

Desplazamientos corporales de una mujer afrodescendiente desde la deshumanización de los cuerpos racializados*

[Versión en Castellano]

Bodily Displacement of an Afro-descendant Woman Since the Dehumanization of Racialized Bodies

Deslocamentos corporais de uma mulher afrodescendente da desumanização dos corpos racializados

Recibido el 6 de julio de 2021. Aceptado el 26 de noviembre de 2021.

Adriana Arroyo-Ortega**

<https://orcid.org/0000-0002-9522-4116>

Colombia

› Para citar este artículo:

Arroyo, Ortega-Adriana (2022).

Desplazamientos corporales de una mujer afrodescendiente desde la deshumanización de los cuerpos racializados.

Ánfora, 29(52). 71-93.

<https://doi.org/10.30854/anfv29.n52.2022.835>

Universidad Autónoma de Manizales. L-ISSN 0121-6538.

E-ISSN 2248-6941.

CC BY-NC-SA 4.0

Resumen

Objetivos: el artículo visibiliza y reflexiona sobre los procesos de deshumanización y constricción corporal que sufren las mujeres afrodescendientes a partir de la narrativa de una joven que estudia en una universidad pública en Medellín. **Metodología:** la investigación de la cual emerge este artículo tuvo como metodología el análisis de narrativas. **Resultados:** los tópicos fundamentales que emergen de los relatos de la joven están centrados en cómo el cuerpo racializado juvenil es objeto constante de controles corporales desde los procesos de socialización, y cómo la hipersexualización y el lugar de ubicación, como la negación de lo bello,

* Este artículo es producto de una investigación posdoctoral finalizada en junio del 2020 y que inició en abril de 2019. No tiene ninguna financiación ni conflicto de interés.

** Administradora en salud. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Universidad Autónoma Latinoamericana.
Correo electrónico: arroyoortegaadriana28@gmail.com

les deshumaniza. **Conclusión:** la conclusión central del texto está centrada en que la deshumanización que sufren las mujeres afrodescendientes las ubica en un lugar de desigualdad simbólica igual de relevante que las desigualdades en el acceso a los recursos económicos.

Palabras-clave: Mujer; Afrodescendientes; Joven; Cuerpo; Discriminación; Racialización.

Abstract

Objective: the article shows and reflects on the processes of dehumanization and bodily constriction suffered by female Afro-descendants based on the narrative of a young woman who studies at a public university in Medellín. **Methodology:** the research from which this article emerges had narrative analysis as its methodology. **Results:** the fundamental topics that emerge from the young woman's stories are focused on how the youthful, racialized body is the constant object of bodily controls from socialization processes, and how hyper-sexualization and location, like the denial of what is beautiful, dehumanizes them. **Conclusion:** the main conclusion of the investigation is centered on the fact that the dehumanization suffered by female Afro-descendants establishes them in a place of symbolic inequality that is just as relevant as inequalities regarding access to economic resources.

Keywords: Woman; Afro-descendants; Young; Body; Discrimination; Racialization.

Resumo

Objetivo: o artigo torna visível e reflete sobre os processos de desumanização e constrição corporal sofridos pelas mulheres afro-descendentes através da narrativa de uma jovem mulher estudando em uma universidade pública em Medellín. **Metodologia:** a pesquisa da qual este artigo emerge teve como metodologia a análise narrativa. **Resultados:** os temas fundamentais que emergem dos relatos da jovem estão centrados em como o corpo jovem racializado é constantemente submetido a controles corporais dos processos de socialização, e como a hipersexualização e o lugar de localização, como a negação do belo, os desumaniza. **Conclusão:** a conclusão

central do texto é que a desumanização sofrida pelas mulheres afro-descendentes as coloca em um lugar de desigualdade simbólica tão relevante quanto as desigualdades no acesso aos recursos econômicos.

Palavras-chave: Mulheres; Afro-descendentes; Juventude; Corpo; Discriminação; Racialização.

Introducción

El cuerpo racializado como espacio de indagación

Las formas en que las mujeres jóvenes racializadas¹ construyen el cuerpo se constituye en una de las preguntas centrales de la investigación de la que emerge este artículo, centrándose la misma alrededor de tres mujeres jóvenes, en los desafíos y las posibilidades que pueden definirse en torno a sus cuerpos, y de la relación que establecen con él. En este texto se reflexionará sobre los modos en que se encuentra intersectado el cuerpo de una mujer joven afrodescendiente que habita la ciudad de Medellín, y las relaciones sociales que establece desde las singularidades de género, generación y racialización. Retomando además lo que explicita Inés Dussel (2007):

La identidad es un punto central en las teorías y políticas actuales, ha sido conceptualizada como una práctica material que está localizada primariamente en el cuerpo (Butler, 1993). Se ha dicho que las pautas identitarias para afroamericanos, latinos, mujeres y homosexuales implican diferencias significativas en las conductas corporales que son establecidas como “normales” para cada uno de estos grupos (Donald, Rattansi, 1992). Así, los cuerpos son vistos como lugares privilegiados para la construcción de lo social, y se ha prestado gran atención a las prácticas corporales que funcionan como regulaciones del yo. (p. 133-134)

A pesar de esto y de la importancia que tiene el cuerpo en la vida cotidiana, aún se siguen teniendo reflexiones pendientes en torno al mismo, quedándose en la epidermis de las configuraciones teóricas que dejan de lado que “el acto de conocer se enraíza en y sobre un cuerpo no sólo oprimido o subalternizado sino también racializado dentro de una matriz colonial” (Walsh 2013, p 50); experiencias concretas que les ocurren a muchas mujeres en Colombia y otros países en América Latina.

Para este artículo en particular se analizarán las narrativas que se generaron en la indagación con Camila², una de las jóvenes participantes que se auto representa a sí misma como afrodescendiente, concentrando su enunciación

1. Para este artículo retomamos la categoría racialización como la explicita Isoke (2015, p. 1) “se refiere a un proceso continuo de marcar, categorizar y reproducir la diferencia humana a través de la distribución desigual de oportunidades de vida dentro de continuos espaciotemporales geográficos específicos”

2. Las tres jóvenes participantes recibieron todas las consideraciones de confidencialidad y anonimato dispuestas en el consentimiento informado, y decidieron aparecer en todo lo relacionado con la investigación con sus nombres de pila.

más allá de un color de piel en los aspectos socio simbólicos y culturales que se construyen en comunidades singulares y que remiten a formas de sentir e interpretar el mundo, que reconocen el rapto de sus antepasados del continente africano y los posteriores procesos de colonización, esclavitud y marginalización históricamente vividas.

En este sentido, el campo social de los distintos países de América Latina y la misma academia, han estado revestidos de paradigmas no solo androcéntricos (Haraway, 1991; Harding, 1986) sino también que los mismos han sido en muchos casos racistas y discriminatorios con las comunidades afrodescendientes, y de manera particular con las mujeres, dando cuenta de procesos históricos y sistemáticos de exclusión e invisibilización, que les sitúan en abierta desventaja frente a sus pares mestizas o blancas.

En el caso colombiano, la situación de los afrodescendientes en distintos puntos del territorio nacional no solo ha dado cuenta del racismo estructural que tiene la sociedad y el Estado, sino que adicionalmente en el marco de la pandemia del COVID 19, estas situaciones se han exacerbado; sumándose a la falta de equipamiento e infraestructura hospitalaria que históricamente han vivido los territorios habitados por afrodescendientes, las situaciones de violencia se han agravado en sus regiones de manera más cruenta con la llegada de los paramilitares y la neocolonización (Lozano-Lerma, 2016).

Como lo explicita el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE):

La pobreza multidimensional del grupo NARP³ nacional se ubicó en 30,6%, 11.0 p.p. por encima de la pobreza nacional para este dominio. En las cabeceras, la pobreza de la población NARP se ubicó 13.6 p.p. por encima que la pobreza total. (2019)

Lo que explica de manera breve pero contundente la difícil situación de marginalización y exclusión que siguen viviendo en el país las poblaciones afrodescendientes.

En este contexto, el cuerpo aparece entonces como un territorio que esta signado por las relaciones de poder (Foucault, 2010) y configurado por regímenes como los sexo-genéricos y de racialización, pero que cada quien habita de manera distinta de acuerdo a su propia experiencia en el mundo y en el que históricamente, como lo expresa Espinosa (2009):

3. El Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas – DANE usa la sigla NARP para referirse a la población negra, afrodescendiente, raizal y palenquera de Colombia.

Cuando 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 que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. (p. 40)

Y esto tiene una directa relación con valores hegemónicos que se anclan a la manera en que se evidencia la supuesta importancia de unos cuerpos y vidas sobre otros, y las representaciones estereotipadas que siguen existiendo socialmente sobre las poblaciones afrodescendientes, sobre sus cuerpos y la materialidad de la existencia para ellas y ellos; generando violencias epistémicas y simbólicas cotidianamente. Como lo plantea Rosalba Icaza (2019):

Mirar a la mujer no blanca produce un cambio epistémico importante. No solamente significa mirar la inseparabilidad del género y la raza sino que revela cómo la sujeta colonizada fue sometida, deshumanizada y su sexualidad animalizada mientras le eran negadas las fuentes de significado comunal y colectivo. (p. 34)

Adicionalmente, este contexto de representaciones ético políticas que están signadas por los procesos de colonialidad, permite explicar la ínfima presencia de mujeres racializadas en escenarios de tomas de decisiones públicas o privadas en América Latina, en procesos estatales, universitarios o en la empresa privada; especialmente porque en el marco del racismo estructural antes mencionado, los pueblos afrodescendientes e indígenas han sido situados en el lugar del exterminio físico o simbólico, negándoles además el acceso equitativo a derechos fundamentales como el de una buena educación, servicios públicos o el reconocimiento de sus procesos culturales; ya que como lo menciona Walsh (2013), la colonialidad ha promovido complicidades en distintos espacios, incluyendo las instituciones académicas, y generado prescripciones de racialización que ubican a los y las jóvenes afrodescendientes como sujetos últimos en los espacios sociales. Precisamente las juventudes afrodescendientes no son homogéneas, como lo perfilan Adriana Arroyo Ortega y Sara Alvarado Salgado (2015):

Por esta relación contextual no se podría definir una única forma de ser joven, son diversos los sentidos circulantes al respecto que engloban tanto la producción de las mismas ciencias sociales o de otros organismos que trabajan “lo juvenil”, como también lo que los mismos jóvenes han venido construyendo. (p. 22)

Todo esto impacta fuertemente las vidas de los afrodescendientes en Latinoamérica y las formas en que sus cuerpos, especialmente de las mujeres jóvenes, son vistos o no como importantes colectivamente frente a las situaciones de violencia, vulnerabilidad o contingencia a las que pueden verse expuestos.

Metodología

Las narrativas como trazado metodológico

Para el desarrollo de la investigación, de la cual emerge este artículo, aparecen las narrativas como una forma de construcción del conocimiento, que desde la investigación cualitativa propicia el establecimiento de relatos que, más allá de lo oral y lo escrito, construyen formas de acercamiento a los sujetos; pues como lo plantean Paula Dávila, Daniel Suarez y Liliana Ochoa (2009), la identidad del sujeto es narrativa, ya que la pregunta por quién eres suscita el contar la vida, el narrar su historia. Lo que hace que se considere como la metodología más acertada para el desarrollo de los objetivos investigativos planteados, desde el interés en escuchar relatos otros, de construir formas de registros diversos de la experiencia de quienes históricamente no han sido escuchados, de generar especialmente con las mujeres jóvenes racializadas, que interrogan las visualidades hegemónicas y las formas de olvido estructural al que han sido sometidas. Aquí, por el contrario, se rescatan formas distintas de enunciación narrativa.

En este sentido era importante para el proceso investigativo construir escenarios de escucha mutua, de conversación fluida en la que las jóvenes se sintieran cómodas y a la vez pudieran generarse formas más cercanas en la construcción de sus relatos; dado que como lo menciona Leonor Arfuch (2016) “la investigación desde la narrativa requiere ante todo una posición de escucha atenta: no solo el qué sino también el cómo del decir; no solo el contenido de una historia sino los modos de su enunciación”(p 235). Por lo que se generaron como técnicas la entrevista audiovisual y el vídeo diario con algunas preguntas guías que permitieron generar una conversación y propiciar todos los escenarios para que las jóvenes pudieran narrarse.

El trabajo de campo de esta investigación se realizó al final del año 2019 con tres jóvenes universitarias entre 18 y 25 años que son parte de colectivos juveniles en la ciudad de Medellín. Además de conversar en un primer encuentro con ellas sobre su participación en la investigación, también se les informo de las condiciones de confidencialidad, anonimato y demás, consignadas en el consentimiento informado. Igualmente se les solicitó que cada una definiera cómo aparecería frente a su relato, decidiendo ellas de manera individual y autónoma

aparecer con su nombre en todas las publicaciones de la investigación. Aunque la investigación se realizó con tres jóvenes, en este artículo solo se analizarán los hallazgos de una de ellas; dado no solo por la riqueza de su relato, sino también a que los resultados analíticos que emergieron alrededor de los otros relatos se encuentran en otras claves de ubicación alrededor de los trazados corporales, que no siempre logran coincidir en torno a las narrativas que emergieron específicamente del relato de Camila.

Camila, además de ser una mujer joven afrodescendiente que estudia en una universidad pública, desarrolla niveles de activismo en algunos espacios, por lo cual la Universidad se ha constituido en un lugar de reivindicación de derechos, de encuentro con otros y otras que han generado preguntas que ya venía tejiendo desde su subjetividad⁴. En el relato de Camila no aparecen explicitaciones sobre procesos de racismo académico sufrido en la Universidad, por el contrario, este ha sido un espacio de encuentro con niveles de reflexión y de construcción de otros conocimientos.

Resultados

Las obliteraciones corporales y la hegemonía visual de la blanquitud

Las jóvenes afrodescendientes deben asumir un conjunto de prácticas en torno a sus cuerpos que son siempre examinados en términos de la configuración fenotípica, pero especialmente del tono más claro u oscuro de su piel, estructurando las determinaciones de la negritud o la afrodescendencia alrededor de la pigmentación corporal. Para Camila, precisamente desde su infancia, el tono de piel fue un asunto a considerar en la relación con su propio cuerpo y en la forma en que era vista por otros, incluso al interior de su propia familia:

“Entonces, algo que transversalizó mucho el cuerpo, obviamente, es el color de piel, entonces por ejemplo, generalmente cuando pequeña, pues mis abuelos son como... mis abuelos de parte de papá son como una combinación con indígena y mi abuela de parte de mamá sí tiene un color de piel bastante oscuro, entonces como que... primero que todo, la primera relación que me hicieron tener con mi piel, era como decir ‘Yo me parezco más a los más claritos’ ¿cierto?” (Camila, comunicación personal, 2019)

4. En aras de mantener las condiciones de confidencialidad y anonimato construidas con la participante, no se considera conveniente brindar datos adicionales sobre ella, para evitar que pueda ser identificada en los espacios universitarios de los que hace parte.

La idea estructurada histórica y sumamente racista de la valía de las personas de acuerdo a su color de piel, ha generado que en muchos lugares del mundo no solo exista odio irracional hacia un grupo tan amplio de personas, sino a que esa colonialidad del ser (Maldonado-Torres 2007) lleve a que en muchos casos estas mismas personas busquen generar con sus hijos o seres más cercanos escenarios de discriminación de acuerdo al nivel de pigmentación de sus cuerpos. Como lo expresa Achille Mbembe (2016):

Al reducir el cuerpo y el ser vivo a una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgar a la piel y al color el estatus de una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada. (p. 22)

Esta reducción fenotípica, propia del invento de las razas (Quijano, 2014), ha hecho que otras características como las del cabello de las mujeres afrodescendientes sean motivo de burla, rechazo o estigmatización, y que en sus propios contextos cercanos se busquen formas de generar transformaciones al respecto o de valorar más fuertemente a quienes lo tienen menos crespo; es decir, a quienes pueden estar más cerca de la blanquitud como forma sociopolítica de construcción idealizada corporal que privilegia los cuerpos blancos/mestizos por encima de otros cuerpos racializados.

“Con el cabello también, ‘¡Ay menos mal que usted no sacó el cabello tan chontudo!’ pues, así le dicen, tan crespo pues. Sino que lo sacó crespo pero bonito, ¿Cierto?, entonces esas cosas que a uno le dicen desde pequeño, que ya luego cuando uno crece y cuando uno se da cuenta es: ‘Pero por qué siempre intentamos negar ese lado’ cierto lado. Entonces ahí uno se da cuenta que realmente, como que se nos enseña a odiar ciertas cosas de nuestro cuerpo, a odiar esas partes más oscuras, a odiar donde tengo mi cabello más crespo ¿Cierto? lo cual es una paradoja porque al fin y al cabo ¿Cómo es mi mamá o cómo es mi abuela? entonces es como yo rechazar eso, entonces como que esas son las primeras relaciones que a uno le enseñan”. (Camila, comunicación personal, 2019)

La colonialidad del ser y los ideales estereotipados de belleza neoliberal que están insertos en las formas de producción corporal y subjetiva terminan impactando de manera negativa las vidas de muchas mujeres afrodescendientes, que no se sienten bellas o que odian sus propios cuerpos, sus orígenes o formas de construcción corporal, estableciendo una autocensura, un deseo de asemejarse a la blanquitud establecida como el ideal de la belleza dominante, lo que va calando

en las subjetividades de las mujeres jóvenes y en las decisiones que en muchos casos toman en torno a sus cuerpos y relaciones:

“Yo recuerdo que cuando chiquita como que sí me relacionaba más con mis abuelos que eran como más claritos y todo eso, pero ya luego como cuando uno veía todo el mundo, que las personas en P* pues, la población afro casi no está, pues la población afro está muy en los alrededores y yo estudiaba en un lugar muy central, entonces la población afro en mi salón éramos como 3 o 4, entonces cuando yo me relacionaba con otras personas blancas, mestizas entonces yo si decía ‘ah no, yo sí soy negra’ entonces ya no tengo esa relación como ‘¡ay! yo soy del lado más clarito’ si no que ‘sí, sí, soy negra’ Luego también, digamos también, la otra relación que le dicen a uno es como ‘usted es negra, pero usted es clarita’ y eso de alguna forma implica algo, significa algo, pero uno no se da cuenta ¿cierto?, y de cierta forma implica un privilegio en relación con las personas afro más oscuras”. (Camila, comunicación personal, 2019)

El no aceptar y amar el propio cuerpo no solo está atravesado por los dispositivos de la racialización y el ideal de la blanquitud, sino que también aparece ligado a los escenarios del peso, en una suerte de avalancha constante sobre el cuerpo que impide que este sea aceptado no solo por las mismas jóvenes, sino también por las personas a su alrededor.

“A ver, yo siento que, pues mi cuerpo sí cambió como en los últimos dos o tres años y como que al principio, eso fue muy raro, porque como a los 15 años yo era muy flaca y a mí no me gustaba ser tan flaca, yo decía como ‘Ay me veo como toda, no sé, como desnutrida o algo así’ y más o menos como a los 17, pues ya empecé a subir de peso y todo, y luego ya no me gustó subir de peso, entonces es como que, yo no sé; pero siento que esto no viene de dentro de mí, sino que viene de que todo el tiempo como que nos enseñan a odiarnos a nosotros mismos, o sea, independientemente de cómo sea nuestro cuerpo siempre nos están poniendo cargas para que no nos guste nuestro cuerpo”. (Camila, comunicación personal, 2019)

Lo que va minando la autoestima de las mujeres afrodescendientes y la posibilidad de considerarse dignas de apoyo en lo público, de ser amadas desde sus propias configuraciones corporales y culturales, situándolas en una suerte de deshumanización hipersexualizada que las lleva a la vez a negarse a sí mismas, sus propios cuerpos y deseos. Como lo explica Zenzele Isoke (2014):

Black feminists have long argued that the subjugation of black women under white supremacy operates through the historical exploitation of black women's bodies, especially through the global proliferation of controlling images that mark black women (especially poor black women) as abject and unworthy of love, caring, respect, and sympathy. (p. 357)

En este sentido y retomando a Lux Moreno (2018) la gordofobia es una idea de control del cuerpo femenino cada vez más extendida, que se centraliza más fuertemente en las mujeres, incluso en aquellas que ya han incorporado en sus trayectos vitales gimnasios y otras prácticas de constitución corporal, y que puede sumirlas en la inseguridad ante la posibilidad del rechazo social por no encarnar los estándares corporales, por no ser un cuerpo socialmente válido dado que “ser bello se transforma en la posibilidad misma de ser amado por otros” (Moreno, 2018, p. 105) y que hace que las mujeres desde muy jóvenes comiencen a transitar con las cargas mentales asociadas a los ideales estéticos de belleza.

“Yo empezaba a pensar mucho en estos últimos, yo qué sé, dos años, en cómo la sociedad nos impone ciertas cargas que nos hacen no querernos, por ejemplo en estos días una amiga que es muy, muy, muy delgada me decía ‘Ay no, una amiga me dijo que estaba más gorda’ pero es muy delgada que yo digo ‘imposible’ o sea, y es una muchacha que va al gimnasio todos los días, y ella me dijo que en ese momento se sintió mal y yo dije ‘O sea, como es que unas palabras tan simples nos hacen sentir tan mal’”. (Camila, comunicación personal, 2019)

Estas consideraciones sobre el peso corporal, la imagen que se transmite a otros, no está siendo necesariamente generada por extraños, en muchos casos los comentarios y situaciones sobre la inadecuación corporal de los cuerpos femeninos inicia en sus propios espacios familiares y por parte de otras mujeres que en alguna medida han introyectado desde los escenarios de socialización los procesos de disciplinamiento corporal:

“Creo que es más que todo desde la familia, sobre todo porque mi abuela era delgada, ella terminó sufriendo sobrepeso, mi mamá fue muy delgada, y ahora está sufriendo también obesidad, entonces todo el tiempo son ‘¡Ay cuídate!’, ‘¡Ay, no te vayas a engordar!’, ‘¡Ay yo no sé qué!’. También a mis tías les pasó lo mismo, entonces todo el tiempo que voy a Pereira sobre todo ‘¡Ay, yo a usted la veo como más gorda!’, entonces todo el tiempo son ese tipo de comentarios y la verdad yo los escucho en su mayoría de parte de mi familia, de mis amigos”. (Camila, comunicación personal, 2019)

Estas violencias naturalizadas que deben sufrir especialmente las mujeres desde edades muy tempranas, se configuran en un modo de mirada colonial sobre sus cuerpos, que se estructura desde los espacios más cercanos de socialización, como lo dice Lux Moreno (2018) “el control corporal se ha instituido como una religión de los cuerpos en las que nos iniciamos al ingresar a la vida social y entrar en contacto con otros” (p. 166). Lo que se va afianzando con todos los productos del mercado asociados a la salud, la belleza y el bienestar, y que va estructurando unas constituciones subjetivas femeninas atrapadas en unos ideales hegemónicos de la delgadez que desconoce la diversidad corporal.

La deshumanización y lo abyecto desde los dispositivos de control corporal

Las experiencias alrededor del cuerpo no terminan ahí, en el caso de las mujeres afrodescendientes los escenarios de hipersexualización forman parte de la cotidianidad de la vida en las que las miradas de los otros, especialmente hombres, las ubican en lugares atravesados por la cosificación sexual que las convierten en objetos que pueden ser consumidos y descartados de acuerdo a una lógica neoliberal, como expresa Camila en el siguiente relato:

“Entonces cuando voy al centro la gente siempre está gritando cosas, siempre le dice a uno ‘¡Ay mamacita!’ bueno, esas vainas que uno dice como ‘¡Qué estrés o qué asco!’ (...) por ejemplo, una vez me pasó que un extranjero, eso sí me dio mucha rabia, yo estaba en el Poblado celebrando con una amiga que ella cumplía 18 años, yo todavía tenía 17 en ese momento, entonces pasaron como dos gringos, dos estadounidenses, y uno de ellos como que me invitó a una fiesta, y yo le dije ‘pues no, yo no puedo, yo soy menor de edad’ en ese momento no lo había relacionado pero me decía que no importaba, que fuéramos, y yo “¡Ay no! Muchas gracias” y me fui con mi amiga, como una cuadra después ella me decía, pues como, “¿usted por qué les responde? ¿No ve lo que están haciendo?” ya luego yo me cercioré, era que me estaban viendo como una prostituta, claro, yo estaba en una esquina, tenía chores ¿cierto?, estaba esperándola porque ella estaba haciendo una cosa, entonces como que, pues, como que nunca lo van a ver a uno como una persona académica ¿cierto? Pues no, incluso, incluso tampoco es que las prostitutas no sean inteligentes, pero tampoco se ve... pues, la gente nunca piensa en eso ¿cierto?” (Comunicación personal, 2019)

La cosificación deshumanizante sobre los cuerpos de las mujeres afrodescendientes las ubica solamente desde lo sexual, desconociendo lo que son en

términos de sus capacidades humanas y de su inteligencia, excluyéndoles de los circuitos de producción de conocimiento, dando cuenta a la vez de los patrones coloniales y racistas que aún imperan en las sociedades actuales y en el que “la lógica que acompaña la colonización, hace parte de la matriz del conocimiento científico, siendo tal vez su cara menos agradable” (Vargas-Monroy, 2011, p. 160).

Estos comportamientos y pensamientos abiertamente racistas, que están soterradamente integrados en el *ethos* cultural de muchas personas, hacen que se mimeticen en la cotidianidad y que terminen siendo naturalizados, pero no por eso dejan de ser menos violentos o menos generadores de sufrimiento en quienes lo padecen. Los asesinatos de jóvenes afrodescendientes, en distintos lugares de América Latina, no salen de la nada, se estructuran a partir de lógicas racistas sistemáticas que han deshumanizado a los y las afrodescendientes:

“Me pasó una vez, tengo dos que son, pues, para mí son muy fuertes, una vez cuando yo tenía como 14 años a mí me gustaba un amigo, entonces yo le dije que me gustaba, y él me dijo como ‘¡Ay sí! yo te quiero mucho, pero yo nunca estaría con una mujer negra’ entonces pues, de hecho yo en ese momento, yo ni siquiera lo tomé mal, yo lo tomé como ‘¡Ay sí! ¿Es que quién quisiera estar con una mujer negra?’ Pues, o sea, estaba como tan introyectado en mi interior que lo percibí de esa forma ¿cierto? Entonces justamente por eso, porque cada vez que se imagina la historia de amor no se va a imaginar una historia de amor con una mujer negra ¿Por qué? Porque no estamos en esas... pues no, nuestros cuerpos como que no caben en esas narrativas”. (Camila, comunicación personal, 2019)

Estas lógicas deshumanizantes se extienden a otras mujeres, situando además a los afrodescendientes por fuera de las lógicas del afecto, del deseo y las posibilidades de relaciones afectivas, de las sensibilidades que implican los lazos afectivos:

“Y también una vez mi mejor amiga, ella se fue para Buenaventura, y cuando volvió, ya ella también se vino a estudiar acá a Medellín, y digamos que yo le empecé a contar un poco de la formación política y todo eso. Yo le decía que inconscientemente las personas eran racistas, y en ese momento ella me reconoció ‘sí, la verdad sí, yo también lo he sido’ y me dijo que cuando fue a Buenaventura en esa época, ellas veían a dos personas, ella y la prima estaban viendo a dos personas negras besarse y que en el momento en que se estaban besando, la prima le preguntó ‘¡Ay! ¿Las personas negras se enamoran?’ y ella le dijo ‘yo no sé’. Entonces yo le pregunté ‘¿usted por qué le dijo a su prima -yo no sé- si

usted en ese momento ya era mi amiga?’ y me dijo ‘no sé, lo que pasa es que los vi diferentes, pues, no los relacioné’ porque seguramente a mí me tiene aprecio, porque de pronto yo no tengo la piel tan oscura, o porque de pronto yo no tengo el acento del pacífico, entonces no me relacionaba con lo que según el imaginario colectivo es ser una persona negra, (...) como que la relación ante ellos era como ‘ellos son inferiores, pero tú eres mi igual y entonces por eso mi cuestionamiento de si se enamoran o no’. Pues, esa confesión para mí fue muy fuerte”. (Camila, comunicación personal, 2019)

Las consideraciones hacia los y las afrodescendientes por fuera de los espacios afectivos los deshumaniza y los instala en un estado de naturaleza en el que no se les reconoce como iguales, que pueden ser objetos de prácticas crueles y degradantes—como las que se hacen cotidianamente con los animales—, pero además como lo plantean Eva Illouz y Shoshannah Finkelman (2009):

As William Reddy argues, all “communities construe emotions as an important domain of effort” (Reddy 2001, p. 55, our emphasis), modern culture is particularly prone to regulate emotional life according to scripts of rationality, making it increasingly difficult to separate emotion from rationality. (p. 407)

Asuntos que parecen negados en muchas sociedades a los afrodescendientes que son situados o en las emocionalidades absolutas o en la hipersexualización, y en todo caso por fuera de la humanidad.

Podríamos pensar que esto tiene una directa relación con la categoría eurocéntrica del hombre blanco como medida de lo humano que, habría no solo que seguir interrogando, sino generar posiciones cada vez más fuertes que amplíen lo humano, dado que, como lo expresa Rossi Braidotti: “We – the dwellers of this planet at this point in time – are interconnected, but also internally fractured. Class, race, gender and sexual orientations, age and able-bodiedness continue to function as significant markers in framing and policing access to normal ‘humanity’” (2009, p. 407). Lo que configura sujetos y ubicaciones geopolíticas de lo abyecto, de cuerpos que no solo no importan (Butler 2010) sino que como lo expresa Laura Quintana terminan siendo abstraídos “de su localización histórica, de su interdependencia con otros cuerpos (humanos y no humanos), de su dependencia ecosistémica, de su fragilidad como agentes que forman parte de ensamblajes más amplios a los que están arrojados” (2020, p. 196), por lo cual el establecimiento de unos cuerpos como ideales se configura como un tipo de violencia socialmente naturalizada.

Estas violencias y racismos estructurales han afectado el comportamiento de las mismas mujeres afrodescendientes, que han internalizado en muchos

casos no solo no ser bellas, sino también que no puedan ser sujetos de relaciones afectivas por sus rasgos fenotípicos, sus configuraciones corporales o su color de piel; en resumen, estas mujeres interiorizan la sensación de no ser igual que las mujeres blancas y de estar en una posición inferior que solo cambia a medida que procesos de empoderamiento social y político logran transformar estas percepciones:

“Pues también cambia la perspectiva que uno tiene sobre uno mismo, por ejemplo, yo dije en ese momento, cuando mi amigo me dijo eso yo tenía tan introyectado una idea de que era mejor o era más bonita una mujer blanca que una mujer negra, yo siendo una mujer negra, que incluso lo comprendía pero pues, a partir de toda esa formación uno dice como ‘yo soy igual de importante, yo soy igual de relevante, estamos en el mismo nivel’ ¿cierto? Y pues, como que uno entiende, uno empieza a entender esas formas de racismo, yo en ese momento nunca lo hubiera visto como racismo, luego de tener como toda esa deconstrucción uno sí dice ‘pues, o sea, ¿cómo no lo vi? O ¿Cómo no me di cuenta?’” (Camila, comunicación personal, 2019)

La belleza es un asunto sumamente complejo que no puede ser estructurado a partir de un imperativo binario, pero por mucho tiempo y en distintos contextos, a las mujeres afrodescendientes se les ha hecho sentir desde distintos focos culturales y de socialización como no bellas, porque sus cuerpos no corresponden al patrón normativo eurocéntrico blanco.

Podría pensarse que este es un tema banal frente a muchas otras dificultades y problematizaciones que forman parte de las realidades cotidianas de las mujeres en la actualidad, pero hay que detenerse en este aspecto porque afecta de forma importante las subjetividades de las mujeres afrodescendientes en términos de su valía personal, de sus posibilidades afectivas y en la construcción de su visión de sí mismas, y que, como lo expresa el relato de Camila, ella solo ha ido reconociendo el racismo existente en dichos ideales estéticos poco a poco, a partir de los procesos de formación en los que ha participado. Retomando lo expresado por Toni Ingram (2021):

In what follows, I take up the idea of beauty as a process through a feminist new materialist framework. I bring together the work of feminist philosopher and quantum physicist Karen Barad (2003, 2007) and affect theory to explore feeling-pretty as an intra-active affective-material process. Moving away from a focus on what beauty is, Barad’s posthumanist framework of agential realism offers a way of conceptualising beauty as emergent – a process or becoming. (p. 3)

Lo que estructura la belleza no como un atributo fijo de determinados cuerpos, sino como un escenario relacional determinado por las construcciones sociales que se han instalado culturalmente desde distintos dispositivos y que establecen unos sujetos con mayores posibilidades de acceso a capitales simbólicos desde los entramados discursivos de lo que es bello o no, lo que implica entonces que interrogar, subvertir e imaginar otras ficciones políticas alrededor de lo bello tendría un impacto en las formas materiales de existencia de muchas mujeres que pasan gran parte de su vida lidiando con las determinaciones sociales alrededor de sus cuerpos y de la conducta que los modelos neoliberales buscan imponerles.

En ese sentido, la belleza como constructo cultural está fuertemente atravesado por los procesos de colonialidad y racismo estructural que en muchos casos exotizan y peyorativizan la diferencia, centrándola en el lugar de lo distante, lo desconocido que puede ser invadido, fagocitado o instrumentalizado:

"¿Cómo ven los otros mi cuerpo? Pues sí, cómo ven los otros mi cuerpo, algo muy importante es que muchas personas creen que ciertas cosas son halagos a nuestro cuerpo, pero yo muchas veces no las veo así ¿cierto? Muchas las veo en el marco de la exotización, entonces creo que muchas personas ven mi cuerpo y lo exotizan y eso me molesta mucho, me enoja mucho porque siento que lo enmarcan en un estereotipo que además ni siquiera encaja en la parte de una mujer que estudia o que trabaja, o que es independiente o que hace muchísimas cosas más". (Camila, comunicación personal, 2019)

Reducir al otro a un solo determinante desde su color de piel, su cabello o exotizarlo es una forma de construcción colonial de los cuerpos que perpetúan estereotipos estigmatizantes de los sujetos, que establecen fronteras y barreras a unos cuerpos situados bajo una perspectiva geopolítica del "tercer mundo" o del empobrecimiento, desde lógicas neoliberales de autoproducción y explotación corporal, lo que hace que sea necesario como lo han trazado Adriana Arroyo Ortega, Natalia Ramírez Hernández e Irma Sánchez Correa (2018):

Cuestionar las naturalizaciones asociadas a los controles de los cuerpos y las vidas de las mujeres que han terminado cosificándoles y homogenizándoles desde lo estético, impidiendo que emerja en muchos casos estéticas otras, cuerpos insurrectos, no esquematizados y disciplinados que puedan generar enunciaciones e interpelaciones a las huellas coloniales históricamente construidas y realizar transformaciones efectivas en las formas de relacionamiento patriarcales instaladas, ya que no se puede pensar lo colonial sin incluir la colonialidad del

género (Lugones, 2008) como analítica que debe ser desarrollada alrededor de las visualidades y corporalidades que se intersectan en la cotidianidad. (p. 165)

Los cuerpos de las mujeres afrodescendientes históricamente han sido cuerpos trabajadores, esclavizados, pero también hipersexualizados, lo que es problematizado por Camila en su relato desde una indignación política ante las maneras en que su cuerpo y el cuerpo de otras mujeres racializadas son vistos, reducidos y esencializados en formas de inteligibilidad social que además no solo no reconocen otras aristas de ellas en su dignidad, sino que además no tienen consideraciones alrededor de su propio deseo y el empoderamiento corporal, porque las sitúan como cuerpos para otros, instrumentalizados en muchos casos a un deseo masculinizado o un escenario de la producción pauperizada neoliberal o del cuidado marginalizante.

“Creo que el cuerpo en general de la mujer negra siempre ha sido muy sexualizado a pesar que ha sido una mujer que ha tenido que trabajar mucho históricamente, porque no ha sido, pues, no ha tenido, digamos entre comillas “privilegio” que dicen de las mujeres blancas de media clase que si no tenían libertad eran sostenidas por los maridos, las mujeres negras nunca fueron sostenidas por nadie, siempre tuvieron que trabajar, o bueno, por lo menos desde lo que conocemos a partir de la colonización, siempre tuvieron que trabajar, nunca tuvieron la oportunidad, si podemos llamar a eso oportunidad, de casarse y que alguien las sostuvieran, entonces siempre estuvieron trabajando, trabajando, trabajando, entonces son cuerpos de mujeres trabajadoras, pero nunca han sido vistos como cuerpos de mujeres trabajadoras, siempre es sexualizado, hipersexualizado; entonces digamos que eso se refleja en mi vida cotidiana, cuando camino en la calle y me dicen ‘¡Uy negra!’ o cuando salen esos piropos súper desubicados, que tienen que ver con la mujer negra”. (Camila, comunicación personal, 2019)

La exotización y la instrumentalización corporal de las mujeres afrodescendientes se cotidianiza también cuando sus cuerpos son invadidos, tocados, interrogados y censurados; lo que las ha llevado en muchos casos a esconder o transformar sus cuerpos para acercarse al canon hegemónico de lo que ha venido siendo considerado bello. No obstante, de manera más reciente estas mujeres han generado prácticas de reivindicación de sus estéticas, de su belleza y de sus poéticas existenciales:

“Cuando vienen personas que no me conocen y yo no conozco generalmente [me dicen] son cosas negativas, cuando voy por la calle me preguntan que si mi cabello es real o es una peluca, es de verdad demasiado molesto por que a veces

siento que lo ven bonito o que lo ven como... sí que lo ven bonito y dicen como '¿cómo, esto si puede ser de ella?' entonces, o sea, como también en el último siglo las mujeres negras se vienen alisando el cabello justamente porque antes, si uno le pregunta a una mujer de 60-70 años, tener el cabello natural era algo demasiado mal visto, y pues empezaban a insultarlas, entonces las mujeres empezaban a alisar sus cabellos, a usar pelucas, a recoger su cabello, no lo mantenían suelto; entonces como que no les parece normal ver a una mujer negra con su cabello natural, menos mal ahora se está normalizando un poco más, las mujeres negras están empezando a usar el cabello natural, pero realmente es un poco molesto que vengan y te digan '¿Ay, tu cabello es de verdad?' y que lo toquen sin permiso, como que invaden el espacio personal de uno como que, no sé, o sea ¿qué les tienen que enseñar a una persona para que venga e invada el espacio personal de uno sin conocerlo? o sea, llegar de la nada y tocarte el cabello o jalárselo y decir '¡Ay que chévere!' pues no, no me parece". (Camila, comunicación personal, 2019)

La invasión corpo-espacial ha sido una constante que las mujeres afrodescendientes han vivido y que da cuenta de la colonialidad del poder y del ser que se mantiene y reactualiza, que mantiene la discriminación pero también genera estéticas mercantiles alrededor de ellos, como lo explicita Emma Chirix García (2019):

[E]l problema no sólo yace en la diferencia, sino en el grado de valoración que adquiere cada cuerpo en la tabla de la jerarquía social. De ahí nace la necesidad de sacar a la luz pública la construcción de los cuerpos racializados, civilizados y colonizados desde espacios diversos. (p. 146)

Reflexionar sobre las propias prácticas de colonización corporal —sobre las maneras en que se siguen enunciando discursividades que denigran, infantilizan o esencializan los cuerpos y subjetividades de las mujeres afrodescendientes— se convierte en un imperativo ético para generar transformaciones sociales que impidan que sigan siendo acosadas, violadas o asesinadas. Hoy más que nunca— en medio de una pandemia global que se ha ensañado con más fuerza en los cuerpos racializados—es importante finalizar con las jerarquías políticas basadas en el color de la piel, el fenotipo, la cultura y la aplicación de ficciones legales que cosifican la diferencia humana (Isoke 2015) y comenzar a generar—como lo ha venido haciendo Camila—por lo menos preguntas alrededor de este tipo de naturalizaciones racistas que se constituyen en el primer paso para el empoderamiento de sí y de su propio cuerpo, y para transformaciones más amplias en sus entornos cotidianos.

Conclusiones

Este texto ha tratado de señalar la colonización de la mirada y de la construcción social de la belleza que considera algunos cuerpos como bellos y deseables, correspondiendo a un canon que establece como abyectos a los cuerpos que no coinciden con este, especialmente a los de las mujeres racializadas o con medidas corporales distintas a la norma euronorcéntrica, generando comportamientos y expectativas sociales en relación con lo que se considera el cuerpo ideal; lo cual, como se ha afirmado en este artículo, se constituye en un tipo de violencia simbólica naturalizada, que se plasma y visibiliza en la reflexión sobre las relaciones que aparecen a partir de la narrativa de Camila.

Estas relaciones, no siempre explicitadas, dan cuenta de unas construcciones socio culturales de lo bello, de los cuerpos socialmente aceptados y de los excluidos, que siguen estructurando y reproduciendo desigualdades que no son menores, porque, como lo expresa Eva Illouz (2019), a la luz de la perspectiva de Lamont:

For, if Lamont considers traditional measures of inequality to be important, she advances more qualitative and intangible ones as well, such as recognition (or lack thereof). This is indeed a most welcome move. To those who have traditionally argued that inequality is a matter of fair redistribution of resources, Lamont retorts that the problem is multidimensional, and that it should therefore include a cultural dimension as well, where culture is here located directly in the self and its inner resources. (p. 741)

Lo que implica entender que no solo las consideraciones de acceso a los recursos económicos—sin desconocer la importancia de estos—se constituyen en condicionantes de la desigualdad, sino que además para poblaciones como las mujeres racializadas, también los modos de construcción de la belleza, de cómo son vistos o no sus cuerpos, y la inferiorización deshumanizante y sistemática genera desigualdades históricamente naturalizadas que no siempre son analizadas por las políticas sociales, por considerarlas de menor impacto en la constitución subjetiva y en las condiciones de existencia de estos colectivos, desconociendo las implicaciones que dichos escenarios tienen en las reproducciones y continuidades de violencias sistemáticas.

Esta reflexión no desconoce las condiciones materiales de existencia, las desigualdades en torno a la redistribución de los recursos ni pretende situar el escenario de la transformación social exclusivamente en el campo subjetivo, dejando de lado los análisis críticos sobre las maneras en que las prácticas neoliberales del mundo (Calveiro, 2019) se han instalado en muchos de los escenarios

de toma de decisiones políticas y empresariales, pero sí considera importante interrogar de manera continua las desigualdades materiales y las medidas de equidad adoptadas por los gobiernos, a la vez que se cuestionan las prácticas simbólicas de deshumanización que reproducen dichos escenarios inequitativos.

Reconocer las narrativas de las mujeres racializadas, sus experiencias corporales y hacernos preguntas con ellas al respecto, se constituye en una forma simbólica de resistencia que podemos incorporar desde los ejercicios investigativos, pero también desde lo cotidiano, en un trazado que pueda cartografiar las afectaciones de los procesos de racialización y los racismos sistemáticos que las mujeres latinoamericanas, en su gran mayoría, aún sufren, para no generar un escenario de purismo metodológico que nos sitúe exclusivamente en un afuera, sino que podamos también interpelar los lugares de enunciación y las implicaciones de estos tipos discursivos desde los cuales nos encontramos ubicadas.

Camila, en su relato, explicita escenarios de obliteraciones corporales, pero igualmente da paso a resistencias cotidianas que también se generaron en la investigación misma y que nos permitieron estructurar el espacio como la posibilidad de encuentro de cuerpos de mujeres que se escuchaban desde experiencias disimiles, pero atravesadas por lógicas de poder instaladas socialmente que afectaban sus cuerpos y formas de relacionamiento. La escucha aparece como forma de resistencia que permite acercarnos cada vez más a la investigación como forma de transformación ético política y de encuentro con nosotras mismas (Pérez-Bustos, 2019). La investigación académica puede ser un camino que permita interrogar las formas de disciplinamiento corporal y de deshumanización instaladas, para poder contribuir desde las prácticas cotidianas a su necesaria transformación, pero también a esa visibilidad de los cuerpos racializados en aras de detener el *apartheid* de la diferencia racializada.

El proceso de emancipación y reflexión que ha venido tejiendo Camila no ha finalizado aún, se ha ido fortaleciendo lentamente y en el momento en que esta investigación se realizó Camila se encontraba precisamente generando preguntas sobre la manera en que se habían situado tanto ella misma como otros en su entorno frente a su cuerpo y, en general, sobre las distintas exclusiones que sufren las mujeres afrodescendientes cotidianamente. Más que una emancipación totalmente construida, lo que se encuentra en ella es un ejercicio de descolonización corporal, que aun hoy está performativamente tejiendo como búsqueda vital, que no deja por fuera el reconocimiento de las obliteraciones sufridas desde los escenarios de racialización, pero que no se queda exclusivamente en estos lugares, sino que está en el tránsito de encontrar otras esferas de ubicación desde su propia cotidianidad.

Referencias

- Arfuch, L. (2016). Subjetividad, memoria y narrativas: una reflexión teórica y política en el campo de la educación. *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación*, 9(18), 227. <https://doi.org/10.11144/javeriana.m9-18.smnr>
- Arroyo-Ortega, A.; Alvarado, S.V. (2015). Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales. *Aletheia. Revista de Desarrollo Humano, Educativo y Social Contemporáneo*, 7(1), 12-29.
- Arroyo-Ortega, A.; Ramírez-Hernández, N., Sanchez-Correa, H. (2018). Retos y continuidades de jóvenes afrocolombianos/as desde sus prácticas identitarias: poéticas de la descolonización. En R., Septien (Ed.), *Afrodescendencias: Voces en resistencia* (pp. 153-172). CLACSO. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvn96gn4.11>
- Braidotti, R. (2018). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31-61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Editorial Paidós Mexicana.
- Calveiro, P. (2019). *Resistir al neoliberalismo: comunidades y autonomías*. Siglo XXI Editores.
- Chirix-García, E. (2019). Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya. En X., Leyva-Solano; R., Icaza, (Coords.), *Tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp.139-160). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Cooperativa Editorial Retos; Institute of Social Studies.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019). *Autorreconocimiento de población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera. Debate de control político de la Comisión I Cámara sobre CNPV 2018* [Archivo PDF]. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-NARP-2019-debate-ctrl-politico-camara-rep.pdf>

- Dávila P.; Suarez, D.; Ochoa, L. (2009). La indagación de los mundos escolares a través de la documentación narrativa de experiencias pedagógicas: Un aporte teórico y metodológico. *Cuadernos de educación*, 7.
- Dussel, I. (2007). Los uniformes como políticas del cuerpo. En Z. Pedraza (Ed.), *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina* (pp. 131-160). Ediciones Uniandes.
- Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), 37-54.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Free Association Books.
- Harding, S. (1986). The Science Question in Feminism. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 6(4), 400.
<https://doi.org/10.1177/027046768600600481>
- Icaza, R. (2019). Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial. X. L., Solano; R., Icaza (Coord.), *Tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Cooperativa Editorial Retos; Institute of Social Studies.
- Isoke, Z. (2014). Can't I be seen? Can't I be heard? Black women queering politics. *Gender, Place & Culture*, 21(3), 353-369.
<https://doi.org/10.1080/0966369X.2013.781015>
- Isoke, Z. (2015). Race and Racialization. *Oxford Handbooks Online*, 1-15.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.38>
- Illouz, E. (2019). Is Self-Worth Crucial for the Reproduction of Inequality? A response to Michele Lamont's Lecture. *The British Journal of Sociology*, 70(3), 739-746. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12664>

- Illouz, E.; Finkelman, S. (2009). An Odd and Inseparable Couple: Emotion and Rationality in Partner Selection. *Theory and Society*, 38(4), 401–422. <https://doi.org/10.1007/s11186-009-9085-5>
- Ingram, T. (2021). “I feel pretty”: Beauty as an Affective-Material Process. *Feminist Theory*. <https://doi.org/10.1177/14647001211000015>
- Lozano-Lerma, B. R. (2016). Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *La Manzana de la Discordia*, 11(1), 7. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v11i1.1630>
- Maldonado-Torres, N. (2007). On The Coloniality of Being. *Cultural Studies*, 21(2–3), 240–270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Futuro Anterior Ediciones.
- Moreno, L. (2018). *Gorda vanidosa: sobre la gordura en la era del espectáculo*. Editorial Ariel.
- Pérez-Bustos, T. (2019). Mi tiempo ya no es mío: reflexiones encarnadas sobre la cienciometría. *Nómadas*, 50, 35–43. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a2>
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Ranciere*. Editorial Herder.
- Vargas-Monroy, L. (2011). Lógicas científico/coloniales del conocimiento: una crítica a los testimonios modestos desde territorios de frontera. *Athenea*, 11(3), 157–64. <https://raco.cat/index.php/Athenea/article/view/247480>
- Walsh, C. (2013). Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: *Entretejiendo caminos en Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Ediciones Ab ya-Ya la.