

“EN MI SANGRE DE MUJER NEGRA...”. CUERPO, IDENTIDAD Y MEMORIA EN LA POESÍA COLOMBIANA AFROFEMENINA *

“In my blood as a black woman...”. Body, Identity and Memory in Colombian Afrofeminine Poetry

Andrea Milena Guardia Hernández

Universidad La Gran Colombia (Colombia)

andrea.guardia@ugc.edu.co

ORCID ID: 0000-0002-8831-7496

RESUMEN

El artículo analiza la expresión de la identidad afrofemenina en la *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (2010). Recorre las expresiones de la condición femenina racializada a través de las voces poéticas que se presentan como mujeres negras que son cuidadoras, madres y cuerpos deseantes y que, también, se reconocen herederas de una memoria afrodescendiente vinculada al continente africano y los ancestros esclavizados. El estudio permite concluir que la expresión literaria de la identidad afrofemenina en la antología se construye desde voces interpelantes con agencia propia que se pronuncian de manera compleja y matizada frente a su realidad y a la memoria que han heredado, con un tono que oscila entre el regocijo de la autoafirmación y el lamento de la precariedad y la desigualdad. Las voces consolidan una mirada de la afrodescendencia que incluye lo negroafricano, pero que lo desborda al tematizar el mestizaje y la opresión interseccional.

Palabras clave: *literatura afrocolombiana, poesía femenina, afrodescendencia, literatura e interseccionalidad, identidad negra.*

ABSTRACT

The article analyzes the expression of Afro-feminine identity in the *Anthology of Afro-Colombian Women Poets* (2010). It traces the expressions of the racialized feminine condition through the poetic voices that present themselves as black women who are caregivers, mothers, and desiring bodies, and who, also, recognize themselves as heirs of an Afro-descendant memory linked to the African continent and enslaved ancestors. The study allows to conclude that the literary expression of Afro-female identity in the anthology is constructed by interpellant voices with their agency that pronounce themselves in a complex and nuanced way in the face of their reality and the memory they have inherited, with a tone that oscillates between the rejoicing of self-affirmation

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “JCG_2022_01 Leer desde las asimetrías. Poesía afrofemenina colombiana” de la Universidad La Gran Colombia.

and the lament of precariousness and inequality. The voices consolidate a view of Afro-descendancy that includes the sphere of Black-Africanism but overflows it by thematizing mixedness and intersectional oppression.

Keywords: *Afro-Colombian literature, women's poetry, Afro-descendancy, literature and intersectionality, black identity.*

INTRODUCCIÓN

Acercarse a las literaturas del mundo afrocaribe implica, por un lado, reconocer de antemano que la diversidad cultural y densidad histórica de esta región imposibilita cualquier mirada totalizante, de allí la idea de que no se pueda hablar de un Caribe, sino de los Caribes, un plural que pretende nombrar tal complejidad (Naranjo Orovio et al., 2019). De otro lado, una aproximación como esta tiene como premisa comprender el carácter dinámico de las categorías literarias, de manera que hablar de literatura afro supone abandonar los esencialismos y trasegar los matices de los sujetos y los textos que se asocian bajo ese nombre. En principio, esta categoría supone el agrupamiento de manifestaciones literarias que “incorporan la temática racial desde una visión de experiencia de la diáspora africana y corresponden a una autoría que se identifica a sí misma como negra” (Naranjo Orovio, 2019, p. 306). No obstante, el acercamiento a los diferentes textos y expresiones de esta autoría demuestra el carácter heterogéneo de la identidad que estas voces despliegan.

Con este punto de partida, este artículo busca construir una aproximación a la *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* para analizar algunas de las múltiples dimensiones que allí asume la identidad afrofemenina, con el fin de precisar la manera en que las voces poéticas racializadas se contraponen a estereotipos culturales y resisten en medio de sus realidades sociales. Esta antología, que hace parte de una iniciativa gubernamental por reconocer el aporte literario de la comunidad afrocolombiana y que es de acceso gratuito, es poco visitada por la crítica, de manera que este estudio busca aportar a su visibilización e invitar a su lectura. El análisis

de este corpus, como un caso situado cuyas particularidades lo hacen a veces extensibles al problema amplio de la literatura afro, contribuye a la comprensión de la complejidad interseccional de las identidades en la literatura y sirve como ejemplo de la necesidad de evitar el allanamiento crítico que a veces producen las categorías y clasificaciones teóricas.

LA LITERATURA AFROFEMENINA COLOMBIANA COMO UNA CATEGORÍA DE ANÁLISIS

La denominada “literatura afrocolombiana” es una categoría de reciente factura (Guardia Hernández y Torres Salazar, 2020). En otros momentos de la historia literaria se había utilizado la categoría de literatura negrista o del negrismo (Oliva, 2020), recurriendo al adjetivo “negro” como eje aglutinante de estos textos. Sin embargo, este calificativo, al ser referido a los sujetos, condensa una historia colonial que marca y jerarquiza los cuerpos, una historia que, de alguna manera, busca superarse en los relatos nacionales del mestizaje (Bonilla, 2009). El reemplazo del adjetivo “negro” por “afro” responde a procesos concretos de las políticas del nombrar en torno a las tensiones étnico-raciales en Colombia (Restrepo, 2021), de manera que el uso de uno u otro calificativo en las categorías literarias debe hacer visible que ambos son producto de una construcción histórica y social.

En este sentido, se observa, a finales del siglo XX, el proyecto de construir mecanismos jurídicos para contrarrestar la marginación de las minorías afrodescendientes, como lo hace la *Constitución Política de Colombia* de 1991 al reconocer la diversidad étnica propia del territorio y, poco después, la Ley 70 de 1993, la cual se propone como un referente para promover el desarrollo económico y favorecer la protección de la identidad cultural de las “comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico” (art. 1). Diez años más tarde, con esta base, el documento CONPES 3310 formula la *Política de acción afirmativa para*

la población negra o afrocolombiana, cuyo título pone en evidencia la tensión étnico-racial de la denominación de las comunidades. Allí se apuesta por una equivalencia entre lo “negro” y lo “afro” al afirmar que este último término es más comprensivo y menos ligado a la raza, la cual se vincula con el color de piel, mientras que la cuestión afro se situaría en el problema del origen cultural (Departamento Nacional de planeación, 2004). Este documento tiene como antecedente la *Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia* realizada por las Naciones Unidas en Durban (Suráfrica), donde se oficializa la categoría afrodescendiente y de personas de origen africano, sin ninguna mención de la cuestión negra (UNESCO, 2001). Pasados otros diez años, ante la presunción de eliminar el adjetivo “negro” del marco jurídico anterior al CONPES por las implicaciones racistas y discriminatorias que puede tener, la Corte Constitucional colombiana se pronuncia respecto al debate y aclara que el uso de la expresión “comunidades negras” no implica un “desconocimiento de la dignidad humana de los afrocolombianos [y eliminarla implica] silenciar la lucha de una parte importante de la población afrocolombiana que se identifica como negra, y que desea ser denominada de esta manera” (C-253/13, 2013).

Este breve recuento de algunos hitos de la denominación de lo afro en el contexto colombiano pone en evidencia cuestiones centrales. En primer lugar, comprender que la raza, como señala Haney-López, no es “una esencia ni una ilusión, sino un proceso continuo, contradictorio y plástico que se autorrefuerza [*self-reinforcing*], sujeto a las fuerzas macro de las luchas sociales y políticas y a los efectos micro de las decisiones diarias” (2004, p. 966. La traducción es nuestra). Lo negro no puede reducirse a una fenotipia, sino que es un proceso de designación y autoadscripción de los sujetos a una comunidad y que enlaza, como lo ha señalado Wade (2022), la apariencia de los cuerpos, la forma de estilizarlos y, sobre todo, el lugar social que ocupan en el contexto. Segundo, que, así como la raza no puede esencializarse, el origen tampoco,

de manera que la afrodescendencia es también un proceso múltiple de conexión de los individuos y las comunidades con una memorial cultural e individual compleja. Por esta razón, Restrepo (1999) afirma que las comunidades negras resultaron un poco “indianizadas” en la Ley 70/93, pues se les intentó caracterizar a partir de rasgos que los antropólogos habían usado para definir a las comunidades indígenas, las cuales habían sido su principal objeto de estudio antes de la década de los 90. Estas condiciones, asociadas al carácter autocontenido en asentamientos ancestrales, están ligadas a unas dinámicas particulares de parentesco, organización social o ritualidad que pueden aplicar a las comunidades del pacífico que retoma la ley, pero que difícilmente permiten comprender comunidades híbridas fuera de este marco, como es el caso de quienes viven en los entornos urbanos del Caribe. En el artículo 2 de la Ley 70/93 se precisa que las comunidades negras se definen por poseer “una cultura propia” y “tener sus propias tradiciones o costumbres”, ambas dimensiones asociadas a su origen africano. No obstante, como ya lo señaló Losonczy:

Esta reafricanización de la historia y de la memoria ‘negras’ tiende a fijar y a etnizar los límites identitarios (...). Tomando la dirección contraria al régimen de memoria disperso y discontinuo de los de grupos ‘negros’, se construye una linealidad identitaria continua. (Losonczy, 1999, p. 23)

En tercer lugar, la tensión étnico-racial condensada en la elección de un nombre u otro hace evidente la naturaleza contenciosa del lenguaje. Más que una etiqueta, las palabras toman parte del campo social donde está en juego, por una parte, lo que Angenot (2010) conceptualiza como el discurso social, esto es, lo decible y lo pensable en un estado de sociedad, y, por otra, lo que Bourdieu (1985) llama la economía de los intercambios lingüísticos, es decir, las relaciones de poder y legitimidad que los sujetos y grupos sociales entregan a ese discurso. Con esta premisa, la contienda identitaria no se resuelve con un nombre

u otro, sino que, más bien, estos nombres permiten evidenciar la complejidad histórica de las identidades (Curiel, 2017). En ese sentido, la afrocolombianidad puede ser leída como una apuesta discursiva por la visibilización de una memoria y una herencia cultural, así como de unas dinámicas históricas y unas jerarquías sociales derivadas de los procesos de racialización de los cuerpos, con lo que se incluye la cuestión negra y se la actualiza en los marcos del discurso social contemporáneo.

Ahora bien, esta reflexión en torno a las identidades étnico-raciales y la pertinencia e implicaciones de los nombres que intentan abarcarlas requiere de una mirada interseccional, es decir, un enfoque que permita poner en evidencia los entrecruzamientos de las opresiones que se dan en los sujetos (Hill Collins y Bilge, 2019). De esta forma, la cuestión afro, que implica ya una tensión raza-clase (Bonilla, 2009), se abre a otra dimensión cuando se cruza con la cuestión de género y ahí, recordando a Spivak, se hace evidente que cuando una condición subalterna producida en los sistemas coloniales, como es la racialización, se cruza con otras condiciones subalternas, como ser mujer en un sistema patriarcal androcéntrico, el destino de este individuo es todavía más incierto (1998, p. 20).

Abordar la literatura desde esta perspectiva interseccional sigue la propuesta de la crítica feminista poscolonial, la cual se ha vuelto prevalente en los estudios sociales, por ejemplo, en los estudios literarios, los estudios culturales, la historia, los estudios del desarrollo o la antropología (Weedon, 2007). La apuesta del feminismo por el reconocimiento de las violencias ejercidas sobre las mujeres estaba atravesada por un carácter liberal, burgués y universalista (Curiel, 2007), derivado de la condición racial y económica de las mujeres blancas del norte global, lo que no permitía identificar las opresiones de las mujeres racializadas, empobrecidas o migrantes. Por su parte, la mirada poscolonial buscaba hacer evidentes las estructuras de poder de origen colonial para transformarlas, como ocurre con la diferencia racial que jerarquiza a los sujetos

en orden binario naturalizado (blanco vs. no-blanco), pero no necesariamente reconocía cómo estas estructuras sociales, económicas o étnico-raciales tenían, además, exclusiones cruzadas con la dimensión del género. En el encuentro de las dos perspectivas críticas, el poscolonialismo actuó como un “revulsivo” que transforma el feminismo desde su interior (Segarra, 2000, p. 81), lo que hace posible el nacimiento de un feminismo que es antirracista, antiheterosexista y anticapitalista (Curiel, 2017). Y, de otro lado, si el poscolonialismo buscaba oponerse al peso hegemónico de Europa, el feminismo trae a esta lectura revisionista del centro y la periferia la marca del género en las dinámicas de producción de conocimiento (George, 2006).

De acuerdo con lo anterior, hablar de la cuestión afrofemenina colombiana del siglo XX en el marco de las letras afrocaribeñas es una invitación a aproximarse a la diversidad del Caribe y a sus complejas relaciones sociales, culturales y raciales, en el marco de unas voces que se vinculan con la experiencia de la diáspora africana y que pueden reconocerse racializadas, y que, a la vez, construyen “identidades dinámicas, dialógicas, plurales e interculturales” (Naranjo Orovio et al., 2019, p. 309), resultado de movimientos migratorios nacionales e internacionales. El propósito, así, radica en la posibilidad de ver cómo se tematiza en la literatura, específicamente en la poesía del siglo XX, la afrodescendencia como historia, memoria y experiencia de los cuerpos, cuando el sujeto que encarna este cruce identitario es femenino.

Se toma como corpus de trabajo la *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* (Ocampo Zamora y Cuesta Escobar, 2010), una selección de poemas de 58 escritoras nacidas en el siglo XX con orígenes, épocas, estilos y visibilidad editorial disímil. La antología fue editada por el Ministerio de Cultura de Colombia en el 2010 y forma parte de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Esta colección “coincide con el inicio de la ejecución del programa de memoria afrocolombiana, siguiendo las recomendaciones hechas por la Comisión Intersectorial para el Avance de la Población

Afrocolombiana, Palenquera y Raizal y el CONPES para la igualdad de oportunidades” (Ocampo Zamora y Cuesta Escobar, 2010, p. 592) y, como tal, constituye una iniciativa gubernamental para integrar en el discurso literario nacional los aportes de escritores afrodescendientes. Cabe señalar que, de los 18 volúmenes de la biblioteca, solo esta antología y la novela de Hazel Robinson son escritos en su totalidad por mujeres, lo que reafirma la condición interseccional del problema de la visibilidad y la representación, así como la importancia de reconocer estas voces menos escuchadas para poder trabajar en pro de esa igualdad de oportunidades que se persigue.

**EXPRESIÓN DE LO AFROFEMENINO EN LA *ANTOLOGÍA DE MUJERES*
*POETAS AFROCOLOMBIANAS***

Cuerpo e identidad afrofememina

Una de las líneas transversales que se observa en los poemas es la reivindicación beligerante que hacen las voces poéticas femeninas de la condición racializada de sus cuerpos. Y, con frecuencia, este reclamo tiene que ver con la denominación que reconocen como propia: el adjetivo “negra”. Se lee, por ejemplo, en “Negra soy” de Mary Grueso: “Así que no disimulen / llamándome de color, / diciéndome morena, / porque negra es que soy yo” (Ocampo Zamora y Cuesta Escobar, 2010, p. 158¹); mientras que, en “Soy negra” de Solmery Cásseres, el yo poético afirma: “Ahora me llaman morena / cuando negra soy yo, / negro es Jesucristo y negra / es mi generación” (p. 437); y en “Llámame negra” de Yesenia Escobar: “Soy negra, / ¡a mucho honor! / Café tostado, / rama de canela. // ¡Llámame negra! / Sin más pudor. // ¡Llámame negra! / Que no me apena” (p. 547). En el discurso social ligado a lo afro, nombrar los cuerpos como “negros” es un

¹ Todos los versos citados provienen de esta antología. En adelante, se referencia únicamente el número de la página.

intercambio identitario que abre el debate entre la adscripción (que implica cómo se es clasificado y designado un sujeto) y la autopercepción (la clasificación y designación que el sujeto se da a sí mismo). Dado que el adjetivo condensa el racismo producto del sistema colonial, la palabra se convierte casi en un tabú, y es reemplazada por “moreno”, “de color”, “mulato”, entre otros. En este sentido, resulta dicente el estudio que hace Caro Barrios (2017) en el que preguntó a estudiantes de educación básica y media del departamento del Atlántico si se reconocían en algún grupo afro y cómo preferían ser llamados. Aunque más del 60 % se autorreconocía racializado, con predominancia de la categoría “negro”, la mayoría declara preferir ser llamado “moreno”.

La tensión entre una identidad afroafirmativa y los prejuicios sociales derivados de los sistemas racistas hacen que las voces poéticas reiteren que su condición de mujeres negras no debe implicar “disimulo”, ni “pena”, ni “pudor”. Reapropiar el término “negro” como gesto de resistencia es consonante con el movimiento del negrismo de principios del siglo XX (Oliva, 2020) en una búsqueda por consolidar un lugar de enunciación propio y válido. Este autorreconocimiento, no obstante, genera expresiones ambivalentes, pues se da entre el orgullo y la dignidad de la herencia negroafricana y, al mismo tiempo, los efectos racistas, exclusión y desigualdades que esta condición racializada genera. De esta forma, en poemas como “Negra soy” de Mary Grueso, la voz poética enaltece su origen: “Yo tengo mi raza pura / y de ella orgullosa estoy, / de mis ancestros africanos / y del sonar del tambó. // Yo vengo de una raza que tiene / una historia pa’ contá / que rompiendo sus cadenas / alcanzó la libertá” (p. 158). Pero, en otros, se retratan los señalamientos y precariedades que muchas veces van de la mano con esta condición racializada. En “Orgullo negro” de Emiliana Bernard, por ejemplo, el yo poético afirma su altivez, al mismo tiempo que se reconoce “Mujer negra de palenques, de plantaciones y de socavones” (p. 372). O en “Negra soy” de Sobeida Delgado, cuando el yo poético, luego

de describir los comentarios negativos que recibe por su piel, sus rasgos faciales o su cabello, denuncia cómo la gente, a pesar del odio, “pa’ lavar su ropa, / cocinarles y plancharles; / estar pendiente, / del cuidado y crianza de sus hijos, / buscan siempre, / a una negra como yo” (p. 541).

Este último caso recuerda que si lo femenino está asociado al cuidado, lo femenino racializado, y generalmente precarizado, se relaciona con el cuidado de otros en las labores domésticas y de crianza. El lugar simbólico de la “mammy” o “mami” (Naranja Orovio et al., 2019) refuerza la imagen de una mujer negra dedicada a los oficios del hogar en una casa que no le es propia, dedicada al cuidado de unos hijos que no son los suyos, y determinada por su carácter servil en un hogar de blancos. Como señala Lozano Lerma, “la identidad de las mujeres negras colombianas está definida por el hecho de ser negras, en una sociedad mestiza discriminadora; pobres, en una sociedad de clases; y, mujeres, en una sociedad patriarcal” (2010b, p. 136). Por esto, Carneiro (2005) se pregunta, frente al mito de la mujer frágil, de la reina del hogar o de la musa de los poetas, ¿qué mujer es esa? Y la respuesta es, siempre, una mujer blanca y privilegiada, puesto que las mujeres racializadas y empobrecidas que dedican sus vidas al trabajo precarizado no hacen parte, muchas veces, de esa feminidad hegemónica. Como se evoca en “Lo que sucede en este país” de Julia Guerrero, estas mujeres se levantan todos los días a limpiar, a barrer, a bordar; y son las mismas mujeres obreras a las que se dedica el poema “Feliz día mujeres de la mina” de Sayly Duque, donde estas trabajadoras precarizadas tienen “senos [que] vierten líquido lechoso, amargo, mezcla perfecta: / de pesticidas, cáncer, dolor” (p. 304).

En esta línea de ideas, la exclusión social de las mujeres negras conecta con el tema de la maternidad y de la contradicción entre el cuidado de otros y la atención a los suyos. El poema “Feliz día mujeres de la mina” celebra a aquellas mujeres que “que amamantan sus hijos, ellas mismas, / que su trabajo no admite

cuarentena, / que lavan, que cocinan y acarician la boca de sus hijos / con cucharitas de sopa y sabios cuentos” (p. 305). Estas mujeres no son ya “mamis” sino madres en sentido pleno, y los poemas traen los ecos de las infancias bajo su cuidado, niños y niñas racializados que luchan con su contexto, de manera que en poemas como “Soy negra”, de Solmery Cásseres, una niña se lamenta con su madre porque en el colegio la llaman negra y en “¿Por qué discriminan al negro?”, de Elisa Posada, un niño, que es la voz del poema, presenta la lucha asociada a su color de piel: “Me abro a paso firme en medio de la blancura / del chapetón, en medio de la muchedumbre / que me discrimina / y cuya piel no tiene color” (p. 436). Por su parte, en “Pobre cuna”, también de Posada, se presenta a una “inocente niña / [que] no sabe que en casa / le falta el sustento / comida, la leche y el pan” (p. 95).

Los niños y niñas, presentados en su inocencia, no tienen el carácter combatiente de los adultos y, en ese sentido, las voces poéticas adoptan la postura del cuidado y la protección. Es el caso, por ejemplo, de “El niño negro”, de Paulina Cuero, donde el sujeto femenino que enuncia el poema describe a un niño negro rechazado por la comunidad, la escuela y otros niños, ante lo cual afirma: “Me atreví a tomar su mano / y decirle al oído, / tranquilo, mi pequeño, puedes contar conmigo, / que más que una limosna, yo te daré un abrigo” (p. 534). Algo similar ocurre en “Ojos negros”, de Dionicia Moreno, donde el yo poético presenta al niño “de los pies descalzos, [y] de pantalones rotos” cuyos ojos de inocencia y desparpajo le “roban de los labios una sonrisa / y del alma una tristeza, / porque no veo un brillante futuro / para mis hermosos ojos negros” (p. 357). El desasosiego de las madres frente al futuro de sus hijos lo expresa también la voz poética en “Legado”, de Sayly Duque: “Hija e hijo, os lego un presente inconcluso, / un pasado innominable, / un futuro rodeado de abismos y de niebla” (p. 306).

No obstante, aunque la experiencia de la maternidad de las mujeres racializadas se tematiza con mayor frecuencia desde la

precariedad, en los poemas también se evidencia la experiencia gozosa de la madre protectora, como en “La negra Liceth”, de Clara Guerrero, donde la voz poética presenta a una “chiquilla traviesa que le gustaba bailar y cantar” y cuyo “canto armonioso / le alegraba el alma a su mamá” (p. 296). O en “My muma” de Emiliana Bernard, donde el yo poético recupera el recuerdo de su propia madre como una “mujer valiente, hermosa y jovial” y afirma: “he multiplicado tu fuerza de lucha y tu bondad. / Madre querida, aquí estás adentro y fuera de mí. / Mujer negra, corajuda, dulce y vehemente” (p. 370). En este sentido, la maternidad, como dimensión asociada a lo femenino, no queda libre de contradicciones. Está vinculada al gozo y a la memoria individual de la infancia, por ejemplo, en “Recuerdos” de María Popov: “Los recuerdos llegaron a la boca / de mi madre; / ella transparente, / terca, / confundía a sus hijos con las garzas / que eran negras” (p. 460); pero también a la precariedad, como en “Pobreza negra” de Mary Grueso: “El negro no tiene compota / ni tetero pa’ chupá (...). / La mamá no tiene leche / porque en ayunas está / pero le bajará gota a gota / la sangre’ e la mamá” (p. 167). Y, al mismo tiempo, a las imposiciones y condicionamientos resultantes del rol de madre, como lo presenta el yo poético de “Agonía lumbalú”, de Ma. Teresa Ramírez, al afirmar: “Estoy presa en una cárcel (...) / Yo misma la construí en cada parto alumbrando (...) / Estoy presa en esa cárcel, / dulce y terrible a la vez / en la cárcel de ser madre...” (p. 137); o, en el mismo sentido, cuando la voz lírica de “Mujer batalla”, de Yvonne Truque, describe a una mujer “con su vientre inflado como un mundo” y a quien ve “correr las calles / con la rabia albergada en sus entrañas / rompiendo Silencio-Ataduras, / Institución-Hogar” (p. 258).

Así, el cuerpo de las mujeres negras es presentado en los poemas desde la enunciación de una identidad racial que se afirma en un contexto de racismo y desigualdad, igual que en su condición de madres cuidadoras de hijos propios y ajenos, lo que pone en evidencia muchas veces su precariedad. Además, en tercer lugar,

las voces poéticas reivindicadas como mujeres negras también hablan de su carácter de cuerpos deseantes. Con ello confrontan todo el espectro del estereotipo que las representa como la “mami” servil, la madre que resiste o con la figura hipersexualizada sin agencia propia (Naranjo Orovio et al., 2019). En la poesía negrista era habitual la representación de la mujer racializada a partir de imágenes de partes de su cuerpo, como sus caderas, sus senos o su contoneo, pero que no las presentaba como sujetos de deseo, sino objetos de provocación permanente y silencioso (Albada-Jelgersma, 1997). Si bien en algunos de los poemas de la antología persisten algunas de esas representaciones, como en “Island beauty” de Herminia Macariz, o “Afroamericana”, de Sobeida Delgado, es notable la construcción de voces poéticas femeninas y racializadas que hablan en primera persona de un deseo del que ellas son agentes y que expresan con libertad.

Este es el caso de “Tierra”, de Edelma Zapata, donde las imágenes eróticas evocadas por la voz lírica sirven de alegoría para el paisaje:

Coqueteas conmigo en las alas del viento, / en esta brisa loca
que enreda mi falda / desde la cintura hasta mis tiernas bragas
(...) / Lentos amaneceres retrasan tu luz / propicios al rito y al
amor. / Ondeante movimiento de unas caderas negras. (p. 242).

Por su parte, la voz poética de “Cuerpo erótico”, de Ana Mina, describe su encuentro con otro cuerpo que se mantiene silencioso, al punto en que no se precisa su género, mientras el yo poético femenino focaliza las sensaciones: “La tibieza de tu piel color canela / sacude la sutileza silvestre de mi vientre, / se estremece el cortejo de mis labios / libando el polvillo de las flores” (p. 187). Y, en “Solo carnes”, de María Popov, la voz poética recurre a imágenes gastronómicas para describir un encuentro sexual donde ella es el sujeto principal de la acción:

Oreganosa sobre tu carne insulsa,
voy aliñando tus pasiones,
salsa para las piernas,
y danza pimienta para mis nalgas. (...)
Y sigo aliñando mi carne negra, sobre
tu carne blanca. (...)
Estoy condimentándote la libido,
cuando despierte, arderá la sangre
en nuestros vientres. (...)
Bicarbonato de negra para la cama
y dos manojitos de cimarrón molido,
molido.

No te pongas malicioso,
y
préndeme el horno,
las carnes están listas. (pp. 458-59)

El tono antilírico de este texto se replica en otros poemas en los que la voz que habla de su deseo en ocasiones lo trivializa e ironiza, lo que favorece un estilo más cercano a la poesía conversacional, popular en la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, por ejemplo, el poema “Turrón de chocolate”, de Nena Cantillo, presenta a una voz poética que tiene un diálogo imaginario con el poeta colombiano Raúl Gómez Jattin a propósito de su frase “como hierba fui y no me fumaron”, tomada de Pessoa quien la enunció en términos de “como hierba fui y no me arrancaron”. El sujeto poético, que se presenta como “la empleadita de BlockBuster, / la meserita de discoteca, la secretaria del corrupto, la impuntual, la madre soltera” (p. 562), reformula la sentencia y dice “chocolate fui y no me comieron (mentiría)...”. O, por ejemplo, “Princesa retorcida”, también de Cantillo, donde el yo poético le habla a un interlocutor masculino anónimo a quien le exhorta a no idealizarla pues ella es un animal peligroso para los hombres: “Ofrezco a los halagos de los lobos / mi falo invisible y erecto apuntando hacia ellos. / No es una sonrisa mi amor, / tengo delirio de hiena”. Se declara estafadora de incautos, “vendiénsoles

un romántico sueño virtual, / (...) [por el] que terminan soñando noches apasionadas / con una cándida muñequita mulata y frágil” (p. 562). Estas voces son las de mujeres ciudadinas que salen del paradigma del amor romántico y de la ingenua y silenciosa mujer negra, lo que les permite reconocerse como agentes de su cuerpo, su deseo y, en ese marco, enunciar su complejidad emocional.

Memoria cultural afrodescendiente y hermandad mestiza

Otra línea que conecta los poemas de la antología es el vínculo de los cuerpos femeninos marcados racialmente con una historia y una memoria afrodescendiente. Por ejemplo, el yo poético de “Naufragio de tambores”, de Mary Grueso, afirma: “En mi sangre de mujer negra / hay tambores que sollozan / con rumor de litorales (...). // Son tambores navegantes / desde los estuarios de África / que navegan en la orilla oscura de mi sangre” (p. 161). Y en “Canto mágico”, de Ma. Teresa Ramírez, el sujeto lírico expresa: “Del África vengo, / nieta del muntú, / del África soy: flor en el exilio” (p. 165). África se evoca con frecuencia como parte de la memoria individual y colectiva que se recupera en los versos; las voces poéticas se reconocen herederas de quienes fueron forzados a atravesar el océano en la trata esclavista y desde allí se recuperan un conjunto de referencias asociadas al continente africano (Lozano Lerma, 2010a). Por ejemplo, en “Canto mágico” se menciona el bantú (grupo de lenguas), los luba y los nuba (etnias), los orishas y el muntú (esfera religiosa).

África se convierte en una suerte de *locus amoenus* vinculado al origen irrecuperable que resulta idealizado en la evocación del pasado. África se presenta como una madre “distante y latente” (“Afrodescendencia” de Lucrecia Panchano, p. 107), que “llora a sus hijos extraviados. / Hijos de sus entrañas cruelmente desgajados / sin haberle dado tiempo a amamantarlos” (“Al cauce del río Atrato” de Laura Valencia, p. 197). La pérdida de la madre se conecta con la identidad afrodescendiente en tensión, pues “ya no somos Nabumba, / Umbanda ni Ilele. / Ahora somos López /

González / y Pérez.” (“África mía” de Jenny de la Torre, p. 279-80), y la idea del retorno resulta una “melódica trova del regreso hacia una patria / que solo está en sus pensamientos” (“Al cauce del río Atrato”, p. 197).

África queda, entonces, “perdida en el infinito, / [pero] viva en la mente / de todos los que la conocieron / como un recuerdo bendito” (“África, flor negra” de Solmery Cásseres, p. 439). Un recuerdo que no es individual, sino que constituye un horizonte remoto de sentido colectivo que resuena en los cuerpos portadores de una historia común:

3.

La arena negra
se escondió en tu piel mulata,
sonaba húmeda bajo tus poros
como campanillas bajo el agua.
Eras un tintinear de ecos remotos,
una erupción de historias blancas y piratas,
ritmos bellamente salvajes
se fugaban de tu esencia.

Eras un son africano
que intentaba huir de la América. (p. 390)

El vínculo con África implica, de la mano con la evocación abstracta del origen, la recuperación de la historia y trauma colectivo de la trata esclavista, una experiencia concreta de la memoria heredada que es un tópico recurrente en los poemas. Por ejemplo, en “La rebelión”, de Clara Guerrero, el yo poético narra: “Atados de pies y manos llegaron / mis abuelos en los barcos negreros. / En los puertos esclavizados, / vendidos en subasta / como una prenda sin valor” (pp. 293-94). La deshumanización a la que fueron sometidos los hombres, mujeres y niños esclavizados es recuperada en el presente del poema cuando se convoca en los versos las pieles marcadas por el hierro (“Carimba” de Lucrecia Panchano); las cadenas que ataban sus pies y manos, los cuerpos

maltratados y las mujeres violadas (“El clamor africano” de Sobeida Delgado); los látigos y las lágrimas por los golpes y el desarraigo (“En aguas del Caribe” de Muris Cueto).

Los cuerpos violentados por la trata se entrecruzan en la idea del ancestro esclavizado que es recuperado por las voces poéticas, en un presente en el que se sufre por la memoria dolorosa y, al mismo tiempo, se celebra la libertad y la resistencia. Así, la experiencia de la esclavización se matiza con la experiencia de la supervivencia y el regocijo de la vida. Por ejemplo, en “Siempre presentes”, de Lorena Torres, el yo poético manifiesta: “Quisieron borrar nuestras huellas, / quisieron silenciar nuestras voces, / pero el cuerpo, cansado, desnudo / y maltratado por el látigo... ¡volvió a levantarse!” (pp. 427-28). En el mismo sentido, dice “Sangre de libertad”, de Paulina Cuero:

Te aprisionaron cadenas
pero tu fortaleza las rompió,
aunque te hicieron esclavo,
tus sueños fueron libres,
tu lucha los hizo crecer. (...)

Tu lamento se volvió música
que la lluvia y el viento envolvieron en su manto,
fecundando el suelo donde pisa,
la mujer que amamanta con su pecho
al hijo que parió libre. (p. 533)

No pasa desapercibido el hecho de que la madre que da a luz a hijos libres en estos versos puede ser la misma que en otros poemas se lamenta por la estructura racista que los acoge o la guerra que los mata, de manera que se refuerza la ambivalencia mencionada en la experiencia identitaria afro entre el orgullo y la alegría de la resistencia y, por otro lado, el dolor, histórico y presente, de la exclusión. A partir de esta dinámica, en los poemas se condensa un llamado al encuentro comunitario detonado desde esta memoria que hace parte de las culturas latinoamericanas, in-

dependientemente de que la filiación afro sea directa y reconocida por los sujetos. Es explícito el hecho de que, más allá del color de la piel, todos “llevamos la marca indignante del vasallaje”, como lo dice el poema “Carimba”, de Lucrecia Panchano, a lo que agrega que “aunque hoy presentamos diferentes matices, / somos supervivientes de infame coloniaje” (p. 108). La idea de una hermandad mestiza desde la precariedad y la supervivencia a un sistema colonial implica que, más allá de la cuestión étnico-racial, las voces poéticas tejen un relato nacional a partir de la afrodescendencia como una memoria y una experiencia que nos toca a todos y todas en tanto que herederos de esta historia. En este sentido, “Adiós Chambacú”, de Solmery Cásseres, señala cómo en la ciudad colonial de Cartagena “corrió la sangre de indios, / negros, mestizos, zambos y mulatos” (p. 438), sin distinción, de manera que estas muertes sirven de vínculo identitario de todos en el territorio nacional.

De allí que poemas como “Cicatrices viejas, promesas nuevas”, de Edelma Zapata, convoquen a sujetos de diversas identidades étnicas y raciales a reunirse en “Afroamérica”, una idea que resuena con la Amefricanidad de Leila González (Curiel, 2007), de modo que el yo poético interpela a un interlocutor ideal diciendo: “No te conozco, tampoco me conoces. / Si [sic], tu piel es opuesta a la mía, / en la diferencia el encuentro” (p. 248). Algo similar ocurre en “Arco iris”, de Dionicia Moreno, cuando la voz lírica presenta la idea de una negritud que sobrepasa las características de la piel:

Estaba pensando...
si acaso los negros
más puros tendrían que ser:
¡negros! ¡Muy negros de piel! (...)
Hay negros dulces,
negros, muy negros,
pero no de piel.
Hay negros rosados,
amarillos, blancos,
canela y café. (...)

¡Ay, de aquel!...
Que se atreva a insinuar
que estos no son negros
porque les cambiaron
la piel. (p. 358)

Esta hermandad mestiza tiene, en otros poemas, matices de sororidad, de manera que se hace un llamado colectivo a las mujeres que han sufrido históricamente opresiones interseccionales. Por ejemplo, en “Negra”, de Dionicia Moreno, la voz poética describe a una mujer empobrecida y vestida de harapos, quien suponemos por el título que se trata de una mujer negra; no obstante, los versos que cierran el poema exhortan: “Huye india, / huye blanca, / huye, húyele Negra, / húyele al esclavista / español” (p. 355). Con esto, la voz poética hace visible que, además de la cuestión étnico-racial que genera exclusión, las mujeres como colectivo han sufrido maltrato y desigualdad en un sistema de opresión androcéntrico. En este mismo sentido, la voz poética del poema “Negra, negra soy”, de Emiliana Bernard, se refiere a su condición mestiza y señala: “Toda la vida me dijeron que tenía sangre / inglesa, apellidos de puritanas y una cultura especial” (p. 368). Aquí se retrata la idea “colorista” de cierta superioridad resultado de una piel más clara producto del mestizaje, algo frecuente en la construcción identitaria nacional (Wade, 2020). Ante esta identidad adscrita por la comunidad, el sujeto poético se desmarca en un gesto de hermandad con “otras mujeres como [ella]” y afirma no querer vivir “una segunda esclavitud”. Por ello se reconoce como “negra universal”, una identidad que parece acoger a otras mujeres afrodescendientes en un vínculo comprendido más allá del color de la piel y que consolida la idea de una hermandad mestiza.

CONCLUSIONES

La *Antología de mujeres poetas afrocolombianas* permite, en su heterogeneidad, trazar unas líneas de sentido frente a las maneras en que se expresa la identidad afrofemenina en la poesía colombiana

del siglo XX. Las voces poéticas en primera persona tematizan su experiencia en tanto mujeres racializadas de herencia negro-africana y, más allá de rasgos específicos de fenotipia, se declaran negras y, en cuanto tales, confrontan estereotipos sociales que las determinan como “mamis”, como matriarcas o como objetos de deseo. Los sujetos poéticos se desmarcan de estos esquemas en la medida en que asumen y agencian una voz que, en el sistema social, ha sido borrada y expresan libremente su complejidad identitaria en tanto que mujeres que experimentan inconformidad, gozo, deseo y beligerancia.

Al mismo tiempo, estas voces poéticas construyen la filiación afrodescendiente al recuperar una memoria colectiva ligada a la trata esclavista y a África como origen cultural. Un vínculo que llega a los poemas con ecos distantes del paisaje o las prácticas y costumbres originarios, desdibujados en el tiempo e irrecuperables en el pasado abstracto; y, a la vez, con imágenes cercanas y familiares del ancestro. Esta herencia está determinada por la dimensión racial desde que se trata de una conexión con los antepasados negroafricanos, pero no se limita a ella, pues el mestizaje propio del entorno nacional es reconocido por las voces poéticas y difumina las fronteras de lo negro, así como las linealidades genealógicas de una cultura propia. Por esta razón, la afirmación de una identidad afro se extiende en los poemas a una invitación de hermandad y sororidad, lo que contribuye a la construcción de un relato nacional, e incluso latinoamericano, que promueve la igualdad, desde el reconocimiento de las opresiones y violencias que son transversales a los sujetos en el contexto, así como la diversidad, a partir del reconocimiento de las costumbres de orígenes múltiples de estos sujetos.

El abordaje de esta antología, poco visible en el campo académico, contribuye a la discusión en torno a la construcción de los cánones y la complejidad de las representaciones de las identidades en la literatura, toda vez que la *Biblioteca de literatura afrocolombiana* tiene como propósito visibilizar los aportes de

autores afrodescendientes a la literatura nacional. Al hacerlo, inevitablemente allana el panorama desde voces predominantemente masculinas, algunas incluso ya consagradas por la tradición. Esto deja por fuera voces menos representadas, como puede ser el caso de las mujeres o la población *queer*, así como voces cuyo lugar de enunciación está determinado por su condición de migrantes, internos y externos. Como señalan Naranjo Orovio et al., estos sujetos contemporáneos construyen la experiencia afro como una vivencia *in-between*. Se trata de:

La creación de comunidades transmigratorias que a través de redes personales y familiares, así como culturales y artísticas, mantienen sus referencias a y relaciones con los países de su origen o los de sus padres y abuelos (...) [y que tienen] una prolífica producción artística que van más allá de la tradicional búsqueda de identidades nacionales y/o territoriales. (2019, p. 309)

En síntesis, la reflexión evidencia que la experiencia identitaria, en este caso en torno a lo afro y lo femenino, no puede acotarse de manera definitiva. En este sentido, más bien, resulta productivo en cualquiera de estas propuestas determinar los modos, matices y tematizaciones que adoptan y proponen dichas voces literarias. En esta línea, el abordaje de la antología permite acercarse al espectro de la expresión de lo afrofemenino en la poesía colombiana, algo que, justamente, aporta a la comprensión de las identidades complejas en sus contextos. Esto sirve de base para otras investigaciones que pueden, entre otras cosas, profundizar en la obra de las autoras allí incluidas; trazar líneas de sentido con otras expresiones similares en ejercicios de literatura comparada; o determinar cómo puede el corpus ser incluido en propuestas pedagógicas en torno a la literatura, con el fin de diversificar y complejizar la comprensión de la construcción de las identidades nacionales.

REFERENCIAS

- Albada-Jelgersma, J. E. (1997). La función del deseo por la mujer afroantillana en cuatro poemas de Luis Palés Matos, *Hispanic Journal*, 18(2), 357–372. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/44284533>
- Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible* H. H. García (Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bonilla D. (2009). Las comunidades negras en Colombia: entre la diversidad cultural, la diferencia racial y los derechos diferenciados. *Criterio Jurídico* 9(1), pp. 9-37. Recuperado de: <https://revistas.javerianacali.edu.co/index.php/criteriojuridico/article/view/935/790>
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. E. Martínez Pérez (Trad.). Madrid: Akal.
- Carneiro, S. (2005). Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone* 24(2), 21-26. Recuperado de: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/54755>
- Caro Barrios, L. M. (2017). La identidad y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en el departamento del Atlántico y Barranquilla. En A. Aguilar Caro, A. Orozco Idárraga y M. Jiménez Reyes (comps.). *Educación, Desarrollo y Representaciones Sociales: Estudios interdisciplinarios del Caribe* (pp. 99-128). Barranquilla: Ediciones Universidad Simón Bolívar. Recuperado el 16 de febrero del 2023. <http://hdl.handle.net/20.500.12442/2203>
- Corte Constitucional [CC] (2013, 25 de abril). Sentencia C-253/13 (Colombia). <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2013/C-253-13.htm>
- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “mujeres”. En M. L. Femenias (comp.). *Perfiles del feminismo iberoamericano* (vol.3, pp. 242-255). Buenos Aires: Catálogos.
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales*, (4), 41-61. Recuperado de: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/53/5312003/>

- Departamento Nacional de Planeación. (2004, 20 de septiembre). *Documento CONPES 3310. Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana*. DNP. Recuperado el 16 de febrero del 2023. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Territorial/DOCUMENTO%20CONPES%203310.pdf>
- George, R. M. (2006). Feminists theorize colonial/postcolonial. En E. Rooney (ed), *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory* (pp. 211-231). New York: Cambridge University Press.
- Guardia Hernández, A. M., Torres Salazar, C. P. (2020). Lenguaje poético e identidad negra: dos representaciones de la herencia africana en la poesía colombiana de los años 40. *Poligramas*, (51), 172-198. <https://doi.org/10.25100/poligramas.v0i51.10894>
- Haney-López I. F. (2004). The Social Construction of Race. En J. Rivkin y M. Ryan (eds.) *Literary Theory: An Anthology* (pp. 964-974). Oxford: Blackwell Publishing.
- Hill Collins, P. & Bilge, S. (2019). *Interseccionalidad*. R. Filella (Trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Ley 70, 1993, Diario Oficial [D.O.] 41.013, agosto 31, 1993.
- Losonczy, A. M. (1999). Memorias e identidad: los negros-colombianos del Chocó. En J. Camacho y E. Restrepo (eds.). *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (pp. 13-24). Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología.
- Lozano Lerma, B. R. (2010a). 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. *Revista La manzana de la discordia*, 5(2), 7-24. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v5i2.1516>
- Lozano Lerma, B. R. (2010b). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia. Temas de nuestra América. *Revista de Estudios Latinoamericanos* 26(49), 135-158. Recuperado de: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/3720>
- Naranjo Orovio, C., González-Ripoll Navarro, M. D., Ruiz del Árbol Moro, M. (eds.). (2019.) *El Caribe: origen del mundo moderno*. Aran-

- juez: Ediciones Doce calles. Recuperado el 16 de febrero del 2023. https://docecalles.com/wp-content/uploads/2020/03/EI_Caribe_Origen_del_mundo_moderno.pdf
- Ocampo Zamora A. y Cuesta Escobar G. (comp.). (2010). *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Bogotá. Ministerio de Cultura. Recuperado el 16 de febrero del 2023. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll7/id/15/>
- Oliva, M. E. (2020). Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano. *Revista CS*, 30, 47-72. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3515>
- Restrepo, E. (1999). Territorios e identidades híbridas. En J. Camacho y E. Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (pp. 221-244). Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología.
- Restrepo, E. (2021). ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro*, 1(1), pp. 5-32. <https://doi.org/10.32997/pa-2021-3541>
- Segarra, M. (2000). Feminismo y crítica postcolonial. En M. Segarra y À. Carabí (eds.), *Feminismo y crítica literaria* (pp. 71-141). Barcelona: Icaria Editorial
- Spivak G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius* 3(6), 175-235. Recuperado de <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv03n06t01>
- UNESCO (2001). *Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia*. Recuperado el 16 de febrero del 2023. https://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf
- Wade, P. (2020). Colombia: The Meaning and Measuring of Mixedness. En Z. Rocha y P. Aspinall (eds). *The Palgrave International Handbook of Mixed Racial and Ethnic Classification* (pp. 195-207). Cham: Palgrave Macmillan Ltd.
- Wade, P. (2022). El concepto de raza y la lucha contra el racismo. *Estudios sociológicos* 40(especial), 163-192. <http://dx.doi.org/10.24201/es.2022v40nne.2071>

Weedon, C. (2007). Postcolonial feminist criticism. En G. Plain y S. Sellers (eds.), *A History of Feminist Literary Criticism* (pp. 282-300). Cambridge: Cambridge University Press.