumen

Este artículo parte de una concepción de los “cuerpos” pensados como realidades fluidas, permeables y con fronteras abiertas; tiene por objetivo reflexionar respecto a los cuerposujetos afrodescendientes, en especial de las mujeres. Apoyada en el pensamiento decolonial, los feminismos negro, decolonial, antirracista, etc., la autora propone –como necesaria antesala a su reflexión central– dos paradas iniciales: la primera, una revisión crítica del pensamiento moderno/colonial y su noción en torno al cuerpo; más específicamente, al cuerpo de origen y descendencia africana. La segunda, un análisis que, sin desconocer los aportes de Foucault y Butler al ya abierto debate sobre la relación cuerpo–poder, tensiona las respectivas nociones de “poder/contrapoder” y “capacidad de acción”, centrales en sus reflexiones. Solo entonces, entabla estrecho diálogo con Argentina Chiriboga (escritora afroecuatoriana) y el pensamiento generado por abuelas/sabias de dos territorios afroancestrales del Ecuador, desde donde desarrolla su tesis central: los cuerposujetos afrodescendientes, lejos de ser “cuerpos” reactivos frente al poder impuesto,

son ante todo potencia creativa, cuerpos insurgentes y territorios de re-existencia. Esta reflexión emerge de un sostenido diálogo intersubjetivo con dichas abuelas (mantenido en territorio mediante entrevistas abiertas, encuentros grupales, convivencias de larga data) y un análisis bibliográfico sobre el tema.

Palabras clave: Cuerpos insurgentes; re-existencia; afrodescendientes; abuelas sabias.

Abstract

This article is based on a conception of “bodies” thought as fluid, permeable realities with open borders; its objective is to reflect on Afro-descendant body-subjects, especially women. Based on decolonial thinking, black, decolonial, anti-racist feminisms, etc., the author proposes –as a necessary prelude to her central reflection– two initial stops: the first, a critical review of modern/colonial thought and its notion about the body; more specifically, to the body of African origin and descent. The second, an analysis that, without ignoring the contributions of Foucault and Butler to the already open debate on the body-power relationship, put in

* Artículo derivado de la ponencia presentada en el Coloquio de Doctorandos “Caminos y búsquedas decoloniales: voces desde el sur” (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, junio de 2015) y alimentado con reflexiones surgidas durante la investigación de tesis doctoral de la autora: Los hilos que tejen – entretejen cuerpo territorio vida: reflexiones desde y con abuelas/sabias afrochoteñas y afroesmeraldeñas, su pensamiento y saber, aprobada para su sustentación.

** Candidata doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos (2014-2019), por la UASB-Ecuador; master en CCSS con especialidad en estudios de género, por FLACSO-Ecuador; y antropóloga social licenciada en la PUCE-Quito. Asistente académica del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos (UASB-Ecuador). Correo electrónico: katty.hernandez@uasb.edu.ec. **ORCID:** [0000-0002-4236-6129](https://orcid.org/0000-0002-4236-6129)

tension and challenge the respective notions of “power/counterpower”, and, “capacity for action”, central to their reflections. Only then she establish a close dialogue with Argentina Chiriboga (an Afro-Ecuadorian writer) and the thought generated by sages grandmothers from two Afro-ancestral territories of Ecuador, from where she develops his central thesis: Afro-descendant body-subjects, far from being reactive “bodies” in front of the imposed power, they are first of all creative power; insurgent bodies, and territories of re-existence. This reflection emerges from a sustained inter-subjective dialogue with these grandmothers (maintained in territory through open interviews, group meetings, long-standing coexistence) and a bibliographical analysis on the subject.

Keywords: Insurgent bodies; re-existence; afrodescendants; wise grandmothers.

Introducción¹

*Las personas de la persona son numerosas
en el interior de la persona
HAMPÂTÉ²*

Así reza un proverbio propio de algunos Pueblos del África Occidental, al que recurrió el escritor y etnólogo de Mali Amadou Hampâté Bâ, para sintetizar “el simbolismo y psiquismo del cuerpo africano” (Antonacci, 2014). Acudo también a él para iniciar la reflexión que aquí propongo respecto de los cuerpos de las y los afrodescendientes (objetivo central de este artículo), entre otras cosas, porque encierra en sí una noción de cuerpo(s) y corporalidad(es) que –lejos de las construcciones moderno/coloniales

que se han impuesto como verdad– me (nos) permite pensar el cuerpo desde perspectivas dinámicas, y, como entidades “fluidas”, “porosas” y “permeables” (Marcos, 2011); por tanto, como existencias con linderos “abiertos”. Es decir, y como denota el proverbio, como cuerpos-territorios “habitado[s] por mucho[s] [cuerpos]: desde sus divinidades y ancestros [...], los demás integrantes de la comunidad [...], hasta sus descendientes” (Antonacci, 2014, p. 145). Pero aún más, leída desde las claves que nos proporciona Manuel Zapata (2010), así como las pensadoras de los feminismos negros o antirracistas latinoamericanos, y, el pensamiento/saber de *abuelas/sabias* afroecuatorianas³, esta imagen hablaría también de la convivencia/presencia de lo femenino y masculino en un mismo cuerpo, así como de la conexión fluida y continua entre los diversos seres o existencias “tangibles e intangibles” del cosmos, superando, de esta manera, el antropocentrismo, androcentrismo y binarismo tan propio del pensamiento euro(usa)céntrico⁴.

Apoyada en y a partir de esta perspectiva general, me interesa avanzar en el presente diálogo, entendiendo a los cuerpos, además (pero no solo), como *territorios histórico-políticos*, en el sentido de que, si bien estos constituyeron para las y los afrodescendientes su primer territorio colonizado, violado, usurpado y sometido desde la época de la colonia, siempre fueron también *territorios de luchas*, pero no solo en “contra de” o “resistiendo” al poder que los oprime, excluye, discrimina, sino de *luchas e*

1 Este artículo ha sido preparado a partir de la ponencia presentada en el Coloquio de Doctorandos “Caminos y búsquedas decoloniales: voces desde el sur”. 01 de junio de 2015, Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), Quito, Ecuador; Programa Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos. Las reflexiones aquí presentadas emergen, principalmente, en el marco de mi trabajo investigativo de tesis doctoral, el mismo que no está divorciado de un proceso de reflexión, trabajo y autocuestionamiento que, desde mucho antes, he venido haciendo como mestiza y feminista situada política y vitalmente en un permanente cuestionamiento y lucha en contra del racismo, sexismo y demás desigualdades sociales, así como del desesperado proceso de blanqueamiento que ha caracterizado el devenir de lo que hoy es Ecuador. Ese es el lugar en, de y desde donde hablo.

2 Texto original en portugués: “As pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa” (Antonacci, 2014, p.97). Traducción propia.

3 Con *abuelas/sabias* me refiero a las señoras mayores afrodescendientes que han heredado, cultivado y, a la vez, (re)sembrado los conocimientos y prácticas culturales a ellas legados por sus ancestras y ancestros. En este sentido, no solo son *guardianas* de la memoria colectiva, como comúnmente se las suele denominar; son también y ante todo *generadoras/(re)productoras/cultivadoras* de la *sabiduría ancestral* de sus pueblos. Dicho de otro modo, son *mujeres mayores* (ancianas) de la comunidad que poseen esa sabiduría para atender diferentes situaciones (por ejemplo: partos, curaciones, acompañamiento al *buen morir*, etc.), que la (re)producen y transmiten, y que la ponen al servicio de la comunidad, cuidando el bienestar colectivo. En esta misma línea, Lozano (2016) señala que: la *mujer negra* partera, curandera, chigualera, rezandera, etc. se constituye también en una “autoridad comunitaria porque se la respeta y confía en su experiencia y sabiduría, al punto que se la llama ‘sabia’ o ‘sabadora’” (p. 162).

4 Dos puntualizaciones son necesarias: 1. El pensamiento cosmogónico es compartido también por pueblos indígenas, como se resalta desde los feminismos comunitarios de la región. Y, 2. La idea de *convivencia armónica de lo femenino y masculino en un mismo cuerpo*, en modo alguno podría equipararse a las definiciones occidentales de androginia o hermafroditismo, pues, a más de ser concebidas como algo patológico (según versa en varios diccionarios de la lengua española), ambas parten de una noción binaria, reduccionista y heteronormativa de la sexualidad.

insurgencias de, por y para la(s) vidaexistencia(s). Esto último me lleva a proponer y concebir los *cuerpos sujetos* afrodescendientes como *cuerpos insurgentes – territorios de re-existencia*, planteamiento que realizo de la mano del pensamiento construido por las abuelas/sabias afroecuatorianas.

Para hacer este recorrido propongo, como antesala al desarrollo de mi reflexión central, hacer dos paradas iniciales: la primera, una rápida revisión crítica y que pone en cuestión el pensamiento moderno-occidental y su noción en torno al cuerpo, así como sus efectos en la experiencia de vida de las hijas y los hijos de la Diáspora Africana; esto lo hago siguiendo las principales reflexiones del *black feminism*, de los feminismos negro, decolonial y antirracista latinoamericanos, del pensamiento decolonial, entre otros. Luego, en la segunda parada, debate con algunos de los postulados de Foucault y Butler; así, mediante un análisis que, sin desconocer sus aportes al ya abierto debate sobre la relación *cuerpo–poder*, tensiona y desafía las respectivas nociones de “poder/contrapoder” y “capacidad de acción”, centrales en sus reflexiones. Me detengo en este autor y esta autora en tanto han constituido referentes teóricos centrales de buena parte de los estudios realizados en torno al cuerpo en América Latina y porque, sin duda, no se puede desconocer sus contribuciones, mas no porque considere que sean quienes inicialmente posicionaran dicha relación en el debate.

Finalmente, solo después de realizar estas explicaciones y caminando de la mano de la escritora afroecuatoriana Argentina Chiriboga, propongo un diálogo con los *cuerpos* afrodescendientes, los mismos que más allá de solo constituir un “locus de poder” (Kogan, 1993), son ante todo un *lugar, espacio y territorio de insurgencia, de potencia creativa*, así como *cuerpos-memoria* con y desde el que estos sujetos y sujetas han luchado por su liberación y “reexistencia”⁵. Lo que me lleva a plantear que son *cuerpos insurgentes, territorios de re-existencia* en tanto han sido históricamente uno de los

núcleos centrales de reconstitución de su ser, su subjetividad y su vidaexistencia personal y colectiva, como sujetos/sujetas y pueblos afrodescendientes. Se trata de una entrada que –construida de la mano de abuelas/sabias afroecuatorianas y de los aprendizajes que hiciera en diálogo con su pensamiento/conocimiento– propone y reta a dar un “giro” imprescindible, convocando al diálogo epistémico con voces, pensamientos y perspectivas que continúan siendo silenciadas, como sucede con el pensamiento afrodescendiente, y más aún con el de las mujeres afrodescendientes en Ecuador.

El proceso investigativo lo llevé a cabo tanto en el Fondo Documental Afroandino “Juan García Salazar” (cuya custodia está a cargo de la UASB – Sede Ecuador), como en los territorios afroancestrales de Esmeraldas (al norte del litoral ecuatoriano) y del Chota-Salinas-La Concepción –Guallupe (sierra norte). Como método central, recurrí, por un lado, a un *diálogo intersubjetivo* con abuelas/sabias (parteras, curanderas, rezanderas, cantoras) de ambos territorios y cuyas *voces vivas* reposan en el Fondo Documental Afroandino. Dicho proceso lo realicé mediante la escucha atenta y reiterada de sus testimonios/pensamientos, guiada por preguntas generales y específicas⁶. Y, por otro lado, acudí directamente con aquellas abuelas/sabias que viven en sus comunidades, con quienes dialogué por medio de entrevistas abiertas, encuentros de reflexión grupal, conversaciones informales, etc., en el marco de una convivencia de larga data. Este trabajo en territorio (que incluye al Fondo Afroandino) fue acompañado de la respectiva revisión bibliográfica, así como el procesamiento y la sistematización de toda la “información”, como paso previo al proceso analítico.

Pensamiento moderno/colonial y cuerpo(s) de origen/descendencia africana

Para iniciar este recorrido, es necesario hacer un breve acercamiento a la racionalidad eurocéntrica

5 Concepto propuesto por Adolfo Albán (2007), pensador decolonial afrocolombiano.

6 Luego de una revisión general del archivo de audio del Fondo “Juan García Salazar”, y de identificar todos los audios con testimonios de mujeres, realicé una detenida selección de estos últimos, teniendo en cuenta criterios geográficos (que representen a ambos territorios afroancestrales), etéreos (mujeres adulto-mayores) y temáticos (conocimientos/prácticas culturales de partería, curandería, etc.).

–racista y patriarcal– de la *Modernidad* y la forma en que esta ha percibido y construido el “cuerpo”, más específicamente, el “cuerpo” de origen y descendencia africana⁷. Cabe resaltar que dicha racionalidad, sustentada en los binarismos cartesianos propios del pensamiento moderno occidental, fijó al “cuerpo” y, junto a él, al sexo/la sexualidad (al igual que lo hiciera con la naturaleza) como una entidad puramente material, como un “objeto” radicalmente escindido de la razón. Es decir, que el “cuerpo” fue considerado exterior al “sujeto/razón” y, por lo tanto, susceptible de ser controlado y dominado por este último (Quijano, 2000)⁸. Ello significó que los pueblos y las personas inferiorizados o directamente deshumanizados por el *colonizador*⁹ fueran sometidos a su control y dominio, tal como ocurrió desde la época colonial con las personas de origen africano esclavizadas y sus descendientes, a quienes el aniquilador proyecto “civilizatorio” moderno/colonial y su lógica racista y patriarcal, desplazó a la zona del “no-ser”¹⁰ (Maldonado-Torres, 2007). Dichas personas fueron imaginadas y nombradas como “no humanas”, “no racionales” y, por consiguiente, reducidas –aún hoy en día– a *cuerpobjetos*

dominables, explotables, desechables. Además, en el caso de las mujeres de ascendencia africana, también fueron reducidas a *cuerpobjetos* sexuales de y para el placer del sujeto colonizador, por tanto, en cuerpos expropiables y violables. Lo anterior se generó como resultado del indisoluble nudo en el que se atan –y desde el que actúan– el *racismo* y el *patriarcado*, pilares centrales del patrón de poder (y de la razón) moderno/colonial. Al respecto, Manuel Zapata (2010) no podía haber expresado mejor esta realidad en su obra *Changó, el gran putas*:

Insaciables mercaderes
Traficantes de la vida
Vendedores de la muerte
Las Blancas Lobas
Mercaderes de los hombres
Violadoras de mujeres. (p.67)

Desde antaño y de múltiples maneras, tal patrón viene siendo denunciado por las mismas mujeres colonizadas/racializadas, y por los pensamientos-praxis política del *Black Feminism* y sus herederos: los feminismos negro, antirracista, decolonial¹¹. Todos estos, desde sus contextos, luchas, proposiciones

7 Según Dussel (2000), representante central de la reflexión decolonial, la visión eurocéntrica, llamada también provincial, regional, es aquella que “indica como punto de partida de la ‘Modernidad’ fenómenos intra-europeos, y [cuyo] desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso” (p.27). Desde esta perspectiva, Europa –el *mundo moderno*– (y luego Estados Unidos), se autoerige(n) como el “centro” de la historia mundial” (p. 27), y por tanto como los portadores del pensamiento universal y único verdadero; imponiéndose por sobre los demás sistemas de pensamiento/conocimiento. Esto no solo violentó la organización de la producción de conocimiento al interior de las diversas sociedades, también forzó su reorganización, plantean Mignolo (2008) y Lugones (2008), autor/autora que han abonado significativamente al debate decolonial. Lo propio sucedió, entre otros, con los distintos arreglos/relaciones sexuales y entre los géneros, así como con las diversas concepciones de sexualidad existentes previamente a la conquista y colonización (Lugones, 2008). Es de esta manera como se impuso la heterosexualidad, el dimorfismo sexual, el binarismo y jerarquía “hombre” – “mujer” que son los ejes sobre los que se construyó –y se sostiene– el sistema (hetero)patriarcal occidental; y también la forma cómo se impuso la noción eurocéntrica de *hombre* y de *mujer* que tienen como único referente al sujeto *varón blanco* y a la sujeta *mujer blanca*, añade Lugones (2008), quien acuña el concepto de “colonialidad del género”. Esta propuesta la hace inspirada en los postulados de la teórica feminista africana Oyèrónké Oyèwùmí (2017), quien defiende la idea de que el *género* –al igual que la *mujer* (como categoría social)– es una invención colonial que se impone en “la tierra Yorùbá”, a raíz de la invasión y colonización europea.

8 Quijano (2000) plantea críticamente que, con la emergencia del pensamiento moderno, surge también una nueva “id-entidad”: la “razón/sujeto” o el “sujeto/razón”, la misma que es concebida como “la única entidad capaz de conocimiento ‘racional’, respecto del cual el ‘cuerpo’ es y no puede ser otra cosa que ‘objeto’ de conocimiento’ [...] fuera del entorno del ‘sujeto/razón’” (p. 136). Es necesario recordar que quien se autoerigió como este supuesto “único sujeto de la razón” fue el hombre europeo, cristiano, letrado, con dinero, heterosexual (auto-inventado como “blanco”).

9 Uso el término “colonizador” para referirme a los sectores hegemónicos de la colonia (los criollos), y sus herederos actuales (los “blanco”-mestizos). En este caso el uso del masculino es intencional.

10 Maldonado-Torres (2007, pp. 130-135 y 146-147) explica que dentro del proyecto político-civilizatorio (racista, patriarcal, clasista, (hetero)sexista) de la modernidad se crea la *diferencia ontológica colonial* entre el “ego conquistador” y el “ego conquistado” (*colonizado*), mediante la cual y fundada en la idea/invencción de la *raza*, se puso en duda y se negó la humanidad de las personas africanas esclavizadas y sus descendientes. Este mismo autor añade que dicha diferencia ontológica, a la vez que es “el producto de la colonialidad del ser”, también la revela; de allí que se constituya en un concepto clave a la hora de interrogarnos y tratar de develar “los efectos de la colonialidad en la *experiencia vivida*”, particularmente por las personas y pueblos de origen/descendencia africana.

11 Para profundizar al respecto, consúltese, por ejemplo: Lelia Gonzalez (1984); Sueli Carneiro (2005); Mara Viveros (2008; 2016); Luiza Bairros (2014). Denuncias y debates en esta misma dirección también se lo hace desde los feminismos comunitarios de *Abya-Yala*, entre cuyas principales representantes se encuentran Julieta Paredes (2010) y Lorena Cabnal (2010). *Abya-Yala* es el nombre originario de estas tierras bautizadas, posteriormente por el conquistador/invasor, como *las Américas*.

y argumentaciones particulares, han puesto en evidencia ese entramado de las diversas estructuras de poder o los sistemas de opresión (racismo, sexismo, clasismo, heteronormatividad) (Curiel, 2007) sobre los que se levanta el proyecto “civilizatorio” moderno/colonial, y que fueran sintetizados en lo que Collins (2000) denomina *matriz de dominación*. Dicha matriz ha marcado de forma diferenciada –aún en la actualidad– la experiencia de vida de las mujeres afrodescendientes, tanto en relación a la experiencia de las mujeres “blancas”, como a la de los hombres de ascendencia africana, aunque estos –al igual que las primeras– hayan sido fijados desde el “ojo colonizador” como “no seres”, criaturas o *cuerposujetos* animalescos y abyectos, etc.

Ahora bien, ¿cómo han sido cuestionados en Ecuador y Latinoamérica tales postulados desde los estudios en torno al *cuerpo*, los cuales han proliferado en la región desde la década de 1990? ¿Desde qué perspectivas se ha dialogado con los *cuerposujetos* afrodescendientes, si es que se ha hecho? En ese contexto, ¿cómo ha sido abordada la experiencia vivida de las mujeres esclavizadas y sus descendientes? Dentro de los debates de la región, ¿dichos cuerpos han sido cuerpos que realmente importan no solo como objetos de estudio, sino como sujetos con “estatus dialógico” (Spivak y Giraldo, 2003), o, lo que es lo mismo, con “legitimidad epistémica” (Mignolo, 2009); por tanto, sujetas y sujetos con y junto a quienes reflexionar, debatir y aprender?

El cuerpo como territorio de “un juego de poderes”

Desde la década de 1990, en América Latina y Ecuador van cobrando relevancia los estudios sobre cuerpo, privilegiando enfoques inter y transdisciplinarios que dan cuenta de una apertura de las

fronteras clásicas de las ciencias sociales, sacudidas por la emergencia de nuevas miradas políticas, epistemológicas y metodológicas (Pedraza, 2004). Entre los principales referentes teóricos o “inspiraciones” que han guiado las reflexiones en torno al mismo, se encuentran los trabajos de Michel Foucault y de Judith Butler¹². Esto sucede mucho en Ecuador, incluso entre aquellos trabajos contados que se han preocupado por los *cuerpos* afrodescendientes. Esta es una de las razones por las que, en este acápite, me detengo a dialogar con tales autor y autora post-estructuralistas, y porque sus aportes son innegables. Mas, no lo hago porque considere que sean los primeros y los únicos que han contribuido “al discurso sobre el cuerpo en nuestros tiempos” (Federici, 2016, p. 28), y menos que sea Foucault quien posicionara la “ecuación” <cuerpo-poder> en dicho debate como erróneamente se lo suele plantear (Federici, 2016)¹³. Desde una lectura crítica, propongo esta parada porque me interesa tensionar la idea compartida por Butler y Foucault respecto de la existencia de un *juego de poderes* dentro de los procesos de producción de los *cuerpos*; más concretamente, respecto de sus respectivas nociones de “capacidad de acción” y “poder/contrapoder”.

Es así como, en sintonía con el anterior planteamiento de Federici (2016) y ampliando mi diálogo, es necesario realizar un breve paréntesis para destacar que el *cuerpo*, al igual que la *sexualidad*, ha ocupado desde siempre un lugar central en los pensamientos y teorías feministas, no solo *del norte* (el más visibilizado y canonizado como *EL pensamiento feminista*), sino también y particularmente en los postulados de los feminismos de *los sures globales* y *las luchas de las mujeres racializadas*, aunque estos, por lo general, hayan sido ignorados y silenciados desde la academia y el feminismo hegemónico. No es, pues, coincidencia el tardío y

12 De acuerdo a los balances realizados por Giorgi (2009), Sabido (2011) y Citro (2010), todos quienes resaltan, además, a Bordieu y Merleau-Ponty. Por su parte, Zandra Pedraza (2004) incluye en esta lista también a Anthony Giddens y Erwin Goffman. Centrándome en Foucault y Butler, menester es decir que entre las obras con mayor influencia en Ecuador (y posiblemente en la región), en cuanto a los estudios en torno al cuerpo, y, sobre la relación cuerpo-poder, están, para el caso de Foucault (1984; 1989; 1992): *Vigilar y castigar, Historia de la sexualidad y Microfísica del poder*. En lo que respecta a Butler (1990; 2001), lugar relevante ocupan, entre otras, dos de sus obras. La primera titulada *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*; la cual fue traducida como *El Género en Disputa*. La segunda obra de Butler (1993; 2002) *Bodies that Matter: On the discursive limits of “sex”*, traducido al español como *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*.

13 Federici (2016) expone que la relación cuerpo-poder fue puesta de manifiesto desde los albores mismos del “Movimiento de Mujeres, [y] las activistas y teóricas feministas” (p. 27). Para ellas, independientemente de sus diferencias ideológicas, el “concepto de cuerpo” es un elemento nodal para descifrar “las raíces del dominio masculino y de la construcción de la identidad social femenina” (p. 27).

aún superficial diálogo que se ha establecido desde los “estudios de género” o “estudios feministas”, por ejemplo, con el *Black Feminism* y sus potentes propuestas y profundos/enriquecedores cuestionamientos al anterior; peor aún con los feminismos decolonial, negro, antirracista de América Latina y el Caribe. Ya desde la década de 1970, el *Black Feminism* (y luego estos últimos, que son sus herederos) denunció el enmarañado e insoluble entramado de estructuras de poder que marcan de manera diferencial las experiencias de vida de las mujeres *negras* respecto de aquellas de las mujeres *blancas*, así como de la de sus pares varones¹⁴. Una experiencia diferencial dada desde el momento mismo en que, al ser construidas por el *colonizador* como “no seres”, “no humanas” (al igual que lo fueron los hombres *negros*), los *cuerpos* de las mujeres *negras* fueron imaginados y convertidos, también por aquel, en un territorio a ser colonizado, expropiado, mercantilizado, violado.

Y es desde esta experiencia vivida por y desde sus ancestras¹⁵, que lideresas, pensadoras, activistas, luchadoras, abuelas/sabias, intelectuales afrodescendientes (autoidentificadas o no como feministas negras, antirracistas, decoloniales) también plantean que sus *cuerpos/cuerposujetos* han sido su primer y más cercano territorio colonizado y violentado¹⁶. Pero más aún, ponen en evidencia cómo las mujeres de origen africano esclavizadas y sus descendientes, desde su secuestro y llegada forzada a estas tierras, vienen luchando e insurgiendo sus *cuerposterritorios* en contra del poder patriarcal, racista, clasista, heteronormativo y un

largo etcétera. En otras palabras, han luchado (y lo siguen haciendo) desde, por, para la vida-existencia, frente a las muertes, los silenciamientos, los “olvidos”-borramientos, la des-humanización y las violencias provocadas por tal poder (tema en el que me detendré en el siguiente y último apartado de este artículo).

Volviendo a mi diálogo con Butler y Foucault; pero previo a adentrarnos en su idea compartida de “juegos de poder”, identifiqué algunos ejes comunes en relación a su comprensión del *cuerpo*. Un primer aspecto es que ambos autores acaban (¿o inician?) concibiendo al *cuerpo* como resultado de procesos históricos y de juegos de poder; es decir, como un “algo” construido, moldeado, “escrito” de diferente manera a lo largo del tiempo, pues cada “escritura” o inscripción se da en el marco de condiciones históricas concretas y particulares. Para lograr tal inscripción, plantean el poder pone en marcha una serie de dispositivos orientados, más que a subyugar el cuerpo, a regularlo/disciplinarlo, controlarlo y a fijar los límites de sus contornos (segundo eje). De allí que este puede ser “leído” como “un sistema de signos que sustenta y expresa relaciones de poder” (Kogan, 2007, p. 15). Así como la ecuación <cuerpo-poder> es central en el trabajo de Foucault; la diada <cuerpo-discurso> lo es para Butler. Lo que el primero busca es desentrañar cómo la “ocupación” del cuerpo por parte del poder ha incidido en él; y cuáles han sido los mecanismos y formas en que el poder ha logrado inscribirse en el cuerpo individual y social, a lo largo de la historia. La *discursividad* (es decir, los discursos que se tejen históricamente en torno a diferentes

14 De hecho, es una denuncia hecha ya en el siglo XIX por Sojourner Truth, mujer de origen africano esclavizada, cuando pronunciara su famoso discurso “¿Acaso no soy una mujer?”. Y una denuncia hecha también, desde sus específicos *espaciotiempos*, por muchísimas otras mujeres africanas esclavizadas y sus descendientes en lo que hoy se conoce como América del Sur, aunque sus pronunciamientos sean menos o casi nada conocidos por la academia y otros espacios, debido al silenciamiento sistemático que desde el poder blanco/mestizo se ha hecho de sus voces, pensamientos y conocimientos.

15 Aunque la palabra “ancestra” no es reconocida por la Real Academia de la Lengua, se utiliza intencionalmente en este texto para visibilizar las luchas desplegadas por las mujeres de origen africano y las descendientes de estas. Al utilizar solo el término en masculino se vela, oculta y borra a las ancestras.

16 Apoyada tanto en el trabajo del filósofo afrocaribeño Henry (2000) respecto de la filosofía de origen africano, así como en los planteamientos de Walsh y León (2006) relativos a la *ancestralidad* (referente fundamental en donde las “lógicas y formas de pensar y actuar [de las hijas e hijos de la Diáspora Africana] encuentran su base” (p. 214), puntualizo que en estos planteamientos, el *cuerpo/los cuerpos* no son entendidos de manera separada, menos opuesta, de la y del *sujeto*, de allí que me refiera a *cuerposujeto(s)*. Son filosofías y sistemas de pensamiento que, lejos de escindir la realidad, la conciben, viven y sienten de manera ensamblada, como un todo en interacción, pues las personas—los cuerpos, podríamos decir, al igual que las demás de existencias (agua, tierra, plantas, animales, piedras, espíritus, etc.) del cosmos no solo están estrecha e indisolublemente vinculadas entre sí, sino que se inter-constituyen de forma permanente y dinámica, entre ellas y con el cosmos; siendo entonces, ellas mismas el cosmos. Desde aquí, entonces, ser humano/naturaleza tampoco están escindidos, ni la segunda es una exterioridad del primero; tampoco están separados *cuerpo y territorio*, de allí que plantee el concepto de *cuerpoterritorio* (es un concepto que lo que estoy proponiendo y lo que vengo trabajando dentro de mi tesis doctoral, por lo que ahora solo lo dejo así esbozado).

dominios) y las *prácticas discursivas* (léase: institucionales) son eje central en su propuesta, pues ellas son las que van conformando, dibujando los cuerpos deseados, o, como señala Butler (2002), las que “opera[n] en los contornos corporales o en la fijación de los límites de la inteligibilidad corporal” (p. 41).

Para Butler (2002) el cuerpo, o más concretamente la relación <cuerpo-discurso>, es el foco de su reflexión. Desde esta orilla discute y desmonta las categorías de género, sexo e identidad; a la vez que tensiona la relación sexo–género–deseo. Esta autora plantea que el sexo no puede ser comprendido como una mera “función de diferencias materiales” pues él mismo, al igual que el género, forma parte de un discurso que tiene el poder de modelar, demarcar, normar y producir los cuerpos; es decir, el poder de regular la fijación del “sexo del cuerpo”. Esa es la forma como el mandato heterosexual se consolida como uno de los regímenes de regulación de los cuerpos, y que actuará de manera inseparable del de “género” (Butler, 2002, p. 18-19). Es importante resaltar el entretreído que establece la autora entre los regímenes de poder centrados en el sexo y el género¹⁷; lo cual, necesariamente, me lleva a interrogarme ¿por qué si se ha logrado identificar la inseparable actuación de ambos sistemas reguladores de los contornos del cuerpo, no ha sucedido lo mismo con el de la “raza” y su también indivisible actuación respecto de los anteriores?

La(s) respuesta(s) posible(s), seguro, tiene(n) muchas aristas; en esta oportunidad quisiera resaltar, a modo de preguntas, solamente una que me parece nodal dentro de las reflexiones de Butler y Foucault: si bien dichos autores tensionan varios aspectos de la noción moderna de *cuerpo* desde sus propios posicionamientos, ¿cuáles han sido los

cuerpos que han “inspirado” sus reflexiones? O expuesto de otro modo, ¿qué cuerpos (si no único) han tenido como referente prioritario? ¿Cuál es el lugar que han tenido los cuerpos inventados como *negros* en relación al lugar que ocupan los cuerpos auto-inventados como *blancos*? Y, en el caso específico de Foucault, ¿cuál es el lugar que han ocupado/ocupan los cuerpos de las “mujeres” en sus reflexiones?¹⁸ Sin posibilidades de extenderme aquí en torno a estos interrogantes, por ahora me atreveré a anotar que el lugar central (¿exclusivo?) de y para sus reflexiones lo ha ocupado (según parece) los cuerpos auto-inventados como *blancos*. Pero no todos ellos, pues, para Foucault, ese lugar privilegiado parece estar ocupado solo por cuerpos masculinos (que son los que han sido erigidos como referente universal), lo cual se traduce en el total desinterés que su análisis presenta por el “disciplinamiento de las mujeres”, y en la forma como “funde las historias femenina y masculina en un todo indiferenciado” (Federici, 2016, p. 17).

Esta prioridad dada a unos “cuerpos”, ignorando –incluso borrando– a aquellos inventados como *negros*, desde lo que Du Bois (2001) llama “la línea de color”, tuvo eco también en gran parte de los estudios sobre el cuerpo desplegados en América Latina (en unos países más que en otros, como sucede en Ecuador), incluyendo aquellos inscritos en el llamado “feminismo latinoamericano”¹⁹. Tal hecho es interpelado acertadamente por Espinosa (2014) en los siguientes términos:

Quando se ha instalado como nunca una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos del feminismo, me pregunto quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada, y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y *generizado* sin poder articularla a una pregunta por la manera en

17 Entre muchos otros aportes de la autora, también es importante la deconstrucción y desestabilización que ensaya respecto de las concepciones modernas de sexo y género, y el profundo cuestionamiento al sistema heteronormativo. Empero, me pregunto ¿realmente cuánto han logrado desprenderse sus postulados de los binarismos y de la matriz heterosexual?

18 En este último interrogante, léase el concepto “mujeres” como mujeres *blancas* que han sido el referente único desde el cual el pensamiento euro(usa)centrico ha construido/construye el *Sujeto* “Mujer”. Esta aclaración se encuentra en concordancia con mi pregunta anterior respecto del lugar que han ocupado los cuerpos inventados como *negros* (tanto de mujeres como de hombres “negros”).

19 Amamantado por el pensamiento feminista hegemónico del norte, el así llamado *feminismo latinoamericano* ha “cerrado los ojos” y se ha negado al diálogo con los feminismos *otros*: antirracista, decolonial, comunitario, etc. Es más, ni siquiera lo ha contemplado como una posibilidad. Los *cuerpostujetas* – *cuerpostujetos* afrodescendientes tampoco han estado ni en sus “agendas”, ni entre sus preocupaciones; tal como ha sucedido con la agenda de las ciencias sociales. De hecho, en los países de la región Andina (como es Ecuador) la producción en esta dirección ha sido más bien poca; el interés por los pueblos y culturas afrodescendientes en general, recién empieza a cobrar presencia a inicios del siglo XXI.

que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. [¿]Cómo ha sido posible que el feminismo latinoamericano no haya aprovechado este estallido de producción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente y urgente sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente[?] (p. 311).

Luego de este imprescindible inciso, reanudo el diálogo con Butler y Foucault retomando la idea del permanente “juego de poderes”²⁰ presente en los procesos de fijación del cuerpo o de materialización de la norma en él. Dicho “juego” existe y es posible en tanto el cuerpo reacciona contra el *poder del discurso* que se va “inscribiendo” en él, y el poder, a su vez, vuelve a responder de manera reinventada, y así sucesivamente, generándose un “juego” permanente de lo que Foucault (1992) denomina poder/contrapoder. En el planteamiento de Butler (2002), este “juego de poderes” va más allá al señalar que el poder (es decir, el discurso) no siempre logra el efecto deseado sobre los cuerpos, puesto que no es infalible. Por tanto, esas fragilidades que el discurso presenta, en cierto sentido, pueden volverse contra sí mismo,²¹ abriendo así la posibilidad de actuar transgrediendo el mandato social; o, expuesto de otro modo, de que los cuerpos puedan desplegar, lo que la autora llama, su “capacidad de acción”. Esta capacidad de actuar de manera transgresiva “es estar situado dentro de la posibilidad de variar esa repetición [constante del discurso; cosa que] sólo puede ser posible [...] en el seno de la práctica de significación repetitiva” (Butler, 2001, p. 176).

Ahora bien, esta noción de poder/contra poder parecería centrar su atención solo en la *capacidad reactiva* de estos cuerpos, con lo cual omite su *capacidad creativa*; es decir, su capacidad de acción

que trasciende la sola reacción ante el ejercicio del poder. Adicional a ello, esta *capacidad reactiva* estaría siendo entendida como una acción que se da en y dentro de la misma racionalidad desde la que el discurso hegemónico es producido. ¿Por qué no pensar en la posibilidad de una “capacidad de acción” tejida en y desde fuera de la misma lógica del poder? Dejar por fuera esta posibilidad es pasar por alto el considerar cómo esos cuerpos *creativos* se estarían moviendo, también estratégicamente, desde las fronteras de ese poder, o desde el exterior mismo del *discurso* que pretende inscribirse en los cuerpos.

Esto último me remite, necesariamente, a pensar, guiada por el pensamiento/saber construido por las abuelas/sabias afroecuatorianas, en los *cuerposujetos* afrodescendientes más que como *cuerposujetos-resistencia*, como *cuerposujetos-insurgencia*. ¿Qué, sino, ha hecho posible su reconstitución como personas y pueblos con proyecto propio, en un contexto que por más de cinco siglos ha violado/usurpado/explotado/expropiado sus cuerpos? Ese es el tema que abordo a continuación.

Con la memoria encarnada: cuerpos creativos/territorios insurgentes

En este acápite conversaré con Luz Argentina Chiriboga (2010), escritora afroecuatoriana; y, en especial con su novela histórica *Jonatás y Manuela*, de la cual recojo un fragmento para abrir esta conversación. No trato, en modo alguno, de analizar la obra; sino dialogar con el pensamiento de esta autora y, a través de ella, con el pensamiento afrodescendiente en general y, de manera particular, con el pensar/saber producido por las abuelas/sabias afroecuatorianas. Me atrevo a decir que en esta novela, la autora nos devela y nos acerca a los *cuerposujetos* afrodescendientes / *cuerposujetos* insurgentes²² desde una perspectiva muy diferente.

20 Entendiendo al *poder*, como lo hace Foucault, no como un algo que se tiene o que está centralizado en algún lugar y por unos pocos.

21 Según Butler (2002), la necesidad de la repetición permanente del discurso estaría mostrando su propia fragilidad.

22 Se trata de una perspectiva totalmente diferente a la defendida por Butler y Foucault, por lo que aquí no busco (ni creo posible) poner a dialogar a Chiriboga con aquellos; menos aún, hacer un análisis de sus planteamientos valiéndome, ya sea de las “gafas” butlerianas o foucaultianas. Al contrario, de la mano de Argentina Chiriboga y guiada por el pensamiento/saber generado por abuelas/sabias afroecuatorianas (principalmente), la apuesta aquí es descentrar y desafiar parte de los postulados en torno a la ecuación *cuerpo-poder* desarrollados por estos autores posestructuralistas; y acercarme a los *cuerposujetos* afrodescendientes, justamente, desde lugares epistémicos *otros*. Esa es la motivación y la apuesta de este trabajo, concretada, de manera principal, en este último acápite.

Kan era la voz que pasaba de boca en boca; venía semejante a un suspiro, se ausentaba y regresaba [...] ‘Kan, kan’, repetían, en el dialecto unificado, todos los esclavos que vibraban al escucharlo. Era un aliento nuevo que, al ser repetido, levantaba el fervor. [...]. Pasados los sustos, los sabuesos, las represalias y las conjeturas [relativas a los envenenamientos]²³, los esclavos concibieron un proyecto mejor [...]. Kan era una constante en el trabajo, los ritos y los sueños. El término venía, pasaba y volvía revitalizado en los susurros del viento, en el canto de los pájaros, en la corriente del río. Parecía una sutil oración de independencia. Juana [su nombre verdadero: Nazakó, hija de Ba-Lunda] cuando corría con sus amigas por los cañaverales y jugaba a las rondas con ellas, les enseñó a musitar la palabra clave. [...] Los esclavos continuaban organizando, en secreto, el levantamiento simultáneo en todas las plantaciones, proyecto del que ni siquiera el vocablo Kan fue advertido por los plantadores. [...] La luna era ocasión propicia para sacar los chekerés y, con ellos, entonaban un largo Kaaaan, que repetían sin prisa, pero con fe. [...]. Estaba prohibida la comunicación con otras plantaciones, pero, en alas del viento, el Kan se esparcía por todas partes, tal una palabra mágica, una pleamar de rebeldía. (Chiriboga, 2010, p. 51–53)

[Después de una semana de la muerte de Carmen, cuyo nombre real era Mina]: [...] el llamado de los chekerés, con su amigo el Kan, se repitió por todas las plantaciones, convocando al levantamiento colectivo. [...] Ahora el tiempo corría a favor de los esclavos. Rosa [Ba-Lunda] estaba al tanto del plan de fuga masiva que circulaba en estricto secreto. (p. 56-57)

Páginas más adelante, y luego de narrar otros acontecimientos, continúa con el relato del levantamiento que llevarán a cabo; y dice:

Llegaron más esclavos que trajeron ritmos fúnebres en sus tambores. ¡Viva Changó!, exclamaron al tomar asiento alrededor de una fogata. En tanto sonaban sus instrumentos y un vaso de guarapo circulaba, un anciano contó sus vivencias en otras plantaciones. [...]. Otro anciano refirió lo que suced[i]a en las minas de mercurio. [...] aquella noche, estaban dispuestos a ejecutar una fuga total y definitiva, en la que el amo ni sus secuaces, los

perros ni los arcabuces podrían detenerlos. Un tercer narrador [...] habló [...]:

– La ida es la salvación; así estaremos para siempre con Obatalá [...]

Los africanos danzaron hasta cuando sus músicos alternaron los ritmos alegres por otros sobrecargados de nostalgias y esperanzas. Cayeron de rodillas ante el fuego y dieron paso a la voz de una anciana que, pasada a otra voz, se convirtió en una cadena de murmullos. Tomados de las manos, casi cuarenta, se colocaron frente al sacerdote y sus ayudantes. Rosa [Ba-Lunda] danzaba al compás de los tambores, presa de una dulce embriaguez, y de rato en rato, miraba a Nasakó dormida bajo un árbol. [...] Los cantos tomaron mayor volumen. Pareció que los ancestros observaran complacidos a todos los congregados. [...] Mujeres y hombres se irguieron, golpearon palmas, llevaron el ritmo con los pies, contoneáronse hacia adelante y hacia atrás. [...] De pronto, los perros comenzaron a ladrar lastimeros. [...] Los galgos, olfateadores del proyecto, sintieron la muerte andando en los contornos. Persistió el ritmo de los tambores que poseían la virtud de borrar las distancias y de poner al África en la bebida envenenada.

En aquel momento, las lenguas se amalgamaron en una sola, en un solo pensamiento y con una sola dirección: dar muerte con su muerte al blanco”. (p. 68-70)

“Dar muerte con su muerte al blanco”, más allá de su interpretación literal, encierra en sí la idea de que las luchas decoloniales iniciaron a la par con el momento mismo de la emergencia/articulación de la matriz colonial de poder (Mignolo, 2006)²⁴. De igual manera, indicaría que esas luchas –protagonizadas por las y los esclavizados– estarían articuladas y articulando un proyecto de largo alcance: el de su liberación, el de la autoreconstitución de su humanidad negada por el sujeto colonizador. Este es un proyecto que, como nos devela Chiriboga (2010) en el texto anterior así como a lo largo de su novela, se ha ido entretejiendo y accionando en/con/desde sus propio cuerpos; es decir, mediante una serie de prácticas corporales y estrategias encarnadas en sus cuerpospensamiento, todas ellas

23 En una parte de la novela se relata del envenenamiento que estratégicamente planificó y llevó a cabo Ba-Lunda. Esto acabó con la vida del cura y del mayordomo de la plantación, a la vez que posibilitó la huida de varias personas esclavizadas.

24 Mignolo llama a tales luchas “reacción decolonial”.

articuladas en un contexto totalmente adverso y con pretensión aniquiladora de la humanidad, memoria/pensamiento, cuerpo de las personas afrodescendientes, como revisé en la primera parte de este trabajo.

Así, “dar muerte con su muerte al blanco” implicó que los cuerpos/sujetos afrodescendientes desarrollaran lenguajes encubiertos y no descifrables por los otros (el sujeto colonizador). Sus códigos de comunicación fueron, entonces, gestos, miradas, sonidos, bailes, movimientos, cantos, etc., complejamente entrelazados (Antonacci, 2014; Tavares, 2012) y que fueron forjando lo que Antonacci (2014) llama “voces del cuerpo”²⁵. El Kan Kan, por supuesto, pertenece a este entramado, tal como anota Chiriboga (2010):

Kan era la voz que pasaba de boca en boca; [...] ‘Kan, kan’, repetían, en el dialecto unificado, todos los esclavos que vibraban al escucharlo. [...] Kan era una constante en el trabajo, los ritos y los sueños, [...] en el levantamiento que estaban organizando] ni siquiera el vocablo Kan fue advertido por los plantadores”. (p. 51-53)

Por otro lado, ese “ejercicio decolonizante” es una práctica que se está haciendo, siendo (Borsani, 2015, p.2); es decir, ese ejercicio permanente de “dar muerte al blanco”, de buscar fracturar su poder, escapar de él, ha significado, conversando nuevamente con Argentina Chiriboga (2010), echar a andar en-el-estar-siendo –y generación tras generación– las más variadas estrategias: entablar redes de “observadores/chaskis” entre las distintas plantaciones, desarrollar un conocimiento detallado del “amo” (estar atentos/as a cada movimiento, conocer sus rutinas, incluso sus gustos), construir lazos de comunidad pese a la continua dispersión a la que fueron sometidas/os, generar tácticas para acceder a bienes y recursos para la compra de libertad personal y/o la de otros/as esclavizados; y, en el caso particular de las mujeres, por ejemplo, utilizar estratégicamente el silencio ante los abusos y violaciones de sus amos, que en modo alguno significó resignación en “la sabiduría del silencio”, como lo

llama Argentina Chiriboga (2010). Es así como las mujeres gestarían/aplicarían estrategias de insurrección encubierta, de *cimarrojane de resistencia cultural*, tal como lo refiere Betty Ruth Lozano (2014), conversando con Grueso:

Desde la época de la esclavización ejercieron un *cimarrojane de resistencia cultural* en las casas de los amos permitiéndose incluso llegar a tener dominio sobre estos a través de su conocimiento espiritual y de las hierbas (Grueso 2007), por lo que llegaron a ser tildadas de brujas y juzgadas y asesinadas por la Inquisición. Son muchos los ejemplos que podrían darse de esta *insurgencia de saberes* de las negras esclavizadas y cimarroneadas. (Lozano, 2014, p. 346)

A lo largo de su novela, Argentina Chiriboga (2010) se refiere por ejemplo a la gestión también insurgente de sus sexualidades, “aprovechando” el haber sido reducidas a cuerposobjetos sexuales. O, al desarrollo de un conocimiento detallado del entorno y sus recursos, aspecto básico para la gestación de un pensamiento propio, que fusiona los conocimientos de sus ancestros/os y los nuevos, y, que también ha sido insurgentemente manejado; la lista sigue... Pero lo que pretendo resaltar con lo expuesto hasta aquí son dos cosas. Primero, que todo ese accionar de los cuerpos/sujetos afrodescendientes, lejos de constituir acciones aisladas, fueron parte de su proyecto de liberación, de su cimarronaje (prestándome la palabra de diversas/os autores afrodescendientes). Un cimarronaje que se gestó desde el momento mismo que fueron esclavizadas/os y que sigue en marcha hasta hoy en día. Con esto retomo la discusión entre *cuerpos insurgentes* – *cuerpos resistentes*, que dejé planteada luego del diálogo con Butler y Foucault, y, en la cual insisto, no para discutir la diferencia semántica sino su dimensión histórico-política. Lo anterior teniendo en cuenta que, como lo muestra Argentina Chiriboga (2010) en *Jonatás y Manuela*, las y los africanos y sus descendientes desde su llegada forzada al “Nuevo Mundo”, no solo habrían desplegado acciones desarticuladas y reactivas (actuadas casi por

25 Superando, incluso, en los inicios de su esclavización la ausencia de una lengua común, habida cuenta que fueron “arrancados” de diversos pueblos de su África natal.

“generación espontánea”) ante los embates del sistema esclavista,²⁶ de tal suerte de poder solo seguir sobreviviendo. Al contrario, todas estas actuaciones remiten a procesos cuidadosamente concebidos y puestos en marcha²⁷ que les posibilite “cimarroñar” de la memoria impuesta por el colonizador. Es así como reconquistaban y transformaban –en su estar-siendo– ese *cuerpo-territorio* usurpado, violado, reducido a objeto con valor de uso y de cambio, despojado de su humanidad “a través de la racialización, la diferenciación sexual y el género” (Maldonado-Torres, 2007, p.155), etc. Y, a la par, lo transformaban en una potencia creativa, en un cuerpo insurgente: territorio de y para su liberación y proyección como colectivo, en territorio con el que y desde el que reconstituir/afirmar su ser personal y grupal; en cuerpo insurgente: territorio de re-existencia. En palabras de Adolfo Albán (2007), quien propone la categoría de re-existencia o reistencia, ésta se refiere a:

las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, que es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento. Con esta categoría igualmente me refiero específicamente a la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Mi argumento es que se puede pensar que los y las esclavizados no solamente resistieron enfrentándose al sistema esclavista hacendatario y minero como formas de explotación para contener su poder, sino, que fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad [...]. Los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir, es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. [...] La re-existencia

implica entonces vivir en condiciones “otras”, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías. [...] es decir re-elaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad lo que ubica la re-existencia también en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras. (Albán, 2007, p. 23, nota al pie # 5)

El segundo aspecto que quiero resaltar, volviendo a reflexionar de la mano de Argentina Chiriboga, es que el *cuerpo-insurgencia*, a diferencia del *cuerpo-resistencia*, estaría desplegando su accionar no desde la misma racionalidad impuesta por el poder, o como diría Audre Lorde (2004), recurriendo a las “herramientas del amo”. Estos más bien se estarían moviendo desde los márgenes de ese poder²⁸, o desde el exterior mismo de la lógica por él establecida, de allí la centralidad del cuerpo no solo como *locus* de poder, sino como territorio de re-existencia. Me explico: recurrir a su cuerpo como punto de partida y de llegada de sus luchas/proyecto de liberación, desde el pensamiento afrodescendiente, no implicaría recurrir solamente a un cuerpo individual (como seguiría siendo el cuerpo desde la perspectiva posmoderna), sino a un cuerpo donde viven muchos cuerpos (recordemos el proverbio que abre este ensayo); es decir, a un cuerpo habitado también por sus ancestras y ancestros. Es desde allí, desde su *corpus*-memoria que estos cuerpos/sujetos construyen su capacidad de agencia insurgente. Sus códigos encubiertos, la sabiduría del silencio, las estrategias y prácticas corporales, a las que nos remite Argentina Chiriboga (2010), encuentran su fuente justamente allí: en su ancestralidad.

No se trata de una memoria evocativa; esa memoria fue/es fuente y base misma de vivir el presente a nivel de la acción (estar siendo/estar haciendo/estar creando) y proyectar el futuro desde esa misma acción (pasado/presente/futuro se contienen y

26 Un sistema que los deshumanizó, los explotó, los redujo a cuerposobjetos, cuerposmercancía, cuerposviolables y violados (en el caso de las mujeres), cuerposdesechables.

27 Lo que no significa no haber echado mano también de acciones de resistencia que les garantice su sobrevivencia.

28 En el sentido que entiende Khatibi (2001) el pensamiento otro: un *pensamiento del margen* (no marginal), en tanto se deslinda de manera radical del saber occidental eurocéntrico, a la vez que busca sus grietas, sus resquebrajaduras para desestabilizarlo.

coexisten). Es un cuerpo/memoria/pensamiento que posibilita el estar-siendo-insurgiendo en y desde lógicas otras, en las fronteras de la racionalidad y de la historia impuesta por el poder, en fin, desde la exterioridad misma de esta. Por ello, “cierro” esta reflexión haciendo referencia a uno de los bailes de Ba-Lunda. En éste se expresa y condensa la *memoria* que le legaron sus ancestros y ancestros; la memoria que es la base y sustento de los procesos de toma de conciencia y de reconocimiento positivo de su “ser negro” (Zapata, 1990). Más aún, este baile es el sostén y posibilidad de fortalecer y (re)afirmar su humanidad negada por el colonizador, así como sostén de sus luchas de re-existencia.

Rosa [Ba-Lunda] se alegró más al bailar los ritmos que tanto le gustaban [...] Rosa, tambaleante, diseñaba nuevos y extraños pasos, alzaba rítmicos los brazos y de sus labios salían tonalidades de alborozo, como si toda ella hubiera estado solo en función de aquella convocatoria a sus sentidos. Mataría al sacerdote. [...] Aquella era la danza de la vida, era Oddán quien estaba trasegándole una porción de su espíritu. (Chiriboga, 2010, p. 40)

En Ba-Lunda, en su cuerpo, en sus luchas (baile incluido), está encarnada esa memoria que viajó con ella desde su lejana África. Es más, en su cuerpo viven muchos cuerpos, por ello, en y con sus luchas e insurgencias, a la vez que restituye su propia humanidad, también apuesta por la reconstitución de la subjetividad y re-existencia de su gente. Así, luchar por, con y desde su propio cuerpo (que es habitado por muchos otros, incluidos el agua, la plantas, piedras, ancestros y ancestros, animales, tierra, espíritus, etc.), es también luchar desde, con y por su gente, la de ayer, la de hoy y la que vendrá; y, es luchar también por su *cosmocomunidad*.

A modo de conclusión

Varios aspectos podrían resaltarse a modo de cierre del recorrido propuesto en este artículo, no obstante, aquí destacaré solo unos cuantos, con la esperanza de que constituyan nuevos motivadores

para continuar futuros debates. El primero tiene relación con la riqueza y urgencia de abrirse a un diálogo epistémico con pensamientos *otros*, como he propuesto y he apostado hacerlo aquí, reflexionando en torno al *cuerpo/cuerposujetos afrodescendientes*, de la mano del pensar/saber de abuelas/sabias afroecuatorianas (entre ellas, Argentina Chiriboga). Dicho diálogo convoca y desafía a necesarios (des) aprendizajes y permite un acercamiento y comprensión del *cuerpo/los cuerpos* desde dimensiones y lógicas que, actuando desde las fronteras del pensamiento hegemónico, no solo cuestionan/critican y/o descentran las tradicionales nociones moderno-occidentales respecto de aquel, sino que desestabilizan, desmontan y fracturan la lógica categorial y binario-excluyente sobre las que el pensamiento euro(usa)céntrico se ha erigido y se sigue sosteniendo. De haber persistido en hacer este camino teniendo como referente teórico central, por ejemplo, a Butler y Foucault (como se ha insistido en la mayoría de estudios en torno al cuerpo llevados a cabo en la región), este aprendizaje seguramente no hubiese sido posible.

Del mismo modo, y como otra conclusión, es importante anotar que si bien Butler y Foucault aportan –sin ser ni los primeros ni los únicos– al descentramiento de las tradicionales concepciones moderno-occidentales en torno al cuerpo (abonan, al igual que muchos otros y muchas otras pensadoras, a la historicidad del mismo, al debate respecto de la relación “cuerpo – poder”, al tensionamiento de las “fronteras” desde donde se construye la “inteligibilidad” del cuerpo, etc.), sus postulados siguen anclados en una concepción individual e individualizada del *cuerpo*, o, en una noción del *yo-cuerpo*. Dicho de otro modo, no han logrado “desindividuar” al *cuerpo* ni en su dimensión personal, ni menos aún respecto del “cuerpo social”; tampoco se ha logrado complejizar la idea de romper las “fronteras rígidas” del mismo, más allá de una visión o, mejor, de un “sentido del mundo” antropocéntrico²⁹; todo ello a diferencia de la noción del *cuerpo/cuerpos* que se teje desde el pensamiento construido por los hijos e hijas de la Diáspora Africana, como son las

29 Me presto el concepto de “sentido del mundo”, propuesto por Oyèrónké (2017, p. 39) y con el cual cuestiona la centralidad que ocupa, en occidente, la *visión*, el ojo, la mirada (en detrimento de los otros sentidos) en la concepción y comprensión del mundo.

abuelas/sabias afroecuatorianas, y como se resalta en el relato de Chiriboga.

Por otro lado, es menester señalar que desde el pensar/saber y vida misma de las sabias afroecuatorianas, el/los *cuerpo(s)* –lejos de ser concebido(s) como una categoría aislada, finita, cerrada e inteligible en sí misma– conjuga(n), integra(n) y armoniza(n) en y como uno solo la dimensión personal y colectiva/comunitaria (*cuerpos-territorios* habitados a la vez por muchos cuerpos). Al mismo tiempo, lo(s) concibe y vive en/desde un sentido de inseparabilidad de la totalidad de la vida y en interdependencia, conexión continua e interflujo con las demás existencias tangibles y no tangibles del cosmos (ancestras/ancestros, deidades, espíritus, agua, piedras, tierra, luna, animales, plantas, etc.). Lo anterior denota la concepción cosmogónica en y desde la que se construyen los *cuerposujetos* afrodescendientes, su pensar/saber, hacer, sentir y existir, y, en/desde la que han ido tejiendo, generación tras generación, su proyecto histórico-político, cultural, espiritual, epistémico, desde su secuestro y llegada forzada a estas tierras, en un contexto de continuas y variadas violencias, borramientos y negaciones de su existencia como personas y como pueblos.

En concordancia con lo anterior, y teniendo en cuenta los aprendizajes que se desprenden del presente diálogo epistémico con este pensamiento *otro*, los *cuerposujetos afrodescendientes* no tejen su “capacidad de acción” desde la individualidad –aunque desplieguen una serie de estrategias y acciones a nivel personal–, ni desde una lógica reactiva ante la imposición del poder; tampoco desde una dimensión exclusivamente de resistencia ante él, actuando dentro de los propios límites impuestos por el poder. En tanto *cuerposujetos creativos*, las y los afrodescendientes –generación tras generación– han tejido y desplegado sus luchas de insurgencia moviéndose estratégicamente –aunque no sin dificultades– desde las fronteras de la lógica del poder o desde el exterior mismo de aquella, buscando no solo desestabilizarlo/fracturarlo, sino y ante todo, apostando por la reconstitución y (re)afirmación de su(s) vidaexistencia(s) como personas y pueblos, en su estar-siendo-haciendo-insurgiendo cotidiano y colectivo. “Cuerpos insurgentes – territorios de re-existencia” tejidos colectivamente desde la diada

inseparable *persona-comunidad*, y, desde su memoria ancestral que teje pasado, presente y futuro mediante los hilos de la palabra.

Referencias bibliográficas

- Albán, Adolfo. (2007). *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo xx* (tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Antonacci, María. (2014). *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo, Brasil: Educ – Editora PUC.SP.
- Bairros, Luiza. (2014). Nossos feminismos revisitados. En Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 181-188). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Borsani, María. (2015). *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, EE.UU: Routledge.
- Butler, Judith. (1993). *Bodies that Matter. On the discursive limits of “sex”*. Nueva York, EE.UU: Routledge.
- Butler, Judith. (2001). *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México D.F., México: Paidós.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del texto*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Cabnal, Lorena. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminista Siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, (pp. 11-25). s/l: ACSUR las Segovias. Recuperado de: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>.
- Carneiro, Sueli. (2005). Noircir le féminisme. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), 27-32. doi: 10.3917/nqf.242.0027.
- Chiriboga, Argentina. (2010). *Jonatás y Manuela*. Quito, Ecuador: Campaña de lectura Eugenio Espejo.
- Citro, Silvia. (2010). La antropología del cuerpo y los cuerpos En-el-mundo. Inicios para una genealogía (in) disciplinar. En Silvia Citro (Coord.), *Cuerpos plura-*

- les. *Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 17-58). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos Culturalia.
- Collins, Patricia. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Curiel, Ochy. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas (Col)*, (26), 92-101.
- Du Bois, William. (2001). *Las almas del pueblo negro*. La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz.
- Dussel, Enrique. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Espinosa, Yuderkys. (2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 309-324). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Federici, Silvia. (2016). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Trad.). Quito, Ecuador: Abya-Yala e Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. (Obra original publicada en 2004).
- Foucault, Michel. (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México D.F., México: Ediciones Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1989). *Historia de la sexualidad*. México D.F., México: Ediciones Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, España: Las ediciones de La Piqueta.
- Giorgi, Gabriel. (2009). Cuerpo. En M. Szurmuk y R. McKee (Coord.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (67-71). México D.F., México: Siglo XXI Editores – Instituto Mora.
- Gonzalez, Lélia. (1984). Racismo e sexismo Na cultura Brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, (2), 223-244. Recuperado de <https://nosmulheresblog.files.wordpress.com/2016/04/gonzalez-racismo-e-sexismo-na-cultura-brasileira.pdf>.
- Henry, Paget. (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Nueva York, EE.UU: Routledge.
- Khatibi, Abdelkebir. (2001). Maghreb Plural. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp.71-92). Buenos Aires, Argentina: Ediciones de signo.
- Kogan, Liuba. (1993). Género-Cuerpo-Sexo: apuntes para una sociología del cuerpo. *Debates en sociología*, (18), 35-57. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/94937920/Debates-en-Sociologia-N%C2%BA-18>.
- Kogan, Liuba. (2007). La insoportable proximidad de lo material: cuerpos e identidades en las ciencias sociales. *Debates en Sociología*, (32), 9-18. Recuperado de: <https://biblat.unam.mx/hevila/DebatesenSociologia/2007/no32/1.pdf>.
- Lorde, Audre. (2004). *La hermana, la extranjera*. Artículos y conferencias. Madrid, España: Editorial horas y horas. (Obra original publicada en 1984).
- Lozano, Betty. (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 335-352). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Lozano, Betty. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial* (tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, (Comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.127-167). Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana -Instituto Pensar, Universidad Centraliesco, Siglo del Hombre Editores.
- Marcos, Sylvia. (2011). *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Mignolo, Walter. (2006). El giro gnoseológico decolonial: La contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y a la corpo-política del conocimiento. En Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197-221). Madrid, España: Ediciones AKAL.
- Mignolo, Walter. (2008). Introducción. ¿Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad? En Walter Mignolo (Comp.), *Género y Descolonialidad*, (pp. 7-12). Buenos Aires, Argentina: del signo.
- Mignolo, Walter. (2009). Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político. En Fanon Frantz, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 309-326).

- Madrid, España: Ediciones Akal, S.A. (Obra original publicada en 1952, bajo el título original: *Peau noire, masques blancs*. Éditions de Seuil).
- Oyèwùmí, Oyèrónkè. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (Alejandro. Montelongo, Trad.). (Obra original publicada en 1997). Recuperado de: <http://glefas.org/la-invencion-de-las-mujeres-oyeronke-oyewumi/>.
- Paredes, Julieta. (2010). *Hilando Fino*. La Paz, Bolivia: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Pedraza, Zandra. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. *Cuerpo y pensamiento social. Iberoamericana*, IV (15), 7-19. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.18441/ibam.4.2004.15.7-19>.
- Quijano, Anibal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.122-151). Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Sabido, Olga. (2011). El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente. *Sociológica*, 74(26), 33-78. Recuperado de: <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/94/85>.
- Spivak, Gayatri. y Giraldo, Santiago. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología* [en línea], (39), 297-364. Recuperado de: <http://www.Redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>.
- Tavares, Julio Cesar. (2012). *Dança de guerra. arquivo e arma*. Belo Horizonte: Nandyala.
- Viveros, Mara. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad. En G. Careaga (Coord.), *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad*, (pp.168-198). México D.F., México: Grupo de Estudios sobre Sexualidad y Sociedad y Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Viveros, Mara. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/deref/dx.doi.org%2F10.1016%2Fj.df.2016.09.005>.
- Walsh, Catherine y León, Edizon. (2006). Afro-Andean Thought and Diasporic Ancestrality. En Marina Banchetti-Robino y Ronald Clevis. (Eds.), *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion* (pp. 211-224). Reino Unido: Cambridge Scholars Press.
- Zapata, Manuel. (1990). *Levántate mulato. Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá, Colombia: Rei Andes Ltda.
- Zapata, Manuel. (2010). *Chango, el gran putas*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura de Colombia.