



UNIVERSIDAD DE OVIEDO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN GÉNERO Y DIVERSIDAD

TESIS DOCTORAL

Título:

**CORPOR(RE)ALIDADES AFRO-CUBANAS.
DIÁSPORA Y EXPERIENCIAS TRANSNACIONALES**

AUTORA: Gloria A. Caballero Roca

DIRIGIDA POR:

Dra. Isabel Carrera Suárez y Dra. Emilia María Durán Almarza

Oviedo, 2020



RESUMEN DEL CONTENIDO DE TESIS DOCTORAL

1.- Título de la Tesis	
Español/Otro Idioma: Corpor(re)alidades afrocubanas. Diáspora y experiencias transnacionales	Inglés: Afro-Cuban CorpoRealities: Diaspora and Transnational Experiences.
2.- Autora	
Nombre: GLORIA ALICIA CABALLERO ROCA	DNI/Pasaporte/NIE:
Programa de Doctorado: Género y Diversidad	
Órgano responsable: CIP, Vicerrectorado de Investigación	

RESUMEN (en español)

Esta tesis es un estudio (auto)etnográfico de las experiencias racializadas de personas afrodescendientes en la ciudades de La Habana (Cuba) y Oviedo (España). La investigación se basa en el análisis discursivo de las historias de vida de un grupo de mujeres y hombres afrocubanos de mediana edad, desde una perspectiva de género y post-colonial. El aparato teórico combina aportaciones recientes de los estudios urbanos, de las emociones y de los feminismos post- y descoloniales. El enfoque metodológico se complementa con la exploración auto-etnográfica de la investigadora, que comparte con el grupo de participantes experiencias racializadas tanto en Cuba como en España. Con estas herramientas, la tesis explora y teoriza las corpo(re)alidades afrocubanas contemporáneas en un marco comparativo y transnacional, arrojando luz sobre los procesos de racialización y las estrategias de resiliencia de las comunidades afrodescendientes en Cuba y en España.

RESUMEN (en Inglés)

This thesis is an (auto)ethnographic study of the racialized experiences of Afro descendants in Havana (Cuba) and Oviedo (Spain). This research is based on the discursive analysis of the personal narratives (life stories) of a group of middle-age Afro-Cuban women and men, from gender and post-colonial perspective. The theoretical background draws from post-colonial urban studies, affect studies and post-and decolonial feminist frameworks. The methodological approach includes the auto-ethnographic exploration of the researchers, who shares with research participants racialized experiences both in Cuba and in Spain. With these tools, this dissertation explores and theorizes contemporary Afro-Cuban corpoRealities from a comparative and transnational perspective, throwing light on processes of racialization and resilience strategies in Afro-diasporic communities in Cuba and Spain.

SRA PRESIDENTA DE LA COMISIÓN ACADÉMICA DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN GÉNERO Y DIVERSIDAD

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. ¿DE DÓNDE ERES? EXPERIENCIAS AFRO-DIASPÓRICAS EN CUBA Y EN ESPAÑA.....	11
1.1 AFRODESCENDIENTES EN CUBA	11
1.2 AFRODESCENDIENTES EN ESPAÑA	25
CAPÍTULO 2. CORPOR(RE)ALIDADES: ESPACIOS, CUERPOS Y EMOCIONES	29
2.1 CIUDADES POST-COLONIALES Y ESPACIOS RACIALIZADOS	29
2.2. DERMO-SERES: CUERPOS Y EMOCIONES.....	30
2.3 ESTRATEGIAS DE RESILIENCIA	48
CAPÍTULO 3. METODOLOGÍAS DESCOLONIALES Y EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS.....	52
3.1 CONTRA-NARRATIVAS AFRO-DIASPÓRICAS: LA AUTOETNOGRAFÍA COMO HERRAMIENTA DESCOLONIAL.....	52
3.2 NARRANDO LA EXPERIENCIA AFRO-CUBANA: HISTORIAS DE VIDA EN CUBA Y ESPAÑA	57
3.2.1 Diseño metodológico y selección de participantes.....	57
3.2.2 Cuestiones éticas.....	58
3.2.3 Las entrevistas	59

CAPÍTULO 4. CORPOR(RE)ALIDADES AFRO-CUBANAS	61
4.1 LA CIUDAD POST-COLONIAL COMO ESPACIO RACIALIZADO	61
4.1.1 La Habana Vieja	61
4.1.2 El Diezmo	69
4.1.3 La Jata y “El pequeño Miami”	73
4.1.4: El Vedado	75
4.2 “COMPÓRTATE COMO UNA NEGRA DECENTE”. CUERPOS FUERA DE LUGAR	77
4.3 ENTORNOS LABORALES	93
4.4 PELO MALO. CONTRA-NARRATIVAS DE LA BELLEZA AFRO-CUBANA	103
CAPÍTULO 5. CORPOR(RE)ALIDAD SITUADA Y EXPERIENCIAS	
TRANSNACIONALES	112
5.1 CORPOR(RE)ALIDAD SITUADA. “NO TE MIRES EN MI ESPEJO”	112
5.2 LA HABANA VIEJA COMO ESPACIO POSTCOLONIAL Y RACIALIZADO	116
5.2.1 La purga	119
5.3 CORPOR(RE)ALIDAD Y EXPERIENCIA TRANSNACIONAL.....	121
5.3.1 Oviedo como espacio racial. “¿Será porque me expuse?”	121
5.3.2. De congreso en Salamanca	124
5.3.3 Look at that, a fucking Nigger! ¡Una negra, carajo!	126
5.4 CORPOR(RE)ALIDADES Y ESTRATEGIAS DE RESILIENCIA	128
5.4.1 La escritura	128
5.4.2 El arte como sanación.....	129
CONCLUSIONES	134
BIBLIOGRAFÍA	138
ANEXOS.....	153

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Con los años y la experiencia de treinta años vividos en mi país, Cuba, aprendí qué era vivir como mujer negra. Fue un proceso largo. En Cuba no se habla del racismo. Tal vez más expuesta a estas experiencias por vivir con mi madre y mis hermanos sin, como se dice allá “un hombre que represente” a la familia. Tal vez ese escudo psicológico que ampara, por lo menos a la vista, un tipo de orfandad y que deja a la vista, al descubierto, las vulnerabilidades, las soledades, las faltas, y las ausencias de lo que se espera de una sagrada familia. Una familia abierta por el flanco y disfuncional para muchos. De fácil entrada. Recapacitando luego de tantos años con la mente en la discriminación racial, me he dado cuenta, así de repente, ahora, mientras reflexiono sobre mi niñez, que no era discriminada necesariamente, tal vez, por ser negra, sino por ser fea. Era lo que en realidad no había podido ver. Era la constante de la fealdad de las negras. Recuerdo oír muchas veces: “uso gafas de sol todo el día para a las blancas verlas mulata, a las mulatas negras y a las negras ni verlas”. Era la asociación a lo feo. Creo que no había hecho la correlación entre lo negro y lo feo, la fealdad que se obvia. Se decía mucho que afeábamos el ornato público. Y era un chiste. Risible. Algo que se suponía diera risa, amenizara conversaciones, y más entre los hombres. Lo solía oír mucho y por mucho tiempo. Estas cosas no eran tema de conversación en casa. Eran parte de y con lo que se vivía; se pasaba por de lado de estas frases; se evitaba acercarse a ellas con la cabeza gacha. Al menos yo. Recuerdo. Mucho jugábamos dentro del edificio, como para protegernos no solo de los carros, de la calle, de la preocupación que podríamos causarle a nuestra madre. La calle era para mis hermanos: el parque del pre José Martí frente a la casa, el parque de los gatos, el capitolio, las chivichanas, los patines en los soportales del antiguo Centro Gallego o los de la Manzana de Gómez.

Nosotras, mi hermana y yo, jugábamos en las escaleras del edificio, saltando escalones de dos en dos o de tres en tres; jugando a los yaquis, a las postalitas, con otras niñas dentro del edificio. Nuestro edificio, el antiguo Hotel Montserrat 401, era nuestro queso gruyer. El que conocíamos con los ojos cerrados, cuando se iba la luz, cuando corríamos para llegar a tiempo a la escuela, cuando nos escondíamos para sorprender al que nos buscaba en el juego de los escondidos, pero siempre con el susto a piel, a flor de piel. Solíamos avisar que saldríamos, que llegábamos a la base, que estábamos cerca, ahí, para no asustar, para no hacer gritar, para no..., por nuestros rostros sudados y lustrosos. Para no dar miedo, no inspirar sustos, no hacer gritar al que sorprendiéramos, porque seríamos casi bestias acorralando al cazador. Éramos, y

por casi quince años, las únicas niñas negras del edificio, mi hermana y yo. No. No sabía que era por negras que nos tenían miedo o que inspirábamos risa, sino por lo feas que éramos. Porque la fealdad era negra por antonomasia. No lo sabía entonces. Siempre me embargaba un complejo de inferioridad, vergüenza, incluso miedo de mí misma. Una especie de negación de mí misma por el terror que causaba y por ende, un temor que se transformó en miedo a mirarme, verme en el espejo, donde sólo la sombra de mí valía para hacerme una idea de mí misma. Gracias al sol caribeño, podía verme todos los días en la sombra de las calles, o en los reflejos rápidos, fugaces de las vidrieras o escaparates de las tiendas, movedizas y escurridizas, fugaces y resbaladizas ideas de mí misma. Casi por diez años. Sin saber de mí por miedo a mí misma. Por lo que inspiraba, por lo que emitía de mí hacia afuera. Era lo que aprendí a internalizar. Tenemos que vigilar y corregir, esconder y reconsiderar, lo que en realidad nuestros cuerpos y nuestras mentes son.

Estas experiencias son estresantes, desmoralizadoras, tristes, abrumadoramente deprimentes, y nuestra auto-estima paga un alto precio. Se paga un alto precio dado que se está en constante espera, al acecho de quién mira, quién te mira, cómo te mira. Te cuestionas qué te pones, siempre te ves mal, haces oídos al mínimo sin sentido y magnificas sin saber las nimiedades en tu contra. En ocasiones me preguntaba si salir, si no salir, si pasar por una calle o por la otra, precisamente por haber sufrido experiencias idénticas a las de mis amigas cuando era pequeña. Me tenía que diseñar un mapa mental sobre la ciudad y saber en qué momento del día estaban en la calle las personas que gritaban, cuál sería la mejor forma de ignorar los gritos, cuánto tiempo me demoraría si iba por un barrio o por el otro para poder llegar a la bodega, que estaba solamente a media cuadra de mi casa en La Habana Vieja. Pero estas cosas no las decimos en casa. No las hablamos. Las tomamos como las aventuras a las que una se acostumbra, como algo normal, natural, por lo que tienes que pasar y lo haces sola, sin quejarte. En casa los problemas son más grandes.

Mi aproximación a la auto-etnografía surge como una búsqueda de un espacio de paz espiritual, psicológica y reconciliatorio conmigo misma y mi pasado heredado. Mi cuerpo, mi piel, mi fisonomía han sido más visibles que mi voz, mis ideas, mis sueños contados. El silencio y la desesperación de dar un paso más hacia mí, constantemente, dentro del mundo en que he vivido, convoca infatigablemente, como construcción de castillos más cerrados, vedados rodeados por dragones y salamandras en pozos, un aislamiento en geografías heredadas a la fecha no conciliadas con los ojos de occidente cuya mirada se empeña en retar y cuestionar quién soy. Dedicada por varios años a enfrentarme al espejo deformado ante al que me

encuentro, ahora, con miedo, pero con fuerza, decido mirarle a los ojos, ver el vacío oscuro en el que me hundo y llorar, viéndome derramar desde mis entrañas signos interrogatorios, de admiración, arrobos, paréntesis, barras diagonales, asteriscos, comillas, alfas, infinitos, repetidos y repeticiones, porcentos, puntos y comas, comillas, guiones. Me deshago desembocando en la boca del espejo que me traga al final y lo miro con ojos sangrantes de venas reventadas en llantos ancestrales, submarinos, lacerados, rodeada de caracoles, flores blancas, humo de tabaco, oraciones, rezos, llantos, risas, cristales, plumas de loros, cabezas de chivos cuyas entrañas me aclaran la vista; piedras poderosas, barcos negreros, negros, negras, blancos, blancas, viejos, niñas, mujeres, hombres, todo podrido porque así estoy por dentro: herrumbrada, oxidada, petrificada, fosilizada. Y aunque no parezca, esa oxidación lleva dentro de sí la alquimia del crecimiento mineral, de nueva vida que deshace la historia misma que encierra su decadencia. En esas profundidades de mis entrañas marinas, yazgo sola medio siglo dentro de mí. Los saltos fuera del espejo han sido intentos constantes, frustrantes, pero el espíritu de salir, luchar y reforzar la solidez de mi mente que me domina, me comanda y desespera, tranquiliza y derriba, es tenaz. En una lucha desesperada, no obstante, en inquebrantable calma conciliatoria con ella, con la mente, y busco en la historia, en las cartas viejas, fotos rotas, de vivos, de muertos, rostros todos de todas y de todos, de todo, busco en silencio, aullando, una pista, una guía, esperando que Ariadna, con su ovillo, logre sacarme del laberinto de soledades solitarias y balbuceantes sobre mi espalda puestas e impuestas, geografías físicas y psicológicas, construidas, trazadas.

Como alegoría de la decadencia, bajo hacia los recónditos huecos pegajosos de la húmeda, la apolillada Historia, esa que se calla y que se traga, se envuelve en paños con arañas, hormigas bravas, escorpiones; se sella con sellos de parafina bien derretida, gruesa, apretada, roja, brillante. Historia ésa que se encierra en cajas mohosas para inspirar terror, repugnancia, escalofriantes repulsas y olvidarla, borrarla y aborrecerla, espantarla, quemarla, no vivirla nunca. No habitarla nunca. Ahí, en las fauces carcomidas de la Historia, me hallé una vez ante décadas de fotos, escritos, revistas, charlas y conferencias, con las manos y los ojos desamparados, impotentes, una vez más aislada, a-isla-da, ínsula-rizada, con terror de mí misma, de lo que he aceptado ser. ¿O tal vez ya era así? ¿Cómo llegué a escoger ese camino? ¿Por dónde comenzó todo? ¿Cuándo? ¿Qué me hizo despertar y reconciliarme con la idea de mujer, negra, santiaguera, palestina en La Habana? ¿Quién me dio las rutas para los caminos, los destinos, los derroteros? ¿En qué momento me rendí al hecho de saberme “otra”? ¿Qué hice para reconocerlo? O más bien: ¿qué palabras, gestos, espacios, caminos, figuras, qué arte, qué

revistas, qué visión, qué sueño, convino en que fuese una voz pasiva, receptáculo, depósito, repositorio, cuenco, cuenca, apertura, pozo, para simplemente ser hecha, dicha, coloreada, sexificada, certificada, conducida? ¿Por dónde comenzar la despedazadora desandadura deconstructora para reconstruir, y no en solitario sino en solidario, mi yotredad? ¿Quién más está ahí? ¿Por dónde llegar?

Y oigo voces. Dentro de burbujas que se van rompiendo, o se unen y superponen, burbujas de colores de arcoíris, flotan como pequeños nudos, mónadas y se unen formando átomos inter-conexos, contiguos, se multiplican frías y solitarias, gotitas salidas de probabilidades posibles destiladas de más vida. Llega a la mente la clase de Antropología que tomara en el 2004 con el Dr. Enogh Page en la Universidad de Massachusetts, Amherst, quien impartió el curso de Antropología de la Conciencia y nos introdujo en la idea de las probabilidades, la conciencia del universo, la auto-organización de la materia, lo esotérico y lo exotérico, la espiritualidad vital de los mundos donde no hay ni principio ni fin. Fue, en realidad, una canalización de parte de lo que me abrumaba como ser, como vida, como individualidad colectiva y colectivizada.

En mi experiencia de vida en mi país, durante muchas décadas ha persistido en Cuba el racismo estructural, entendido como la naturalización y la normalización de prácticas sociales e institucionales que contribuyen a la consolidación de estereotipos raciales en detrimento de la dignidad de un grupo social dado por el color de la piel, en este caso, de las personas negras. El comportamiento discriminatorio por motivo de la raza en las instituciones del estado tiene lugar a partir de un racismo también estructural y social de quienes elaboran y aplican las leyes, las políticas públicas, por quienes velan por su cumplimiento, o simplemente por quienes niegan la ocurrencia de ese racismo estructural y por lo tanto omiten la articulación de políticas públicas que lo contrarresten. La experiencia de vida de parte de la población cubana de ascendencia africana podría ser tan variada como amplia es la gama de representación de tal población, si bien se tiene en cuenta quiénes se autodefinen o no como de ascendencia africana o negra. Nuestra intención, no obstante, situando nuestro objeto de estudio desde los afectos y las emociones, es dejar claro que Cuba, espacio de herencia colonial, comparte con todo el Atlántico negro, el Caribe, Asia, África, y las Américas Central y de Sur, una historia basada en la explotación y parte del exterminio de la población de los pueblos originarios de esta área del mundo. Comparte con las Américas y el Caribe su fundación de estado-nación sobre la base del sistema esclavista, la herencia lingüística de los colonizadores, además de prácticas culturales ideológicas heteronormativas y patriarcales de discriminación de género, racial,

sexual, étnica, y donde el concepto de raza se particularizó a partir de fisonomías caracterizadas como negras y otras blancas, cuanto de manera geográfica entendiendo como tal, razas que fueron africanas o europeas o asiáticas. La racialización, sexualización y ubicación en una economía de producción de diferencia, extraños y extrañamientos, convivió con la producción de emociones, afectos, rechazos, dispersiones, traslaciones y traducciones de ideas, imágenes, ideologías, culturas, rezos, modas, juegos, arte, políticas, formas de ver, ser, actuar tanto en pasivo como en activo.

Esta investigación se sitúa desde el centro de enunciación reconociéndonos como étnica y culturalmente de ascendencia africana, y partiremos de la base de la autoridad que tiene toda experiencia personal porque es sentida, es la experiencia del cuerpo en tanto viviente, en tanto espacio físico, material y manifiesto en sus posibilidades actuantes, accionales, humanas. Dado lo anterior, nuestra investigación se propone, como esfuerzo ontológico, la creación de un lazo epistemológico de “memorias vinculantes” (Assmaan en Valero 2015, 569), que actualice y visibilice la experiencia específica de los matices racistas, las gradaciones y las consecuencias físicas, materiales y psicológicas dentro de las cuales se desenvuelven las personas de ascendencia africana de ambos lados del Atlántico. Por este motivo, esta tesis se propone llevar a cabo un estudio comparado acerca de las corpor(re)alidades de la diáspora cubana afrodescendiente tanto dentro como fuera de la isla; es decir, tomando en cuenta sus experiencias transnacionales. Una andadura que, si bien será solamente representativa, pues para hacer justicia necesitaríamos publicar varios volúmenes, no por ello deja de ser relevante. De tal manera, el Capítulo 1 propone una nueva perspectiva desde donde concebir un distingo entre diáspora cubana en el exilio y la diáspora africana, proponiendo como distingo a la diáspora africana, que sufre una ruptura ontológica, psicológica y espacial con el punto de partida, diferente a la diáspora cubana. Por otro lado, se hace un recorrido acerca del estado de la cuestión del tema de la corpor(re)alidad situada de los y las afrodescendientes en Cuba a partir de visibilizar estudios llevados a cabo sobre el tema de las relaciones de poder y de representación intersectado por el componente racial, la racialización de los espacios y las nuevas voces disidentes que se suman a la construcción de un discurso cubano antirracista. Desde un punto de vista comparado, el capítulo también hace un recorrido por la realidad corporo transnacional de las personas consideradas como negras o afrodescendientes en la América Latina y el Caribe, llegando a la conclusión de que hay por hacer aún un gran trabajo integrador y de justicia social y reivindicativo hacia los derechos humanos de esta población, dado que las condiciones de vida, de acceso a oportunidades para su máximo desarrollo potencial como

seres humanos, su capacidad actuante dentro de marcos de relaciones de poder, en la mayoría de los casos constituyen manifestaciones visibles de herencia colonial. Ampliando el abanico comparativo, la investigación se extiende hacia España, en particular hacia Asturias, a fin de cotejar la experiencia transnacional de personas cubanas consideradas negras o afrodescendientes en la provincia de Asturias. En este sentido, Oviedo, capital de provincia, pero a la vez capital del Principado de Asturias, dentro de España, antiguo imperio, se articula como espacio postcolonial dentro del cual la presencia e identidad de personas de ascendencia africana son construidas como sujetos postcoloniales, recuerdo de un otrora de conquistas, civilización. El capítulo 1, por tanto, es una presentación de la acción, construcción y definición del cuerpo de las personas negras o afrodescendientes como cuerpo-espacios marcados por el estrés y el trauma de lucha constante de reclamo de su razón de ser y sus derechos humanos. Los efectos sobre estos cuerpos específicos, convertidos en otredades, que durante siglos han generado la deshumanización, la negación de la participación en igualdad de condiciones dentro de las distintas sociedades estudiadas, hacen de la corpor(re)alidad negra afrodescendiente un depositario de estrés, reacciones psicósomáticas, emocionales y sintomáticas de sociedades que transmiten emociones negativas, rechazo, abyección y discriminación. analizando la piel como el órgano expuesto del cuerpo y el órgano más grande a la vez, el capítulo concluye con nuevas epistemologías de resistencia en tanto reconoce, en primer lugar la posición del cuerpo como corpor(re)alidad dentro de espacios de herencia colonial. estos espacios se caracterizan por la deshumanización y por tanto tal reconocimiento visibiliza una toma de conciencia de la situación real a la vez que en la medida en que se articula la problemática, concurrimos a la descolonización de la mente y del cuerpo. Finalizamos el capítulo teorizando el cuerpo, en su liberación, como un dermoser: un espacio de creatividad, resistencia y reconstrucción metafórica de rechazo a la imposición de la construcción y descripción del cuerpo y de todos los cuerpos encerrados en sus géneros, sus racialidades y sexualidades. En este sentido, la tesis se apoya en las ideas de la teórica Sara Ahmed acerca de las emociones y lo extraño. A partir de esa deontología, la investigación propone la teoría del dermoser como algo diferente con emociones, y afectado desde su lugar de enunciación y reconocimiento, por la racialización y la marca del género. La teoría avanza la posibilidad de explorar espacios, territorios, contingencias que den la medida de una escogencia, de salirse de lo establecido y poner sobre la mesa propuestas de agencia dentro de las cuales el sujeto conciba una acción afirmativa individual determinada por sí misma. La investigación se plantea al dermoser como estrategia de resistencia y de resiliencia a fin de reclamar su humanidad, actuancia y descolonización, desde la expansión y actualización de conceptos tales como

emociones, afectos, sentimientos. Nuestro argumento metodológico para llevar a cabo esta investigación y estudiar los afectos negativos y de rechazo sufridos por personas declaradas como negras o afrodescendientes, al igual que los efectos que estos afectos de rechazo tienen en el cuerpo y en la psiquis de las personas, lo constituye el desarrollo del Capítulo 2. El mismo se valió del enfoque metodológico y novedoso de la auto-etnografía, la cual nos permite hacer un balance cualitativo, situado, específico de rastreo de muestras mediante entrevistas semi-formales a personas afrodescendientes tanto en Cuba como en Asturias. He decidido asistirme, como muleta epistemológica, creadora de conocimientos y espontaneidades, de la etnografía. De la mano de ella y con ella, podré hallar un espacio abierto y sin que juzgue, porque estaré protegida y a salvo, mis greñas, mis labios, mis manos, mi dermoser, mi espacio, mis sollozos y desesperos, esperanzadoras confesiones en su esquina mimadora de cabezas, consoladora garantía de esperanzas, paz y comunión con todo, con todas y todos y conmigo misma. De manera tal que el enfoque metodológico escogido, si bien no rechaza el enfoque cuantitativo, pone de relieve la importancia del individuo como ser social, con historias personales que forman parte de la evolución de una historia general, y la muestra escogida para el estudio la conforman personas cubanas adultas, auto reconocidas como negras o afro descendientes. De ahí que el estudio cultural, situado y específico de la experiencia de personas negras o afro descendientes tomase un cariz autoetnográfico. La auto-etnografía intersecta la experiencia de los cuerpos reconocidos como negros con una contextualización vivida situada, superada y en muchos casos permanentes en la psiquis con la globalidad permanente de la modernidad y la herencia colonial.

Partiendo de esa base metodológica, el Capítulo 3 se enfoca en la experiencia, memorias, recuerdos de estas personas entrevistadas tanto de las que viven en Cuba como de las personas que vivieron en la isla antes de emigrar a España y a los Estados Unidos. Así, se analiza la relación proporcional que existe entre el cuerpo y sus espacios y los espacios dentro de la ciudad de La Habana y sus diferentes municipios acotando, además, las singularidades de sentido de pertenencia, seguridad y actuancia de estos cuerpos racializados. En un sentido comparativo, la investigación prosigue en el Capítulo 4 con relatos de experiencias, ejemplos específicos y entrelazamientos y cotejos de historias ocurridas a las personas emigradas a Asturias, sus frustraciones e introspección personal mientras vehiculan la autoconciencia de los momentos, además de las emociones y sentimientos que supone el sentirse cuerpos convertidos en diana de rechazos y de carga emocionales negativas. Todo este estudio sería, pues, la base sobre la cual descansa una auto-instrospección, asimilación, comprensión y

desarticulación personal a manera de acabado de trenza íntima-psicológica encaminada a la comprensión de la corpor(re)alidad personal de experiencia nacional y transnacional en el Capítulo 5. El mismo descansa sobre la base de que, efectivamente, las historias no son historias personales aisladas, y las experiencias tampoco se dan de manera únicas: son más bien espacios interseccionalizados por las experiencias y la relación con los que nos rodean, dentro de los espacios donde nos desenvolvemos y cada experiencia, al igual que la cultura en la que crezcamos, son contextuales. En este aspecto, mi historia es un compendio mucho más complejo, pues la investigación entra en conversación con los otros relatos que le precedieron. De esta manera es que constatamos que la experiencia de vida está plagada y es por ende, parte de una concatenación, ramificación, entrecruzamiento de muchas otras historias. Es decir, mi historia personal no existe en un vacío existencial. Más bien forma parte de muchas partes de una misma historia, que no es más que la historia, por ejemplo del barrio, de la ciudad, de la geopolítica, del transnacionalismo de las comunicaciones, entre otros aspectos. Este último capítulo describe contextos nacionales y transnacionales. Continúa con la temporalidad transnacional de la experiencia del cuerpo socializado en Cuba, llega a los Estados Unidos, se instala en Asturias, y se disloca hacia localidades diferentes. Esta experiencia corpo-real transnacional le permite a la investigadora hacer un recuento situado y específico de la experiencia corpo-real de su vida como sujeto racializado. El capítulo concluye proponiendo la escritura y las artes visuales y plásticas como espacios de reflexión, sanación, creatividad y unidad. A manera personal, escribir los recuerdos, los momentos difíciles a superar, que como espacios sin puentes nos detienen ante un abismo psicosomático, ha sido el medio para exorcizar, dejar salir, vaciar, purgar, el cuerpo y la mochila psicológica que durante décadas lleva cargada la investigadora. Escribir esta tesis es ya un gesto descolonial, en la medida en que reclamo un espacio para la sanación, los afectos incorporados a la expresión con el dolor que implican los recuerdos, recrearlos, volverlos a ubicar en sus tiempos y lugares para reverenciarlos y superarlos con lágrimas. Vencerlos con dolores de nudos en la garganta, pulsiones del corazón por la desesperación que entraña esta especie de limpieza espiritual como ritual de iniciación para consagrarse a una deidad, ir a la orilla del mar y devolverle a Yemayá, la madre de los mares, sus barcos, sus mensajes embotellados, sus tesoros, sus piedras, sus motines, para limpiarnos de todo lo que cargamos encima como tortugas somnolientas y tristes. Sacarlo todo, por todos. De igual manera, permite reconocer la herencia colonial velada, la colonialidad de los saberes, las mentes y los cuerpos bajo los ojos de occidente (Mohanty) en la actualidad, y que me es depositada en varias partes de mis desplazamientos como ser sinérgico en Cuba, en los Estados Unidos, en España, en Polonia, en Portugal, en Macao. Por

último, el arte que se estudia en esta investigación es una apuesta universalista y humanista de rescate del ser humano en tanto humano. Acudimos a las obras de Gloria Rolando y de Eduardo Roca, Choco, si bien su arte, al igual que esta investigación que es de rescate psicológico y ontológico, surge en momentos de decadencia, en momentos de ruinas de un sistema económico geopolítico que se rompe con los martillos tenaces que derrumban una muralla ya en decadencia, cuya onda expansiva llega a Cuba en 1989 con el Periodo Especial.

Estos años decadentes a la vez que de creación son descritos desde diferentes ópticas en las entrevistas. La relevancia de este periodo y los paralelismos vitales en la experiencia corporeal de las personas entrevistadas sacan a la luz y confirman nuestra hipótesis de la necesidad de una continuada lucha por la visibilización de la desequilibrada relación de poder y los problemas de las relaciones raciales en Cuba. Los años de crisis que constituyó la desaparición del bloque comunista, no solamente afectan económica, política y psicológicamente a toda una nación, sino que dejan al desnudo las marcadas diferencias socio-económicas dentro de una población cuya nación se construyó dentro del Caribe frontera imperial, con un legado de herencia colonial.

Tomando como referente el hecho de que llamaríamos diáspora africana a las personas esclavizadas llegados hasta mediados del siglo XIX a las Américas, y que a sus descendientes se les considerarían como específicos de sus países donde nacen sea en las Américas o el Caribe, más su ascendencia, nuestra investigación se centrará en analizar experiencias de vida de algunas personas descendientes de la diáspora africana en Cuba a través de entrevistas. Este objetivo se logrará estudiando la experiencia vital específica de algunas personas afrodescendientes que viven o han vivido en la ciudad de La Habana.

CAPÍTULO 1.

¿DE DÓNDE ERES?

EXPERIENCIAS AFRO-DIASPÓRICAS EN CUBA Y EN ESPAÑA

CAPÍTULO 1. ¿DE DÓNDE ERES? EXPERIENCIAS AFRO-DIASPÓRICAS EN CUBA Y EN ESPAÑA

La historia que siempre contamos es la historia de los grandes triunfadores, la historia de la gente blanca que...sí, fueron benefactores y ayudaron, pero sus riquezas la hicieron con las lágrimas y el trabajo de muchos esclavos.
Gloria Rolando (2016). “Diálogos con mi abuela”, Entrevista

1.1 AFRODESCENDIENTES EN CUBA

En diciembre de este año 2020, se celebrará el vigésimo aniversario de la Conferencia Regional de las Américas que tuvo lugar en la capital de Chile, Santiago. En esa ocasión, con la participación de académicas, antropólogos, sociólogas, políticos, legisladoras, se inscribe dentro del vocabulario americano continental la categoría lingüística de afrodescendiente. Catalogado este acto como “uno de los procesos más vertiginosos de creación y construcción de una nueva realidad” (García 2015, 15), el término vino a categorizar a todas las personas cuya experiencia de vida estuviera desvirtuada debido a su ascendencia ancestral africana. El continente africano sería el cordón umbilical que uniría a toda una población a nivel continental, cuya historia vincularía la introducción de un nuevo sistema mundial de producción de plantación, cuyo proceso de producción económica se basaba en el trabajo de personas esclavizadas. Como sustrato unificador, un pueblo con una ancestralidad común (García 2015, 16), la reunión internacional en Santiago de Chile del 2000 reconoció que luego de la independencia de las metrópolis, la afrodescendencia sufre una forzada aculturación o adaptación a una cultura nueva a expensas de perder la propia, a la vez que no se le da acceso a su plena integración en sus países, dando como resultado la invisibilización de estas poblaciones. La afrodescendencia se constituiría, a partir de la conferencia, como un pueblo que ha sido el blanco de opresión sistematizada por su racialización, “a pesar de los esfuerzos realizados por los Estados de la región, y continúan siendo causa de sufrimientos, desventajas y violencia, así como de otras violaciones graves de los derechos humanos”. El término afrodescendencia inaugura un nuevo historicismo mediante la crítica a la vacuidad de la hibridez cultural promovida por las ex colonias en su nuevo estatus de estado-nación, afianzada en nuevos discursos del liberalismo y el neoliberalismo, en su actitud de *color blindness*, no ver colores. Más bien se afirma un mestizaje que niega el racismo y sus diferentes

manifestaciones. De hecho, una de las preocupaciones de la Asamblea de Santiago de Chile del año 2000 deja claro que “la historia de las Américas se ha caracterizado por el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia, y que es esencial para la reconciliación y para construir sociedades basadas en la justicia, la igualdad y la solidaridad decir la verdad acerca de las manifestaciones pasadas y presentes de racismo en las Américas”. Como resultado de relacionamientos, políticas, estructuras, espacios, la experiencia afrodescendiente es fluida, discontinua, ambigua y sus vidas son tan diversas como la naturaleza que encontraron los primeros exploradores europeos al otro lado del Atlántico.

En las últimas décadas se han publicado varios volúmenes en lo que concierne la experiencia de la vida de los afrodescendientes en el llamado Nuevo Mundo (Lasch-Quinn, 2001; Flores y Román, 2010; Tate y Law, 2015; Norwood, 2014; Loango-Castillo, 2019). Sus páginas, por un lado hablan de la persistencia del tratamiento hacia esta población a lo largo del continente y el Caribe, a la vez que también enfatizan las distintas estrategias de vida, enunciaciones político-culturales en las que se enfocan sus luchas reivindicativas. Las referencias a la experiencia de latinoamericanas, caribeñas, y latina en los Estados Unidos, desde perspectivas de género, étnico-políticas, así como psicológicas, amplían el abanico exploratorio y conceptual en lo que concierne a la variable “raza” y racializaciones en contextos específicos.

Anny Ocoró Loango y Elizabeth Castillo Guzmán (2019, 69-73), en monografía publicada tocante a la experiencia de vida de la afrodescendencia en el continente, catalogan de “compleja, diversa y dispersa (la) cartografía de las culturas Afrodescendientes en América y el Caribe” (69). Su estudio se inserta en la visibilización de la importancia que recientemente se le viene dando al tema de las diversas maneras de vivir la experiencia de la identidad diaspórica. Apuntan a la aparición de apoyos gubernamentales para dar a conocer el surgimiento de grupos importantes de investigación etnográfica así como el aumento del número de fundaciones e instituciones de apoyo al estudio, rescate y difusión de manera intelectual de la cultura y presencia africanas en estas áreas geográficas. Entre los países que destacan, Cuba, Brasil, Colombia, México y Argentina, al igual que Venezuela, las condiciones se han creado para “instituir un lenguaje y una mirada sobre el ámbito de los derechos, las necesidades y las posibilidades jurídicas de las poblaciones afrodescendientes; en otro plano se encuentran los centros y grupos de saber experto sobre lo *afro* ahora articulados en redes, proyectos y programas de investigación liderando una empresa de conocimientos sobre las culturas, las organizaciones y las poblaciones de la diáspora africana (Loango y Guzmán 2019).

Se han encontrado que si bien las instituciones estatales y educacionales se han invertido en intenciones más inclusivas y de justicia hacia los derechos de estas poblaciones, lo interesante es ver que la investigación hace énfasis en el surgimiento de la toma de conciencia, la agencia de estas poblaciones en su lucha por reivindicar su propia voz, su espacio, sus derechos desde un lugar de enunciación que deviene político en la medida en que “los problemas de raza, la cultura y la historia del negro-afrodescendiente en cada geografía politizada y movilizadas contra el racismo” (Loango y Guzmán 2019), retoma la idea misma de la subjetividad, la agencia y aportaciones a la justicia social en estas naciones racializadas de América Latina y el Caribe.

Según las investigadoras, América Latina y el Caribe:

Enfrenta(n) un siglo de migraciones, xenofobia, derechización de las sociedades y crisis de la vida por cuenta del mercado como referente de ciudadanía. En este contexto, las preguntas por la afrodescendencia en América Latina obligan a una ardua y constante tarea de lectura del pasado y del presente. Del pasado, para indagar la construcción de lo *afro* en nuestras naciones y nuestros sistemas de representación. Así mismo, para encontrar en las voces de intelectuales como Aimé Césaire, Fanon, Santacruz, Smith Córdoba y tantos otros, planteamientos vigentes para problemas de larga duración como el racismo y la discriminación. De otra parte, urge entablar diálogos sistemáticos al interior del continente que permitan comprender los alcances y limitaciones que el constitucionalismo multicultural produjo en la agencia política de los propios movimientos y organizaciones afro. (Loango y Guzmán 2019).

La diáspora africana cuya aparición incide en una nueva forma de concebir, vivir, pensar, sentir y administrar en el mundo y el mundo. A diferencia de cómo se teoriza de forma general la noción de diáspora cubana, la diáspora africana no fue expulsada, más bien fue forzada a cruzar de un continente a otro. Fueron personas obligadas en voz pasiva: cazadas, canjeadas y convertidas en esclavizadas. Esta diáspora que cruzó el Atlántico perdió para siempre lo que de contacto y pulsión hacia la comunidad originaria se retenía, en contraste con lo que le queda a la diáspora cubana exiliada por motivaciones políticas. La diáspora llegada de África-continente es obligada a hacer florecer un sistema económico, una nueva concepción del

mundo basada en la ampliación y consolidación del sistema imperial-capitalista. Esta diáspora, diferente a la que analiza Méndez Rodena, rompe sus lazos familiares primarios, originarios y su esperanza de retorno. En consecuencia, es enajenada de su contiguo diálogo situado con su experiencia vivencial. Desaparece su conexión directa con lo y con los de adentro: sus olores, sus colores, sus rituales, sus estructuras locales, sus comunidades. Y ésta es una pérdida para siempre, que desplaza al terreno de la memoria a los que los dejaron ir, a los que los vieron ser cazados, vendidos. Estudios presentados acerca de la diáspora africana (Brah 2004, 2007; Butler 2010; Vergara y Arboleda 2014) dentro del pensamiento feminista negro y afrodiaspórico constatan la flexibilidad del concepto diáspora en la medida en que éste no solamente es el resultado de una reacción a razones imperiales, primero y luego una acción de comunidades obligadas al desplazamiento (Butler 2010, 29-30). Para Avtar Brah, la diáspora existe dentro de un espacio de constante movimiento, desplazamiento, exclusión, inclusión, y dispersión, promovida por relaciones de poder y la creación de las diferencias, las otredades: “the concept of diaspora centres on the configurations of power which differentiate diasporas internally as well as situate them in relation to one another” (Brah 2007, 180). Las investigadoras, desde una perspectiva comparativa e interdisciplinar, ven en la diáspora, además del desplazamiento en diferentes momentos históricos, el reconocimiento de que la diáspora existe como expresión de diferentes capas, como procesos, localidades y experiencias temporales, particulares a la vez que comunitarias. Kim D. Butler considera la diáspora africana “as a layered, yet integral unit (...) pushing beyond assumptions of monolithic ‘black communities’ to probe their diversity, and in so doing, more accurately reflect the complexities of black experience” (Butler 2010, 34). La diáspora se manifiesta en múltiples modalidades y ésta se experimenta a partir del género, la clase, el sexo, y la filiación tanto política como religiosa. Desde su punto de vista, la diáspora africana se podría definir como “the global dispersion (voluntary and involuntary) of Africans throughout history; the emergence of a cultural identity abroad based on origin and social conditions; and the psychological or physical return to the homeland, Africa. Thus viewed, the African diaspora assumes a character of a dynamic, continuous, and complex phenomenon stretching across time, geography, class and gender,” (Harris en Butler 2010, 30). La diáspora sería, en consecuencia, traslación, asentamiento y creación de una cultura identitaria a caballo entre lo étnico y lo local, atravesada por categorías tales como el género, la clase, o la geografía. Por tanto, el concepto de diáspora engloba un complejo de factores específicos y transnacionales y de manifestación pluriversa y multiexpresiva, si bien se manifiesta como experiencia específica, tanto grupal como individual. La diáspora en sí misma es transnacional, dinámica y flexible, y se adapta por

necesidad y por derecho a nuevos posicionamientos de índole cultural, social, político, o ambiental. En su sincrética composición, en constante creación, deconstrucción y recreación, la diáspora significa y representa una experiencia espacio-temporal multifacética en la que se inscriben relaciones de poder geopolítico, así como resistencias y resiliencias. Tomando como base general el concepto de diáspora, y entendiendo que ésta es individual y local a la vez que transnacional y colectiva, nos enfocaremos en algunas particularidades conceptuales de la diáspora africana en Cuba.

El entendimiento y acuerdo personal de asumir una posición psicológica y performativa diaspórica africana se consolida como el lugar de la expresión y la experiencia de la identidad cultural no a partir de un retorno, un regreso a la comunidad soñada o imaginada (Anderson 1983), sino más bien a través de la re-espacialización de la diferencia. Como señala Denise Noble, “the African diaspora is both no longer simply about the dis/locations of blackness produced through diasporic movement, but may also include the internal re-spatialization of difference within sometimes very fixed locutions and locations of Blackness” (Noble 2006, 27-28). La diáspora africana dejó como herencia, además del espíritu de lucha y libertad, la aportación cosmogónica en la diferencia, la diversidad, la multiculturalidad, la multiafectividad misma de las diferentes y tan variadas ascendencias y de la descendencia de la diáspora africana. Una nueva forma de vivir y expresar, de ser y hacer en lo inhóspito, en momentos tristes y alegres, en la creatividad de organizaciones locales y sociales a partir de prácticas culturales que reivindicaban el no olvido, el amor a la vida, la construcción de nuevas subjetividades e intersubjetividades. Conceptualizaremos la diáspora africana como un espacio de memoria ancestral vinculante con África continente como denominador común. La herencia diaspórica africana está

Construida a través de la complementariedad de elementos modernos y tradicionales, entre procesos de continuidad y ruptura, y con una gran capacidad de adaptación, transformación, recreación, y asimilación de los elementos culturales diversos. Se trata de identidades étnicas híbridas e interculturales, construidas tanto en contextos locales como transnacionales, afectadas y producidas por la historia, los acontecimientos tanto locales como globales..., multilingüe, multirreligiosa que permitió jerarquías étnicas y raciales entre los descendientes africanos. (Antón et al. 2009, 20)

En este sentido, la diáspora africana se constituye en sí misma la articulación moderna de la postcolonialidad, significando como tal la doble ruptura ontológica entre lo atemporal y la temporalidad histórica de un pasado vivo en el presente. La diáspora es “una complementariedad” (Antón 2009, 20) y si es así, existe dentro de la trágica imbricación entre lo que la construye y lo que es construido. Ella se genera mediante su desplazamiento, traducción, traslación dentro de un espacio-tiempo que es híbrido entre allá y acá. La diáspora, en tanto complemento, hace posible la existencia de un afuera, mientras ella misma es el resultado de resiliencias dentro de sus nuevas (des)territorialidades. De ahí que la experiencia de vida diaspórica afro-negra latinx-latinoamericana-caribeña vaya más allá de un reconocimiento epitelial. Su articulación diaspórica es histórica, política, corporal y fenomenológica, lo cual se traduce en esfuerzo, sacrificio, acción comunitaria, organización social, y lucha contra todo exotismo y folcloricismo. Como continuidad de una herencia, a la vez que como rechazo y ruptura con patrones que demonizaron, ideologizaron y politizaron formas de acercarse al cuerpo de herencia colonial, el auto-reconocimiento diaspórico afrodescendiente descoloniza silencios, silenciamientos y omisiones de la historia dentro de la historia. Para protegerse, el sujeto de ascendencia africana en general debe disponer de una economía psicológica, o doble conciencia (W.E.B. Du Bois 1897; 1903), la de saber que se desenvuelve en un mundo mayoritariamente blanco, ajustarse a las normas lingüísticas, cumplir con expectativas visuales tales como alisarse el cabello, sumirse en una disciplina de cuerpos europeizados, esbeltos, delgados, con cabello alisado, y en casos extremos, aclarar la piel con productos de cremas blanqueadoras. En consecuencia, su propio ser es un ser en constante juego de máscaras (Fanon 1952; 2009): un camuflaje que refuerza la otredad dentro de su persona, un sujeto-otro en espacios marginalizantes. El concepto de afrodescendiente politiza el derecho a la existencia, a la vida de un pueblo como grupo socio-económico y político. El concepto a su vez problematiza la construcción de negro en tanto sinónimo, o por antonomasia, de esclavo, África, retraso, salvaje.

Hablar acerca de los estudios previos acerca de la experiencia de vida de la población negra afrodescendiente en Cuba es hablar de estudios acerca de la historia de Cuba, de su interseccionalidad con su creación en el Caribe como frontera imperial, su surgimiento como una nación donde convergieron mundos y épocas. De ahí que la producción de conocimientos

al igual que su distribución y recepción sobre la vida de esta parte de la población cubana conlleve necesariamente un enfoque comparativo en la medida en que ya, desde el enunciado mismo, se parte del factor epitelial, su inserción dentro de un ámbito postcolonial situado y como resultado de la historia de la formación de un mundo moderno material y colonial. Hablar de lo negro en Cuba es, irremediabilmente, hablar de lo blanco. Hablar de la experiencia de vida de las personas negras y afrodescendientes ubica nuestra mirada en espacios y ciudades racializadas, postcoloniales, de recuerdos y memorias vinculantes, culturales, comunicativas y sociales (Asmmann). Escritoras, activistas, sociólogas, etnólogos, literatas, profesoras, poetas, cineastas y pintores, contribuyen cada vez más a visibilizar la presencia, aportes, a la vez que la historia de un sector de la población cubana que se esfuerza por salir adelante en su lucha por materializar sus plenas potencialidades como seres humanos, al igual que disfrutar plenipotenciariamente de sus derechos humanos. Muchos van siendo ya las aportaciones a la creación de un banco de conocimientos, mediante estudios, conferencias, encuentros, que favorezcan un campo de inclusión y visibilización de la experiencia de vida de gran parte de la población de ascendencia negra africana. La bibliografía se va haciendo muy extensa y ha cobrado interés a nivel internacional, dentro de campos que van desde la antropología, la etnografía, la música, los movimientos políticos y religiosos, las artes, las migraciones, al igual que la situación específica y situada de esta población, saliendo a la luz la propia voz de los afrodescendientes cubanos como objeto y sujeto de su propia investigación.

En su libro *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad* (2012), Zuleica Romay vincula los recuerdos de estudiantes y la aceptación ingenua de comparaciones racistas para elevarle el espíritu. Altea es un chocolate que es blanco por dentro y oscuro por fuera. En presentación del libro en Ginebra (2013),¹ Romay explica cómo para hacerla sentir orgullosa de sí misma, le decían que ella era negra por fuera y blanca por dentro porque le gustaba leer y estar informada, le gustaban las artes. Con el tiempo comprende que lo que era un elogio para ella, no era más que una manifestación racista. Su libro *Cepos de la memoria. Impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano* (2016), concretiza el por qué del problema no resuelto de la discriminación como característico del Caribe. Este estudio profundiza sobre el legado colonial y de la herencia de problemas de racismo y discriminación en la isla, y el título bien lo dice con la materialidad simbólica del cepo, la bola de hierro atada con una cadena al pie de la esclavizada. Este es un peso que se arrastra en la isla de espacios de dolor sin verificación que de por sí hacen necesario los diálogos integradores y de rescate integral de la

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=SHQahtzB-rU>

humanidad en sus plenos derechos de parte de la población cubana heredera de estas desigualdades coloniales. Romay considera el racismo y la discriminación como una especie de “virus, enfermedad,” y resultado de un sistema de producción económico esclavista. Romay ha llegado a la conclusión de que “Cuba tiene la obligación moral de librar (la) batalla” (Romay 2013),² del racismo y las diferencias como prácticas culturales en la isla. Además de estudiar la diversidad cultural dentro de una multiplicidad afrodescendiente en toda la América y el Caribe, Romay politiza, desde la actuancia y la autorrepresentación de este sector, a la vez que transgrede marcos académicos y de investigación. En su empeño, la investigadora insiste en visibilizar el lenguaje y prácticas racistas, como tópicos fundamentales de gran parte de los eventos académicos que ha organizado, con temas implicados en la interseccionalidad racial, colonial, moradores postcoloniales, subversión y rebeldía, así como contribuciones de África en las Américas.³ Otros estudios realizados por Roberto Zurbano (1953), poeta, crítico, ensayista intelectual y activista por los derechos humanos de las personas negras afrodescendientes en Cuba, han merecido ser galardonados por la seriedad y reflejo de una realidad compleja que vive la isla en términos de igualdad y equidad racial. Premio en Periodismo Cultural en el año 2000, y Premio Crítica Literaria Mirta Aguirre en 1999, Roberto Zurbano fue vicepresidente de la Asociación Hermanos Saíz⁴ entre 1996 y 1998; y es miembro de la UNEAC.⁵ Se desempeña, además, como jefe de redacción de CATAURO, la revista cubana de Antropología. Dirige el proyecto *La soledad del crítico y otros abandonos*, y en la actualidad se centra en el proyecto trabaja su *Un árbol negro en la ciudad oscura*. Zurbano sigue de cerca los acontecimientos locales de racializaciones y su conexión global. En artículo publicado en el New York Times en marzo del 2013,⁶ titulado la revolución todavía no ha empezado para los negros en Cuba Zurbano hace observaciones relacionadas a la distribución social del trabajo, del espacio y la intersección de la raza. Esta tesis la respalda incursionando dentro del sector del turismo y la nueva economía de mercado en la isla, donde “The private sector in Cuba now enjoys a certain degree of economic liberation, but blacks are not well positioned to take advantage of it. We inherited more than three centuries of slavery during the Spanish colonial era. Racial exclusion continued after Cuba became independent in 1902, and

² Mi contribución al debate. Cuba tiene la obligación moral de librar esta batalla. En: *La Jiribilla* Edición Nro. 622 - Cambiar la historia, transformar el mundo (6 de abril al 12 de abril de 2013)

³ <http://www.afrocubaweb.com/zuleicaromay.htm> 10/23/2020

⁴ Organización con fines culturales y artísticos que agrupa de manera selectiva y a partir de un criterio de voluntariedad a los más importantes escritores, artistas, intelectuales y promotores de toda Cuba, jóvenes de hasta 35 años.

⁵ Asociación Nacional de Escritores y Artistas de Cuba.

⁶ <https://www.nytimes.com/2013/03/24/opinion/sunday/for-blacks-in-cuba-the-revolution-hasnt-begun.html>

a half century of revolution since 1959 has been unable to overcome it” (Zurbano 2013). Zurbano conecta la herencia colonial, la exclusión racial postindependencia del imperio español, y cómo el asunto racial afecta de manera material a la población negra, sobre todo luego de la caída del bloque soviético, cuando se libera el dólar como moneda de cambio. Esta apreciación la apoya con una reflexión que abarca fluctuaciones de logros y recaídas en cuanto al disfrute de los plenos derechos humanos de las personas afrodescendientes y negras. En su opinión:

If the 1960s, the first decade after the revolution, signified opportunity for all, the decades that followed demonstrated that not everyone was able to have access to and benefit from those opportunities. It’s true that the 1980s produced a generation of black professionals, like doctors and teachers, but these gains were diminished in the 1990s as blacks were excluded from lucrative sectors like hospitality. Now in the 21st century, it has become all too apparent that the black population is underrepresented at universities and in spheres of economic and political power, and overrepresented in the underground economy, in the criminal sphere and in marginal neighborhoods.

El estudio de Zurbano refleja disparidades aún existentes dentro de la sociedad cubana, a la vez que da cuenta de una reincidente distribución social del trabajo y las oportunidades intersectadas por la raza, los espacios y la clase. Partiendo de la base de que se logre una verdadera aceptación de la población cubana como heredera un pasado de coloniaje y esclavitud, el articulista considera que para poder comenzar a paliar estas desigualdades sociales, “An important first step would be to finally get an accurate official count of Afro-Cubans. The black population in Cuba is far larger than the spurious numbers of the most recent censuses. The number of blacks on the street undermines, in the most obvious way, the numerical fraud that puts us at less than one-fifth of the population” (Zurbano 2013). Su intervención concluye con una nota esperanzadora, apelando por la unidad del pueblo, la incorporación de todas las voces transversales de mujeres jóvenes, a fin de lograr la plena unidad nacional: “We can only hope that women, blacks and young people will be able to help guide the nation toward greater equality of opportunity and the achievement of full citizenship for Cubans of all colors (Zurbano 2013).

En el año 2000, la Editorial Colibrí publica dos libros que se van a complementar uno con otro, abarcando entre los dos un siglo de estudios acerca de las condiciones sociales de la población de ascendencia negra africana en Cuba. Robin D. Moore presentaría un estudio que abarcaría música, mestizaje, la revolución artística y social. Por su lado, Alejandro de la Fuente se centraría en amplio recorrido de la historia de Cuba desde el 1900 hasta el 2000. Moore parte de un estudio en el que analiza las relaciones raciales en la isla de Cuba entre 1920 y 1940. Es un amplio compendio en el cual sitúa sobre la base de la fundación de la identidad nacional musical cubana tomando como base la presencia afrodescendiente. Nos habla de las dificultades de esta población para acceder a ciertos sectores laborales y el gran esfuerzo que se llevó a cabo en Cuba por blanquear a su población: “El arribo de tantos nuevos ciudadanos saturó el ya muy competitivo mercado laboral, y en muchos casos condujo a conflictos raciales, pues los españoles recién llegados conseguían empleo mucho más rápidamente que los cubanos negros. ...los afrocubanos se encontraron compitiendo en desventaja con un número cada vez mayor de desempleados blancos y con menos puestos de trabajo” (Moore 2002, 56). Por otro lado, cargos del gobierno y posiciones administrativas eran mayoritariamente ocupados por blancos; los americanos excluían a negros y mulatos en posiciones de autoridad en lo militar (Moore 2002, 57-60). La blanquedad en Cuba concebía su superioridad partiendo de la base de “la evolución racial en términos darwinistas, sugiriendo que los negros y otras razas no-caucásicas eran mental y físicamente inferiores a los blancos porque aún no habían evolucionado al nivel de los europeos occidentales..., se inspiraban en Oswald Spengler y otros intelectuales del siglo XIX, asociados más tarde con el partido Nazi de Alemania” (Moore 2002, 61). Queda justificada la discriminación por el color de la piel en lo que parecía más bien una reproducción del Jim Crow estadounidense y entre los años veinte y treinta, al igual que los cuarenta, “muchas veces los avisos de trabajo solicitan solamente “peninsulares” o “blancos con un tiempo en el país”. Otros trabajos manuales ligeramente más prestigiosos como linotipista o conductor de tranvía estaban fuera del alcance de los afrocubanos” (si bien) muchas damas de nuestra sociedad habían exclamado su repulsa a la posibilidad de entrar en contacto con manos negras en las operaciones del cobre de los pasajes” (Moore 2000, 65). Moore y de la Fuente ofrecen la siguiente información en cuanto a empleos profesionales en 1907, en los que cuantifican que de 1, 345 abogados, cuatro son o negros o mulatos; que del 25% de la población de la provincia habanera, solamente el 6,5% de profesionales estaba representado por negros, llegando solamente en 1919 a un 8,9%; en 1929 el sector negro y mulato de la población tenía muy poca representación en programas universitarios con solamente un 5,5%. Esta población negra y mulata recibía una paga mucho menor que la

población blanca (Moore, 65). Había práctica de “nepotismo de los dueños de los negocios y otros patrones, que preferían otorgar empleos a amigos personales antes que a cualquier aspirante. De este modo se perpetuaban los patrones de posición social establecidos jerárquicamente, sin necesidad de una política discriminatoria concertada” (Moore, 66). De hecho, los afrocubanos fueron obligados a ganarse la vida en el mundo del entretenimiento, cometiendo actividades delictivas, o dedicados al corte de caña. Los negros cubanos, además de verse afectados por la blanquedad migratoria, al igual que la de mano de obra barata de la inmigración haitiana y jamaicana para el corte de caña, se ven obligados a migrar hacia sectores urbanos, lo cual constituiría “un indicador de la pobreza de los afrocubanos” (de la Fuente, 162). Y a pesar de la creciente industrialización en la ciudad capital, la entrada de Cuba en la Segunda Guerra Mundial, aumento del turismo. En las décadas del 30 la situación de las mujeres negras no era ideal. Ellas se enfrentaban a una tasa de empleo de solamente “un 12%” (de la Fuente, 169). Denuncias de la exclusión laboral a las mujeres negras llegaban debido a que “las tiendas por departamentos más elegantes no empleaban a mujeres negras. Cuando lo hacían, era en plazas en las que estas mujeres tenían poco o ningún contacto con el público. No fue sino hasta 1951 que mujeres mulatas fueron contratadas para trabajar por primera vez en algunas tiendas elegantes de La Habana, como El Encanto, Fin de Siglo y La Filosofía” (de la Fuente 2000, 170). Lo mismo ocurría en el sector ferroviario, donde “ más de un 80% de las vías férreas eran controladas por capital extranjero y los obreros inmigrantes tenían un acceso privilegiado al sector. Los negros encontraron que era difícil acceder a algunas de las posiciones mejor pagadas, como maquinista de locomotora, cuyo gremio ejercía un control estricto sobre el sistema de promoción” (de la Fuente 2000, 171). Datos también recogidos por de la Fuente demuestran que el control de las compañías de tranvía eran propiedad norteamericana en un 80% con un 97% de empleos generados con favoritismo en el empleo y, donde por lo general los blancos ejercían un monopolio (de la Fuente 2000,172). En el sector del tabaco, en 1940, “los negros eran empleados..., pero mantenidos dentro de las actividades menos atractivas y peor remuneradas” (de la Fuente 2000, 174). El poder ideológico, atado a la contratación de trabajadores, una vez más pone de manifiesto la distribución de herencia colonial mediante el cual no solamente se crean puestos concretos, sino también se crean los cuerpos específicos a tales empleos.

Con la revolución del 1959, muchos cambios a favor de la población negra fueron introducidos. El gobierno de Fidel Castro se encarga de hacer llegar a lo largo y ancho de la isla, programas de justicia social, de igualdad y equidad racial, en que se construya una nación bajo el ideario martiano de con todos y para el bien de todos. No obstante, hemos constatado

que este es un problema de larga duración y que permea todos los espacios socio-relacionales dentro del país. Parte del problema también se refleja dentro de algunos currícula de teatro para niños en Cuba. En artículo publicado en la revista cubana electrónica La Jiribilla, “Descoloridos apuntes teatrales sobre la raza” (Favier 2016, s/pp.). Judd Favier analiza la visibilización e invisibilización racial entre la descripción de los personajes, y considera que esta actitud refleja “una predisposición tácita de que si no se dice que es negro es porque es blanco” (Favier 2016, s/pp.). Su estudio es un recorrido a través de puestas en escenas para una población infantil luego de tener que responder a la pregunta del número de personajes negros en dichas obras. De ahí que en su artículo se centre a analizar el por qué de estas especificidades:

¿Por qué es importante para un grupo de personas saber cuántos personajes negros hay en la dramaturgia producida para niños? ¿Qué utilidad puede tener el conocimiento de tales cifras? ¿El sólo hecho de preocuparse por establecer estas contabilidades no es un acto segregativo en sí? ¿Es acaso un cubano de piel negra un personaje que pueda aparecer en la actualidad como un ser de características especiales y que no se denigre por esa misma razón? ¿Ser negro, es ser diferente? ¿Qué tiene que ver hoy la piel con la moral, la inteligencia, la bonanza... para que sea imprescindible acotar es negro el personaje tal para que esté en escena? ¿Podemos negar el latente y perseverante conflicto racial del presente con no tratarlo? (Favier 2016, s/pp.)

A todas estas preguntas Favier trata de dar respuestas mediante la contabilidad de la aparición de personajes negros contenida en un total de 205 obras estudiadas, “Son un total de 22 obras dramáticas, representan apenas el 10 % de la compilación consultada”. Su preocupación estriba en la carencia de la presencia de personajes cubanos no blancos en el teatro para niñas y niños. Dentro de esta modalidad teatral, por lo general se representan temas del folklore afrocubano, en los cuales “el proceso de la legitimación de lo negro en la escena vino signado no por la raza sino por el silogismo que presupone en sí un Dios africano” (Favier 2016, s./pp.). Su investigación pone de relieve “una predisposición con la religión afrocubana que era vista por la burguesía blanca como “cosa de negros” y “brujería” (Favier 2016, s./pp.). Si agregamos a esto la experiencia que relata su testimonio acerca de comentarios emitidos por taxistas no

negros en La Habana de que: “después de las 5:30 de la tarde no trasportan a hombres negros en sus carros; y peor aún constaté con un amigo que se le hace difícil tomar un taxi por las noches” (Favier 2016, s./pp.), la visibilización de unos cuerpos con respecto a otros y sus preferencias aún afectan la manera de vivir en Cuba como elemento de ideología de prácticas culturales de herencia colonial. Unas prácticas que como acción misma del lenguaje heredado, interpela de manera ideológica diferencial a unos con respecto a otros en un discurso exclusionista. De ahí que Yudd Favier, concluya que “El factor marginal sigue siendo un agregado directo al color de la piel. El miedo que sentían los colonos ha sido heredado como una información social, aunque se hayan perdido las razones originales que motivaron este pavor” (Favier 2016, s/pp.).

La documentalista Gloria Rolando ha venido desarrollando una investigación acerca del tema de la inmigración-emigración en la isla de Cuba. Esto la ha llevado a hacer un recorrido por varios siglos de composición de la nación cubana. Ahí que se haya maravillado y aprendido sobre la presencia no solamente haitiana en Cuba, sino por las conexiones de migrancias entre las Antillas menores hacia su hermana mayor, Cuba. De manera tal que, llegarían como trabajadores migrantes hombres y mujeres provenientes de Barbados, Trinidad y Tobago, Aruba, Curazao, Jamaica, Islas Caimán, entre otras. Mucho tiene que ver tanto con la Revolución haitiana, así como también con las primera y segunda guerras mundiales y cuyo papel de Cuba era la de suministrar azúcar y hombres para ambas conflagraciones. Otros de los temas a los que dedica mucho tiempo en su recorrido investigativo y como productora de cine, es el que se refiere a las Oblatas, monjas negras, que desde el siglo XIX hasta finales de los años 50 se dieran a la tarea de velar por la educación y formación de las niñas pobres tanto en Cuba como en los Estados Unidos. Sólo indagando por el pasado y con el pasado delante de ella, la abuela y la madre de Gloria Rolando como testimoniantes, le irán revelando capítulos de sus vidas que a la vez la ayudarían a rellenar espacios en blanco en su Historia de Cuba. Su madre, antigua estudiante de las Oblatas la instruiría en la importancia de estas monjas que ayudaron a conciliar un sueño en la formación gratuita de niñas y niños, a pesar de las dificultades del momento vivido. Así surge el documental de Rolando, *Hermanas de Corazón*, en un intento por visibilizar la tarea de estas mujeres. Gloria Rolando documenta y hace un trabajo de archivo y da vida y voz a ese pasado que interroga: hace ya exactamente dos décadas que la destacada documentalista y directora lleva investigando y presentando los resultados de sus pesquisas bajo lo que ha catalogado como “Historias e Imágenes de Nuestra Gente”. Todos estos documentales están relacionados con la experiencia afrocubana. Desde su punto de vista,

en su obra “En Cuba, al igual que en otros países de la Diáspora Africana, muchos negros y negras no conocen su propia historia porque en la enseñanza general este legado queda intencionalmente, sumergido en el pasado. Se dan versiones que omiten nuestras verdaderas voces” (Rolando, 2014). Su documental “Voces para un Silencio” (2010), actualiza la efemérides histórica de la fundación del primer partido constituido solamente por hombres negros en el año 1908: Partido Independiente de Color, fundado por Evaristo Estenoz y Pedro Ivonnet. Este documental constituye una gran apuesta por la inclusión y visibilización de los movimientos políticos organizados por cubanos de ascendencia africana en pos de su independencia, de sus derechos como seres humanos y de la integración nacional. Gloria Rolando también puntualiza que su obra “pretende reivindicar el rol de las mujeres negras en la República, no solo como subordinadas de sus esposos, sino como grandes movilizadoras que sortearon los mismos riesgos y que merecen un espacio más allá de su condición sexuada y racial.” Además de reflejar “un pensamiento muy avanzado en la búsqueda de soluciones para la discriminación de la cual eran víctimas, testimoniaron diversos historiadores en el documental.” (Rolando 2010). El Partido Independiente de Color fue ilegalizado y sus miembros fueron masacrados en lo que llegó a llamarse la “guerrita de razas” dejándose un saldo de más de tres mil muertos en la región oriental entre miembros, simpatizantes y familiares. En “Diálogo con mi abuela” (2016) Gloria Rolando realiza una revaloración de conversaciones que en su tiempo había tenido con su abuela, en una de las cuales le cuenta un incidente en el que a ésta se le había roto un tacón corriendo en un parque porque había habido tiros y muertos en 1925. Rolando, tratando de armar cuidadosamente ese rompecabezas histórico, decide investigar años más tarde sobre el suceso, pues ella no tenía idea de tal hecho. Es en Santa Clara, en el parque Leoncio Vidal. Un parque segregado, nos cuenta Rolando, donde los blancos caminaban en el centro de la plaza, los mestizos alejados del centro y los negros en la periferia del mismo. Pero llegado el día, los negros deciden transgredir el espacio del poder blanco y convertirse en ciudadanos cubanos, no en negros. A esa usurpación de intimidad espacial de blanquedad, se le golpea, se le dispara y se le mata. Salen en los periódicos titulares de En Santa Clara dando razón de la captura y muerte a las víctimas negras afrodescendientes. Gloria Rolando recompone esos trozos dispersos de periódicos y fotos. Su investigación la lleva a archivos y a consultar con fuentes de la época constatando la veracidad del acontecimiento. De ahí su incansable labor por dar luz a esas páginas olvidadas de la historia donde la participación en la formación de la nación cubana de las negras y negros afrodescendientes fuera crucial, a partir de una toma de conciencia política y de pertenencia al lugar. Su labor pedagógica es de transmitir “mensajes que tienen una idea no solamente del

pasado, sino que tienen una repercusión en el presente. Y digo, también en la narración: de esas cosas no se hablan. Se hablan solamente en el seno de la familia, se conversan en el seno de la familia porque no existe una discusión del tema racial a nivel nacional, pero a nivel de la familia, de amistades, sí se hablan las dificultades que son dificultades históricas, (...) de la diáspora africana, no solamente exclusivo de Cuba. Son elementos de prejuicios, elementos de racismo que persisten, que existen, y que uno no puede ser ingenuo” (Rolando, 2016). Otro de los asuntos contemporáneos que se deslinda de la conversación sobre su abuela y sus memorias sobre ella es la representación que se hace de la persona negra afrodescendiente dentro del sector del turismo. En su diálogo, reflexiona tanto del pasado como del presente y la documentalista considera que, una vez más, se destruyen las imágenes de sus seres queridos, de sus viejas amadas, de sus mujeres negras y sus hombres negros. Para ella la dignidad de los cubanos se borra, y en su lugar aparecen negras con labios gruesos, rojos con sandías, como los *minstrels* de la época en que no se les daba empleo a los negros en los Estados Unidos y los actores blancos se pintaban y burlaban y humillaban a los negros. De creación contradiscursiva, en su obra se mira a la cámara con la presencia del aquí y el ahora que da la trascendencia de la vida de la diáspora africana en Cuba. Rolando enfatiza y reivindica la belleza africana de la mujer negra, las manos de las madres, sus vientres, sus ojos. La historia y las imágenes de la gente negra encuentra en la amplia obra documentalista de Gloria Rolando una exponente versátil en el medio en que se desenvuelve. De ahí que su pieza “Reembarque/Reshipment” (2014) saque a la luz las masivas deportaciones de haitianos hombres y mujeres viejas que ya, luego de no servir más para cortar caña, eran enviados en masa de vuelta a Haití. Luego de decenas de años perdían su condición de trabajadores, perdían a sus familias, sus espacios, amigos. El reembarque ocurría con los haitianos, no con los de Jamaica, si bien ellos eran súbditos de la corona inglesa, tenían pasaporte, estaban protegidos. Rolando documenta la traslación de cuerpos en todo el hervidero que es el Caribe frontera imperial donde la construcción del Canal de Panamá se beneficiaría de la mano de obra antillana, negra sobre todo, durante años de construcción.

1.2 AFRODESCENDIENTES EN ESPAÑA

El 3 de noviembre del 2011, se publica un informe sobre Estrategia integral contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia en España, donde se abordan cuestiones de injusticia social contra poblaciones migrantes. En el informe, elaborado por el estado español, comienza con la siguiente declaración: “La Estrategia parte

del reconocimiento de que las actitudes, manifestaciones discriminatorias y hechos de violencia y odio motivados por origen racial o étnico continúan estando presentes en la sociedad española; el riesgo de la persistencia de estas actitudes constituye una amenaza a la convivencia, la cohesión y la paz social”.⁷ Existe un reconocimiento a nivel gubernamental de la existencia del problema a la vez que lo plantea como una intolerancia que no refleja los valores democráticos sobre los que se erige la constitución de la nación. Desde España se han creado varios observatorios y estudios acerca de la experiencia de este sector de la población española, donde se visibilizan y denuncian experiencias desagradables que por lo general. Ejemplo de ello es la plataforma Afroféminas, fundada en 2014 por la cubana Antoinette Torres Soler, quien en entrevista ofrecida a Última Hora, considera que el problema del racismo y la discriminación en España podría intentar solucionarse desde una metodología inclusiva y de diálogo dentro del conjunto de la sociedad, y que no es una problemática fácil, cuya solución parta de las personas injuriadas, sino que más bien se deban encontrar espacios de sanación social para reparar estos tipos de conducta. En su opinión se trata de visibilizar e instruir a la población sobre estos temas y es por eso que, “desde 2015 estoy dando conferencias y mi posición siempre es como mujer negra, como mujer migrante, como teórica y desde la experiencia vital como persona que ha recibido ese tipo de insultos o este tipo de agresiones o microagresiones. En definitiva se trata de hacer pedagogía y crear marcos de reflexión” (Soler 2016).⁸ Por otro lado, Antoinette Torres Soler está consciente, como apunta en la entrevista, las políticas implementadas por el gobierno para paliar y eliminar lo más posible estas discriminaciones y racismos, no muestran en sí la solución al problema que tienen los afrodescendientes en España. Esto es así porque en su opinión, “Las políticas de discriminación positiva disminuye mucho las cifras de exclusión en determinados sectores pero eso en España es ciencia ficción, porque aquí se parte de que no existe desigualdad...” (Soler 2016). Soler espera que los medios de comunicación masiva puedan servir de apoyo al trabajo de paliar los racismos y las discriminaciones en la medida en que éstos se vayan instruyendo de manera consciente en qué es el racismo, de dónde vienen las actitudes y cómo mejor representar a la sociedad española. La plataforma Afroféminas recoge opiniones, artículos, entrevistas, a la vez que publica eventos culturales relacionados con la visibilización e integración de esta parte de la población al aporte cultural de su país. Bajo el lema, “Nuestra sola existencia es resistencia”, Afroféminas saca al debate problemas de la cotidianidad que van a afectar el auto estima y la

⁷ Disponible en <https://www.unionromani.org/downloads/noti2011-11-08e.pdf>

⁸ Disponible en <https://www.ultimahora.es/noticias/local/2020/02/07/1139999/antoinette-torres-soler-fundadora-afrofeminas.html>

auto representación de las personas negras, afrodescendientes y africanas que viven en el país. Denuncias a las fiestas *minstrel* del Coy, pasando por la controversial y de larga data del Conguito (Owusu, 2020)⁹, representación estereotipada de la población negra afrodescendiente y africana. “La polémica suscitada en los últimos días en torno al producto de chocolates Lacasa, “Conguitos”, nos hace aterrizar de nuevo en la realidad de un país que no reconoce su racismo estructural y social, arraigado en lo más profundo de la psique de sus ciudadanos” (Owusu, 2020). Contribuciones que abarcan las denuncias de racismos de los estudiantes afrodescendientes en Erasmus en España, burlas a los cuerpos de las mujeres negras, mientras dan visibilidad a las mujeres negras que hablan español y productos blanqueadores, las mujeres negras en la derecha, anécdotas y exposiciones artísticas, esta plataforma observatorio de la experiencia de vida de los afrodescendientes en España es un obligado referente para tomar el pulso de la sociedad española, sus ciudades y su herencia colonial. Otros de los referentes para estas aproximaciones al estudio de la experiencia de la población de ascendencia africana, negra y africana en el país, lo brindan las publicaciones de corte etnobiográfico de la profesora universitaria, filóloga e investigadora Odome Angone. En 2018, coordina el libro *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*, publicado por la Editorial Verbum. Éste es un rico compendio que articula en primera persona las experiencias de vida de mujeres negras, africanas que viven en España. Basado en el empoderamiento a la voz de la mujer negra, el libro ofrece de manera muy íntima, un recorrido de la vida de muchas de las colaboradoras marcado por espacios, momentos, acciones, que marcan el cuerpo tanto física como psicológicamente. Odome Angone no ve en España “una sociedad interesada, mejor dicho, preparada y mentalizada en atender, en el espacio público, cuestiones de reivindicaciones sociales, estrechamente ligadas a temas de representaciones raciales vinculadas a los colectivos minorizados no blancos. Ote en España un contexto esperpéntico en que la realidad pluriétnica y su subsecuente tensión social permanecía (y permanece) ignorada, considerada una mera realidad periférica o una mera alusión anecdótica, extraterritorial” (Angone 2018, 14).

⁹ <https://afrofeminas.com/2020/06/29/ya-no-somos-los-conguitos/>

CAPÍTULO 2.

CORPOR(RE)ALIDADES:

ESPACIOS, CUERPOS Y EMOCIONES

CAPÍTULO 2. CORPOR(RE)ALIDADES: ESPACIOS, CUERPOS Y EMOCIONES

2.1 CIUDADES POST-COLONIALES Y ESPACIOS RACIALIZADOS

La ciudad postcolonial encierra en sí y define en ella misma “a politics of identity and power that articulates itself through space and is fundamentally about space” (Jacobs 1999, 1). La ciudad postcolonial, genera un discurso espeso. Este discurso es sensorial, afectivo, emocional y panóptico. Sensorial porque es desde dentro de los márgenes de la ciudad y no fuera, que los cuerpos considerados, creados como otros, producen reacciones somáticas de nervios, risas, temor. Afectivo porque al igual que los afectos son positivos, también pueden ser negativos, llevar extrañamiento, transmitir inseguridades. Emocional, porque las emociones que pueden recibir esos cuerpos racializados, sexualizados, pueden ser de odio; y finalmente panóptico, porque si bien se construyen y resemantizan los cuerpos en otredades, como extraños, de la misma manera se mantienen bajo vigilancia, bajo control, en una disciplina de la observación, ubicación espacial. Como cuerpos extraños en la ciudad postcolonial, la herencia colonial de la mirada hacia lo diferenciado, marcará los cuadrantes entre los de adentro y los de afuera. En este sentido, “The power of the postcolonial translation of modernity rests in its *performative, deformative*, structure that does not simply revalue the contest of a cultural tradition, or transpose values “cross-culturally” (Mignolo 2016, 20. Citando a Bhabha 1994, 241). En otras palabras, en la medida en que la ciudad postcolonial está definida por la continuidad de herencia colonial, por la presencia de lo extraño otrora colonializado, esa misma extrañez condiciona, con sus performatividades y con la deformidad con que es investida, condiciona la misma modernidad. Podríamos afirmar que a la ciudad colonial le son intrínsecos los espacios en los que se van a llevar a cabo, no solamente el arreglo urbanístico de la modernidad, sino también la misma disponibilidad que ocupan los cuerpos dentro de ella. Serían cuerpos también privilegiados por la herencia colonial al igual que marginados, marcados e identificados como otros, precisamente por esa herencia colonial. De ahí que la ciudad, además de ser fluida en la medida en que en ella transiten, convivan, se interrelacionen diferentes naturalezas de ser y estar, contiene espacios de producción y regeneración detenidas en la repetición de un imposible de alcanzar “nosotros”, creando e interpretando, como colonialidad estática, a los otros, y deshumanizándolos. La ciudad postcolonial es una ciudad mixta entre el pasado y el presente. Es un barroco tiempos e identidades donde las herencias y errancias de los tiempos, sus gentes y sus historias, son dejadas como estructuras monumentales, parques, escalinatas,

casonas, colores y una urbanización, que espectacularizan en lo simbólico, discontinuidades y rupturas, con nuevas y creativas formas que ponen en entre dicho, maneras tradicionales y convencionales de analizar la realidad. La ciudad postcolonial es la reconfiguración de su espacio en tensión y contensión entre “nosotros” y los “otros” donde el cruce de fronteras, el surgimiento de las glocalidades, los movimientos de las diásporas, nuevas reconfiguraciones de los cuerpos, la cultura, la clase. “In contemporary cities, people connected by imperial histories are thrust together in assemblages barely predicted...Often enough this is a meeting not simply augmented by imperialism, but still regulated by its constructs of difference and privilege. This is often more publicly shown in the racial politics of cities (...)” (Jacobs 1999, 4). La postcolonialidad de la ciudad no brinda un espacio-tiempo sin ataduras. Es más bien la atadura al pasado colonial que cartografía a la ciudad en una nueva forma de representarse así misma tomando como referencia el pasado. Gracias a ese otrora, gracias a la presencia y prevalencia de lo anterior, el futuro define su propia identidad. La postcolonialidad de la ciudad más bien la define su sentido de vidriera, de *showcase* de su antigua colonialidad, de los sujetos que formó y las diferencias que creó: en otras palabras de su herencia colonial. Por tanto, “the postcolonial city, while retaining its national identity, has become both the terrain and the instrument for the struggles over identities, resources and rights—unfolding in a globalizing, neo-imperialist world order (Varma 2012, xiv-xv). Ante este contrapunto entre lo decadente y lo moderno, la ciudad postcolonial es un parco de identidades espaciales dentro de las que por distribución de herencia colonial, coloca a los cuerpos dentro de sí, pero en cuadrantes específicamente determinados, específicos, “segregados” (Jacobs). De igual manera, como espacio racializado, es centro de tensiones codificadas y abiertas que van a regir relaciones interpersonales donde las emociones, los afectos, forman también parte de la concepción de lo postcolonial. Es decir, las relaciones interpersonales entre lo diferente y con lo diferente otro, estarán impregnadas codificaciones que reproducen “replications in societies internally of inequalities and discrepancies once associated with colonial differences” (Dirlík 1994, 329).

2.2. DERMO-SERES: CUERPOS Y EMOCIONES

Dentro de los espacios postcoloniales, estas discrepancias o diferencias coloniales están basadas en relaciones de poder, espacios patriarcales hegemónicos, que como herencia de un pasado transfigurado, No basta con saberse ser humano, se tiene que actuar dentro de patrones y dispositivos panóptico-normativos de lo que constituye ser humano. Los cuerpos clasificados, cosificados, deconstruidos, racializados y considerados como diferentes, como

otros, devienen espacios físicos desarticulados de su humanidad, y borrados de la familiaridad de sí mismo por sí mismo. En este sentido, Sylvia Wynter (1999, 1-42), analizando la propuesta de Frantz Fanon en sus *Caras negras, máscara blancas* (1962), teoriza sobre construcción de la otredad desde la racialización y deshumanización. Su humanidad es únicamente rescatable si “...one, as a ‘Negro’, will find oneself being proportionally whiter’ and thereby proportionately ‘closer to being a real human’” (Wynter 1999, 35). Presentado como condición para poder ser considerado como un verdadero ser humano, el reto lanzado constituye un medio de producción de blanquedad a partir de la cual se es en la medida en que se mimetiza ella misma en los otros. Lograr alcanzar la plena categoría, o poder considerarse humano dentro de ese sistema de producción de conocimientos, dentro de la fenomenología, es decir, la experiencia de vida, del negro afrodescendiente, estará mediada por la voluntad de someter su propia humanidad y actuar, imitar o más bien, conformarse y cumplir con lo que se espera que sea humano. El sujeto ha sufrido una transmutación incontrolada, violentado de toda su voluntad, “as he reads the evidence of his own mutation, his power in the others’ eyes and thereby the evidence of his own recognition in the terms of the dominant culture and its bearers” (Wynter 1999, 38). Ser humano, por tanto, significa no ser negro, no actuar negro, no lucir negro, no serlo ni cultural ni psicológicamente. Sería una forma de dejar de existir para poder lograr existir en función de un ideal imposible. Para lograr alcanzar tal categoría, es necesario dejar de existir. No solo eso: es asumir una propuesta fagotizante de la humanidad del ser negro o afrodescendiente. Y es que ““this other self that has been called upon to experience, is one that has been constructed for him ‘by the other, the white man, who had woven me out of a thousand details, anecdotes, stories’”(Wynter 1999, 41, citando a Fanon). De manera tal que la desahumanización es completa, raigal, orgánica, porque ni se piensa ni se existe de manera actuativa o agencial. Es más: no se es y no se espera que se esté. Vaciada de toda posibilidad y probabilidad, la construcción de lo Otro, lo no humano, se teje dentro de la macabra estructura afectiva que conduce a la negación del yo como parte de prácticas culturales conscientes que se espera sean reconocidas como normales. Una normalidad casi alucinadora en la cual la persona se supone que niegue su propia existencia, su lugar dentro del logos, se autocanibalice. De ahí que se opere una deconstrucción de la psicología y la conciencia del ser en tanto ser humano, en tanto persona con emociones, sentimientos, historias, recuerdos. La categoría humano se construye a partir de prácticas culturales de relaciones de poder donde lo vinculante, comunicativo, histórico y formas de socializar están definidas, concebidas, representadas y sancionadas a partir de un orden específico desde la blanquedad. Dentro de esta suposición, lo otro tiene su propio espacio de no pertenencia o más bien de ubicación y

pertenencia en otros ámbitos. El marcador ontológico de los cuerpos negros designa, en este sentido, un “nigger space,” a taboo space...nigger, different, deviant, stinky, to be avoided” (Yancy 2012, 22). Un espacio deformado, una desviación, que como tal es una forma de ver a la vez que de construir un régimen de verdades históricas, a partir de prácticas de repetición, deformación y deshumanización de cuerpos descorporizados sin ningún lugar dentro del espacio de lo humano/blanco.

Desde ese centro epistemológico y ontológico; es decir, a partir de la validez de los conocimientos, y de la naturaleza del ser, no solamente se construyen y distribuyen las otredades, sino que también se asume que esas otredades voluntariamente acepten su condición y se esfuercen, se empeñen, en convertirse en verdaderos seres humanos. No basta la educación, la integración a la sociedad, los aportes a la construcción de un espacio procomún, la construcción histórica de herencia colonial de la otredad negra y por tanto, animal, salvaje, intraducible, comienza desde la realización epitelial a la censura del color de la piel. Sylvia Wynter, extrapolando del estudio de Frantz Fanon sobre lo que constituye para una persona negra de herencia francesa, ser humano. Su existencia está de hecho sancionada, dentro del sistema simbólico de representaciones de lo que es ser negra, la noción de “‘acting like a nigger,’” and therefore lapsing into non-being, that—like the treat of zombification for the Vodunist—serves as the internalized sanction system which motivates his/her behaviors, thereby functioning in the same way as a “‘garrison controls a conquered system’” (Wynter 1999, 34). La experiencia del Fanon dentro de su “transnational blackness” (García-Peña 2015), en las entrañas de la metrópolis Francia, no solamente lo catapulta a la zombificación y por tanto, pérdida de control de su ser más íntimo y profundo, sino que también lo ubica dentro de la decadencia del abandono, de la suciedad. Su decadencia o atraso en la cadena de la historia de la civilización está cifrada en el cuerpo, su exterioridad, su discapacidad. Nos atreveríamos a decir que, dentro de estos espacios de creación, distribución, asimilación y consumo de prácticas culturales de herencia colonial, su mismo ser ha sido descrito desde un centro ideológico de enunciación y traducción de una especie de intraducibilidad. El extrañamiento, las emociones que recibe de disgusto y rechazo, le han creado un nuevo retrato, un espejo a través del cual mirarse, verse, creerse visto y por tanto desfigurado en el lenguaje que lo transfigura y lo representa a sí mismo como otro, irreconocible. El cuerpo negro es una maldición, está sucio, quemado, achicharrado, sobre cocido, y dentro de este cuadrante de negaciones, existe “the corporeal reality (...) as one that has always already been transformed by the negative stereotypes placed upon it into a subhuman reality” (Wynter 1999, 42). La

desfiguración del cuerpo-no cuerpo, su cosificación y aversión comienza a partir de su mera existencia: es un espacio, una imagen y una repulsa (Wynter 1999). La tridimensionalidad de la intradubicidad de lo no humano-animalesco, lo salvaje, la presencia de un eslabón perdido en la cadena de la evolución humana, la kafkiana representación de lo grotesco y su espectacularización (Hall), son los recursos inhumanos a los que en muchas ocasiones los cuerpos negros son confrontados como recuerdo, memoria vinculante, social, histórica y comunicacional (Assmann) de la herencia colonial.

Este rito de pasaje, el de poder probarse, mostrarse y pasar la prueba de quién puede ser considerado como ser humano en todas sus potencialidades y capacidades, daría la posibilidad de formar parte de la gran familia a la que hacen referencias los estudios afro puertorriqueños. De ahí que como resultado, la posición a la que se le permita llegar a unos, se les haga muy difícil, si no casi imposible a otros. Esta posición se traduce en la participación, distribución y representación dentro de los espacios de elaboración de políticas, tomas de decisiones. Se busca, no obstante, una especie de cotejo, un hilo conductor, dentro de lo que nos es común como herencia colonial de las racialidades: el espacio de la herencia de una vivencia y expresión diaspórica a partir de la racialización de cuerpos calificados, tratados y construidos como negros. Estos cuerpos son cuerpos que sienten, sufren, ríen, expresan alegría, rabia. Son cuerpos emocionales. Son cuerpos humanos que también construyen sus historias, no en solitario, sino dentro de la gran aventura que constituye la fenomenología de la vida comunitaria ancestral, local, nacional y transnacional. En consecuencia, “It is these subjective experiences that alone would provide us with objective data of the processes of the culture-specific governing code or sociogenic principle in whose terms we have been socialized as subjects, and which is, thereby, determinant of all such states, as well as of the behaviors to which they lead” (Wynter 1999, 59). Efectivamente, son estas experiencias que desde lo subjetivo van a objetivamente, conscientemente, estructurar y a programar los patrones de comportamientos que van a constituir la fibra de las formas de socializar, saber estar, querer ser parte de, en constante tensión, en constante autovigilancia. Para no salirse del papel, la performatividad de lo humano, no puede dejar salir la verdadera humanidad, llevar la máscara, cumplir con las normas, algo que no va a cambiar que en efecto, lo que no cambiará nunca será el color de la piel. Y duele, porque rasga, arde, quema con un frío casi ártico. Para ser se tiene que dejar de ser. Las emociones y los afectos están presentes en toda nuestra experiencia humana. Y desde las relaciones más privadas a las más públicas, “el impulso afectivo—en cualquiera de sus manifestaciones pasionales, emocionales, sentimentales, etc. —modela la

relación de la comunidad con su pasado, las formas de lectura de su presente y la proyección hacia el futuro posible deseados o imaginados en concordancia con o en oposición a los proyectos dominantes” (Moraña 2012, 315). Si esta aseveración es así, podríamos argüir que las relaciones intersubjetivas están basadas en un impulso, ímpetus casi dado por sentado, pero tomando en cuenta conductas que han sido transmitidas de generación en generación. Formas específicas de socializar mediante la psicología de un reconocimiento del rostro (Lévinas) de la otra persona: la familiaridad o falta de la misma, lo asumido e impensado, lo que como de forma mecánica se ha incorporado, como un abrazo o como una alerta. Es la memoria y la naturaleza sociogenética (Wynter 1999), a decir, la manera en que culturalmente nos reconocemos y de ahí la como actuamos, que está siempre en función de cómo aceptamos o rechazamos; cómo somos nosotros y cómo y cuáles son los otros. Moraña estudia los afectos y el giro afectivo con su relación directa a la producción material, a la circulación y producción de políticas, a la ideología, a las artes, al igual que como herramienta sanadora en tiempos de conflictos nacionales. De ahí que en su opinión, “El giro afectivo propone más bien una liberación de la instancia representacional y un estudio del afecto como forma desterritorializada, fluctuante e impersonal de energía que circula a través de lo social sin someterse a normas ni reconocer fronteras” (Moraña 2012, 323). Podríamos colegir, entonces, que el giro afectivo propone una mayor humanización de las relaciones humanas, según el análisis que realiza Moraña. Para ello, apelar a los afectos es apelar al componente sanador que no se limita a la liminalidad histórica cultural en que las sociedades se han diseñado como únicas, diferentes, divididas, racializadas, segregadas, sexualizadas. El afecto incidiría en la capacidad de la resiliencia del ser humano en su incansable búsqueda por espacios de sanación, de reconciliación, unidad y perdón, por un lado, como también bien podría apelar, motivar, avivar lo contrario: nacionalismos, homofobia, racismos. El afecto es componente de lo social, de lo que nos define como seres emocionales. El mismo transgrede los espacios exclusivos de dominación en la medida en que “resist(e) el control disciplinario del estado y sus instituciones” (Moraña 2012, 315), de ahí que los afectos informan las relaciones intersubjetivas, al igual que las relaciones de poder. El giro afectivo encuentra, al introducirse nuevas geopolíticas post soviéticas, los afectos, las emociones, constituyen alegorías que permiten socializar la pérdida, la decadencia. Por otra parte, no perdamos de vista que al ser un impulso (Moraña), no deja de ser una categoría cultural y, por tanto con manifestaciones específicas, situadas, contextualizadas en una realidad que si bien busca expresar placer estético, hermandad, apoyo a la patria, de igual manera encuentra su “disciplinamiento, que excediendo los ‘aparatos de captura’, del sistema se dispara, sin embargo, como una fuerza

desatada sobre y desde los cuerpos...” (Moraña 2015, 328). Moraña se refiere a los feminicidios en las maquiladoras en Ciudad Juárez. De ahí que haciendo un contraste entre la performatividad humana de los afectos, se acude, por otro lado, a su performatividad deshumanizadora. Notemos que los afectos, como expresión de emociones, sentimientos, son manifestaciones de formas culturales de socializar. Como prácticas culturales, los afectos articulan un *pathos* que es doble, híbrido, con emisión y recepción; con cuerpos que emiten receptores. estas corpor(re)alidades no existen en un vacío, sino más bien existen en un espacio-tiempo contextualizado, histórico, específico, y añadiríamos además, dentro de la interseccionalidad más ambivalentemente específica de la raza, el género, la sexualidad, la clase social, las diferentes capacidades físicas y psíquicas corpo-reales, entre otras. Los afectos y las emociones, los sentimientos, además de poder emitirse y recibirse se encuentran o forman parte de objetos, monumentos, símbolos patrios, infraestructuras, los barrios, las calles, los movimientos políticos de solidaridad o segregacionistas, los partidos, las fronteras, las guerras imperialistas, colonialistas, ocupacionistas. En esta perspectiva, “el afecto es una vía de acceso a lo real, a lo simbólico, y a lo imaginario una latencia que depende de (y de la cual dependen) las formas de dominación y los procesos de subjetivación que ellas generan y a partir de las cuales el poder mismo es considerado y reconfigurado en constantes devenires” (Moraña 2012, 323). Como latencia, como pulsión, como energía viva, cargado de emociones y sentimientos, el afecto nos inclina hacia un lado o hacia otro con funciones específicas y particulares, individuales y socio-comunales. De ahí que dejar el cuerpo fuera de la activación de los afectos, sería un paso más hacia la incorporación del concepto dentro de las modalidad cuerpo humano que lo contiene. El afecto no es una energía que se produce fuera de los cuerpos. Es más bien una pulsión contenida, naturalmente, dentro del cuerpo, de ahí que “se abra imprevisiblemente a la creatividad de la resistencia y el cambio” (Moraña 2012, 326). Una vez la categoría cuerpo se posiciona más al centro del análisis, y situada esta corpor(re)alidad no solamente en un espacio histórico, político y cultural, sino también intersectada por la raza, el género, la clase, las migraciones, los exilios, las desapariciones, la orientación religiosa y sexual, el afecto se concretiza, se materializa como una polifónica, multiexpresiva, fuerza accionante. Nótese, no obstante, que los afectos tanto humanizan como deshumanizan, visibilizan como invisibilizan, forman a la vez que deforman. Con esto anotamos la cualidad doble, híbrida, ambivalente de lo que en realidad conforma parte de la identidad natural de lo que somos como seres humanos. La misma pulsión de los afectos y sus emociones, tanto nos unen como nos separan. Enfatizamos que los afectos se ubican en los cuerpos, a la vez que se pueden cargar de afectos, todo lo que nos rodea, al igual que todo tipo de discurso, formando amigos o enemigos, vecinos

o extraños. Los afectos, las emociones, los sentimientos no son posibles sin una relación directa con alguien o algo, sin un cotejo dualístico entre un pasado y un presente, contra o hacia dónde dirigirse. De ahí que algunos sean identificados como reconocibles y otras como extrañas, unas como perteneciendo del grupo y otras como extranjeras. Dentro de la globalidad que abarcan los afectos y las emociones, dentro de la nueva estructura económica de migraciones, viajes, movi­lidades, exilios, desplazamientos, de mentalidades neocolonialistas, nos preguntamos: ¿quiénes son los extraños, extranjeras, diferentes, y quiénes tienen el privilegio hegemónico de herencia colonial de crear, imaginar, producir otredades? Sara Ahmed considera que las emociones constituyen el filtro a través del cual circulan lo psíquico y lo social, lo individual y lo colectivo (Ahmed 2000). En espacios de tensión afectiva, como es el caso de la presencia de afrodescendientes en las Américas y el Caribe, la construcción de otredades no constituye una novedad. Ahmed evalúa el concepto de emociones como algo que tanto nos conecta como nos separa. Las emociones crean sentimiento de pertenencia, además de brindar proximidad dentro de los espacios, el roce, el toque entre los cuerpos. El sentido de pertenencia lo define como un movimiento, y éste “does not cut the body off from the ‘where’ of its inhabitation, but connects bodies to other bodies – indeed, attachment takes place through movement, through being moved by the proximity of others. The relationship between movement and attachment is contingent, and this suggests that movement may affect different others differently” (Ahmed 2000, 11-12). El movimiento que se da en proximidad a los otros cuerpos, se enfatiza precisamente por la afectividad que existe entre la cercanía, la tranquilidad de poder desplazarse dentro de una comunidad afectiva, receptiva de los diferentes significantes y significados que se crean en un espacio activado por la presencia de la vida y sus diversas articulaciones. El movimiento, que bien puede ser movimiento de masa, movimiento como en desplazamiento, describe circularidades de entradas y salidas, visitaciones que pueden ser complicadas, negociadas, compartidas. En todo caso, es un desplazamiento que nos obliga a estar en función de una posible anticipación, alerta, suposición, duda. Por tanto, los afectos, las emociones, al igual que el desplazamiento, el movimiento, se originan al entrar en contacto activo o al estar en proximidad con otras personas. De ahí que, como aclara Ahmed, las emociones que tengamos, que se crean a partir de esa proximidad, están directamente relacionadas con cómo nos afecta esa proximidad con otras personas:

Emotions then are bound up with how we inhabit the world ‘with’ others.
Since emotions are in the phenomenological sense always intentional, and are

‘directed’ towards an object or other (however imaginary), then emotions are precisely about the intimacy of the ‘with’; they are about the intimate relationship between selves, objects and others. I want to argue that intensifications of feeling create the very effect of the distinction between inside and outside, or between the individual and the social, that allows the ‘with’ to be felt in the first place. (Ahmed 2000, 12).

Cabría preguntarnos, entonces, siguiendo a Ahmed, si es el sujeto y sus circunstancias lo que va a ser directamente proporcional a sus emociones; es decir, a sus emociones cuantitativa y cualitativamente corpo-reales. Según este razonamiento, sería la influencia del contexto, del espacio, lo que condicionaría a la persona a definir la calidad de sus relaciones intersubjetivas, las cuales son reguladas por afectos y emociones. Estas interacciones humanas no ocurren en el vacío del espacio, sino más bien se trata siempre de un espacio transversalizado. Otras personas, cafés, calor, políticas que de una u otra forma tratan de imponer un orden social, transportes, pandemias, todo lo anterior y más, van a condicionar la emisión y recepción de afectos, emociones. De ahí que Ahmed apunte que la convivialidad, las relaciones humanas, son emotivas y además de eso, intencionales. Son relaciones siempre emocionales, afectivas, pues la comunicación se lleva a cabo mediante gestos, miradas de aprobación, duda, además incide en lenguaje corporal, el entusiasmo o la falta del mismo de cualquiera de las partes. Las emociones, los afectos, no son reacciones corporales que se originan en un vacío. Ellas existen dentro de una economía de relaciones inter, multipersonal, multifacética y pluriexpresiva, y se trasladan fluctuando en itinerante danza, de un cuerpo a otro, o a otro objeto. La cercanía de los cuerpos, las proximidades, es parte de lo que constituye una comunidad humana basada en el contacto interpersonal, de relaciones mediadas también por la afectividad que se invierte a lo que nos rodea, a los objetos, al espacio mismo. El análisis de Ahmed concretiza que es la intensidad de sentir la que crea el nexo con los otros y con los objetos de forma intencional. Añadiríamos, además, que estos nexos pueden ser de amistad, así como también de extrañamientos. Digamos nexo a todo tipo de relaciones humanas, sean directas o indirectas, entendiendo como tal que las personas conviven en un espacio-ciudad, una apertura-país, de los que forman parte. El nexo es intercomunitario, barrial, de relaciones escolares o de trabajo, filial o de amistad. De manera tal que, la reacción afectiva de los cuerpos, no es sino a través o a partir de, la interacción con otros cuerpos. Es mediante la socialización cultural del cuerpo que fisiológicamente se expresa una emoción, un sentimiento. El cuerpo es en tanto socializa:

el cuerpo, como máquina temporizadora, se auto-modula en frío, caliente, se enciende de emociones, o se apaga, se marchita, se alegra, se encolera, se tranquiliza. El cuerpo es un espacio específico interectado por categorías culturales y de herencia colonial que no solamente es autónomo al socializarse, como también aprende a socializarse, se le enseña a socializarse en función del contexto en que se encuentre ubicado. Posicionado el cuerpo con sus emociones y proximidades, Ahmed complejiza más su teorización al introducir el elemento de la piel, visibilizando así la sensorialidad tópica que también revisten las relaciones sociales: “It is through experiences such as pain that we come to have a sense of our skin as bodily surface, as something that keeps us apart from others, but as something that also ‘mediates’ the relationship between internal or external, or inside and outside” (Ahmed 2000, 12).

Colegimos, entonces, la objetividad material del cuerpo en tanto individual a partir de nuestras relaciones con emociones como el dolor. La piel es central en la conformación de la experiencia de factores externos que incidirían en nuestro cuerpo. Ahmed hace del dolor una experiencia que se inflige directamente a, o bien podría ser una violencia hacia, la integridad del cuerpo. Integridad en el sentido de estar integrada toda nuestra geografía humana dentro de nuestro órgano más grade. Ahmed particulariza la experiencia donde la superficie cutánea humana reacciona a estímulos externos como resultado de tal vez una agresión, un acto violento en el cuerpo, infligiendo dolor. Luego, no solamente es la piel la receptora visible de dolores, sino también aquella que precisamente por su inmediatez, por su lugar único y específico de la localización del individuo. Ese molde específico y único, piel, nos mantiene separados como individuos, contenidos en nuestras idiosincrasias individuales, independientes. Al aceptar la individualidad a la que somete la piel al cuerpo, la piel, o mejor decir, el color de la piel, constituye un factor determinante en nuestras relaciones sociales y puede, por otra parte, ser un categorizante que nos permita formar parte o no, ser aceptada o rechazada: como ser de un “nosotros” o por el contrario de un “los otros”. Una especie de movimiento, traslación, que interpone, como límite, espacios de tensión emocional (Ahmed), en tanto lo que circula son las diferentes emociones que bien nos alejan o nos acercan de los objetos, como una web de conexiones desbordadas de emociones específicas y selectivas. Dolor, miedo, odio, asco, vergüenza, amor, conforman prácticas emocionales-performativas, y la tensión y la intensidad que generan los espacios habitados por objetos y personas, constituyen una relación sinérgica de marcadores emocionales que denotan alejamientos, cercanías, dudas, indiferencias, toda una carga de referentes que asignan la ubicación espacial de los objetos y lo que ellos transmitan. De ahí que Ahmed, desde el enfoque de la interseccionalidad, conecte la producción, circulación y consumo de emociones específicas posicionadas dentro del centro de producción

de ideologías que no solamente produce y legislan cuerpos como otros, sino también lo que la diferencia pone en peligro a nivel de la sociedad. Su estudio dentro de la teoría queer, variable que posiciona la diferencia, lo diferente como categoría de análisis. La teoría queer se posiciona como plataforma personal y política donde lo construido como otredades, diferentes, denuncian “los abusos que se presentan desde la misma ciencia, ya que los textos científicos han sido por lo general elaborados por personas de género masculino, de raza blanca, de preferencia heterosexual, de clase media y de religión cristiana, dejándose invisibles a otros colectivos como las mujeres, los negros, los indígenas, los homosexuales, los transexuales, los pobres, los musulmanes, los pan-teístas, y un largo etcétera” (Hernández-Soto 2009, 44). De ahí la importancia que reviste para Sara Ahmed esta herramienta analítica en su estudio de las emociones, los afectos, los sentimientos. Su activismo humanista nos hace comprender la interseccionalidad de la reproducción de espacios reconocibles con la política de corrección, transformación de cuerpos otros a fin de poder consolidar teorías falocéntricas de lo aceptado o lo inaceptado. En este sentido, Ahmed particulariza y resume su estudio de las emociones desde la reproducción de la vida hasta las ideas de coacción de las normas a proteger para la garantía de continuidad de estas reproducciones. La vida entendida como derecho a la vida, las amenazas sobre esas vidas, los cuerpos abyectos, repulsivos y fuera de control que bajo constante vigilancia serían disciplinados o eliminados. Cuerpos otros, negros, indígenas, homosexuales, inmigrantes, que transgreden y obstaculizan la “reproduction of life itself, where life is conflated with a social ideal (‘life as we know it’) is often represented as threatened by the existence of others: immigrants, queers, other others. These others become sources of fascination that allow the ideal to be posited as ideal through their embodiment of the failure of the ideal to be translated into being or action” (Ahmed 2000, 144). Ahmed entiende la reproducción de la vida no simplemente desde el punto de vista reproductivo, sino también desde su ideología política e ideológica de la repetición, la sistematización de la construcción fija de un imperialismo del cuerpo. Los afectos y las emociones irían encaminados a la reproducción mediante la repetición y sistematización de reconocimiento de lo nacional, heterosexual, sobre la base de la blanquedad heterosexual ideológica, que garantiza la construcción de la nación en tanto espacio emocional que, bajo constante amenaza, se tiene que salvaguardar. La familia una vez creada, tiene que salvaguardarse, protegerse, de oleadas de inmigrantes, terroristas, negros, homosexuales, como cuerpos abyectos que destruyen la fibra fundacional de la nación. Esta sistematización ideológica que marca, distingue y distribuye el miedo a las otredades, crea espacios distantes, deformados, consintiendo la eliminación y desaparición de la causa de sus temores y terrores, a la vez que trasmite de

generación en generación una pedagogía de la desaproximación, miedo, distancia a la vez que vigilancia de estas diferencias. En otras palabras, no solamente se aprende, entre otras modalidades a, “how to navigate racially saturated social spaces, and make racial sense of the world through the lens of a white supremacist society” (Yancy 2009, 23), sino también articular, juzgar, cómo esas otredades son precisamente clasificadas como “Otras”, debido a que han fallado como modelo, no son representativas. Se mueven dentro de una economía fallida del ideal heteronormativo blanco. Y los afectos que reciben los cuerpos marcados como otros es de incomodidad, por la marca que ejercen sobre los cuerpos, emociones de rechazo, abyección, juicio: Discomfort is a feeling of disorientation: one’s body feels out of place, awkward, unsettled. I know that feeling too well, the sense of out-of-place-ness and estrangement involves an acute awareness of the surface of one’s body, which appears as surface, when one cannot inhabit the social skin, which is shaped by some bodies, and not others” (Ahmed 2000, 148).

Si es así, el espacio, o más bien la proximidad al cuerpo, estar cerca, tocarlo, indica un movimiento, un acercamiento que llega agresivamente y violento. De ahí que sea la piel la receptora de las emociones de los otros; y de lo que nos alerta Sara Ahmed es de que lo que caracterizan las relaciones humanas son las relaciones emocionales y afectivas que van a traducirse tanto en violencia como en actos de ternura. Lo anterior crea un círculo de dependencia a la vez que interdependencia, dentro del cual el cuerpo en su piel se manifiesta visiblemente, al igual que en su interior: el cuerpo es una dualidad psico-biológica que es, tanto externa en su piel, cuanto interna por sus reacciones fisiológicas, al igual que de reacciones físicas: movemos los ojos, abrimos la boca, corremos. El cuerpo se instituye como pergamino a través de la piel, un espacio físico donde se marca, se forja e inscriben todos los efectos del medio ambiente, los afectos que se propician dentro del entorno, de todo lo que nos rodea y todo lo que nos circunda. El cuerpo puede ser actor y a la vez estar sujeto a actuaciones: se expresa en voz activa y pasiva. El cuerpo es un gerundio en constante interdependencia y su funcionalidad no puede ser desterrada de tal realidad y co-dependencia. En atención a todo lo anterior, dentro de la metodología de la teoría queer, aportaremos al vocabulario de los cuerpos y sus representaciones e interseccionalidades espaciales, relacionales, de género y de diversidad actuante, el concepto de Dermo-ser. Cocebido, como nueva propuesta ontológica, la propuesta busca un nuevo enfoque sobre las convivencias humanas, nuevas formas de intersubjetividades que expresan una tensión a la vez que una intensidad dentro de un nuevo imaginario de lo social. Para Ahmed es la piel la que media las relaciones intersubjetivas. Un espacio específico que también puede ser marcado como dentro o fuera de las

heteronormatividades de supremacía blanca que emplaza los cuerpos otros como sospechosos, terroristas, fallidos, fuera de lugar, queer.

Nuestra propuesta concibe que estas intersubjetividades situadas, no solamente aceptan que experimentan afectos y emociones de maneras y en momentos diferentes, sino que también articulan la objetividad de sus emociones como cuerpos sintientes, dolientes, vivientes: como seres humanos. Como criatura emocional, el dermo-ser construye coaliciones, negocia y ofrece resistencias mientras va describiendo, apuntando y señalando, articulando y agenciando en primer término, su cuerpo, liberándolo. El devenir dermo-ser, criatura emocional, doliente, que experimenta y produce sus lamentaciones, alegrías, tristezas, afectos y emociones como ser viviente, en constante impermanencia, reconstruye, se restituye, se sana y se disloca con la resiliencia de la fuerza que trasmite la esperanza de un futuro de unidad en la diversidad. Y más: dermo-ser propone una nueva metáfora reconociéndose dentro de espacios postcoloniales imperialistas, patriarcales y racistas, donde la nueva manera de deconstruir la hegemonía del cuerpo es concebir nuevas maneras a-descriptivas de sí, con el fin de salir de todas las categorías que la encorsetan y la limitan dentro de la construcción patriarcal, heterosexual, imperial de lo que se concibe como “normal”. No es un miembro, más bien desterritorializa el lugar específico históricamente creado y despersonaliza, como una deformación, nociones que le encriptan como sujeto geográfico, bajo esencialidades resumidas a partir de los afectos y emociones vertidos sobre la piel. Dermo-ser vocaliza sus emociones y reverencia sus interdependencias. Dermo-ser propone una nueva fenomenología de ser en tanto ser y humano, sin clasificaciones, sin marcas que conlleven detenciones en imaginarios fronterizos originarios de la cacofonía de las historias repetidas de dominación, que justifican y laceran la humanidad del ser. Dermo-ser no quiere ser como se supone que sea. Dermo-ser desea ser dentro de nuevas relaciones y economías abiertas, de traslaciones, intersecciones, fluideces, negociaciones, interdependencias y codependencias. El dermo-ser dice:

I am a present continuous tense. I am a dermo-being, a gerund, and always becoming, with a soul and not static, but dynamic. A constant work in progress. A non-identified being. A line of continued discontinuities and re-adjustments. I am a dermo-being reclaiming body, organs, web of connectivities, interdependency, and speak of the nomadic and the deterritorialized, for wisdom comes in dreams. My largest organ, my skin, putting together, assembling who I am becoming. I am a dermo enveloping my time/spaces,

inhabiting them through circumstantial and capricious imperialistic, globalized, transnational, phallogocentric, agendas of lines drawn in the sand, dividing and subtracting peoples, and adding and multiplying profit. I am a dissident, not a situated being, since situatedness essentializes the “therefores”, the “that is whys”, the “so much sos” and creates geographic subjects. I reclaim body to make me feel, make me aware, be happy, cry, be enraged, act, love, eat, move, and empathize. I reclaim body in my dermo-being to help me BE, and be in co-dependency with all that surrounds me. As a dermo-being all signs of gender, race, ethnicity, sexual orientation are a taboo! I am a de-territorialization! Not written, not allowed, erased! I am not a member! I am a dis-memberment! (Caballero, 2010)

Comprender, teorizar el dermo-ser, implica posicionar su existencia dentro de espacios postcoloniales, en la medida en que es sobre su dermis, o precisamente por su dermis, es que se transforma de ser en dermo-ser. Notemos, luego, cómo desde ese lugar de enunciación de ser postcolonial marcado como sujeto geográfico, el dermo-ser evoluciona hacia nuevas disidencias liberadoras que le permiten hablar y articular sus emociones, sus afectos, sus dolientes recuerdos marcados más que por el espacio al que le hacen ocupar, por el herraje sobre su piel. Como herencia colonial en la globalizada estructura postcolonial, dermo-ser siente la transmisión de generación en generación, del resquemor caliente y ardiente de las quemaduras, y el dolor penetrante de las iniciales del amo: como bestia catalogada, vendida, medida, troceada, empujando, moviendo, moliendo, cortando, recogiendo, limpiando, pero también trasvasando fronteras para cimarronarse, kilombarse, gritar, recuperarse como ser, liberarse. Dermo-ser conoce de primera mano el “racismo estructural” (Loango-Guzmán 2019, 69). El desafío estriba en la búsqueda de posibilidades de crecimiento, de exponerse al reto, resolver y negociar la dialéctica de lo nuevo frente a lo tradicional. Pero como todo desafío, se vive en la frontera de lo ambivalente, en la negociación de los límites, en sus transgresiones y en sus configuraciones. De la mano de esta alegoría ontológica del ser ahora convertido en dermo-ser, comienzan las huidas, transgresiones y rupturas de límites y fronteras en búsqueda constante y encuentros, desencuentros. Todo esto configura la subjetividad del dermo-ser: un nuevo concepto de la condición humana. Una condición que nace de una experiencia ontológica específica, situada directamente en la dermis como si de un borrón se tratara, como si a una tachadura se refiriera. Pero dermo-ser, apela a su sinergia recreativa de espacios de

sanación espiritual, en los que se recreen y creen mundos y espacios de lo trascendental, y donde el tiempo histórico es otro fuera de la historia. Es el tiempo despojado del cruce trasatlántico que deja tras de sí huellas, ambigüedades, marcas, errajes, la caída en un sueño/pesadilla de siglos del cual no se despierta porque han sido convertidos, los seres de la dispersión, en seres sin tiempo, sin historia, sin experiencia, sin pasado.

La piel como órgano fronterizo, nos delinea o nos marca en su visibilidad. Nos puede brindar garantías de pertenencia o de rechazo, de extrañamiento. Dentro de estos espacios de tensión e intensidad, el cuerpo toma su materialidad, se construye, es producido dentro de una noción fija. De ahí que los sentimientos, lo que hace que se creen nexos con lo que nos rodea y los que nos rodean, medien entre la tensión y la intensidad de la fenomenología de la vida, de los espacios donde nos desenvolvamos. De manera tal que no se trata de que se implante una doble vía con los sentimientos ya sea exteriorizándolos o asimilándolos como depósitos de sentimientos de otras personas (Ahmed 2000). Pero sí es cierto que los sentimientos influyen en la medida en que éstos se encargarán de reconocer y aceptar a quiénes reconoce o a quiénes no; quiénes están dentro o afuera de su órbita de reconocimiento, con quiénes se siente como en familia y con quiénes no. De ahí que la piel tanto nos separa como nos conecta con otras personas; tanto nos posiciona dentro de una psicología opresiva cuanto de resistencia: “This paradox is clear if we think of the skin surface itself, as that which appears to contain us, but as where others *impress* upon us” (Ahmed 2000, 13). La piel no solamente nos contiene, también nos individualiza, y de igual manera es receptora de tensiones. Es susceptible de sentir dolor, de hacernos reaccionar y evaluar. El dolor, la sensación de que la piel ha sido marcada se transforma en emociones y valoraciones. Como seres sintientes, la piel marcada duele, se siente dolor. Pasamos de las sensaciones a las emociones y de ahí a la evaluación tanto del dolor como de la circunstancia que lo origina. Ahmed racionaliza la sensación del dolor atravesando los diferentes niveles de interpretación y abarca desde el reconocimiento de que nuestro cuerpo siente algo, que ese algo causa dolor y que por tanto como sensación, la emoción hacia la marca del cuerpo, es el dolor, el llanto, la rabia. Luego, la valoración del dolor transita de reaccionar al dolor, a identificar quién lo causó para, finalmente, juzgar, articular la identificación de la fuente del dolor a la persona causante del mismo: “it hurts” becomes “you hurt me”, which might become, “you are hurtful” (Ahmed 2000, 13). Ontológicamente, Ahmed nos hace ver la transición que se experimenta entre lo que el cuerpo siente, en contraposición a la experiencia de apuntar a quién ha causado el dolor. Y más aún: me duele se convierte en me hiciste daño, donde se personalica de manera concreta la performatividad tanto del efecto como de la causa por un cuerpo que ha ocasionado dolor y

agravio sobre otro cuerpo. Esta traslación localiza la relación afectivo-emocional desde un plano más humanamente visible, a la vez que dota de voz y actuancia a la parte que experimenta el incomodo. Es un reclamo de un ser emocional, viva, que articula, dentro de sus relaciones intersubjetivas, su propia subjetividad. Además, continua Ahmed, “to be touched a certain way, or to be moved a certain way by an encounter with another, may involve a reading, not only of the encounter, *but of the other that is encountered as having certain characteristics* (Ahmed 2000, 13). Como si de un objeto extraviado se tratase, como algo inesperado, por tanto fuera de lo común y quizá porque está fuera de lugar, el encuentro se describe como un choque. No estamos asumiendo que es por casualidad que ocurre el intercambio. Más bien, es un encuentro donde se está inscripta, en lo más íntimo, un anticipo, una suposición, una otredad. Encuentro denota algo inesperado que sorprende, no planificado, y por ende es negativo en la medida en que la persona que encuentra muestra, emociones de sorpresa, desconcierto. En este sentido por otro lado, yendo al inglés, *encounter* tiene como primera acepción, “*to experience a problem; meet unexpectedly, to find; unexpected and combating meeting*”.¹⁰ Por tanto es un nos topamos con un problema, una desorientación. Características que, a través de la historia, han sido asignadas, impresas en los cuerpos construyéndoles un significado y fijándoles una otredad identificable. De tal manera que,

these affective responses are readings that not only create the borders between selves and others, but also ‘give’ others meaning and value in the very way of apparent separation, a giving which temporarily fixes another, through the movement engendered by the emotional response itself. Such emotional responses are clearly mediated: materialisation takes place through the ‘mediation’ or reading of affect, which may function in this way as readings of the bodies of others. (Ahmed 2000, 15).

Ahmed llega a la conclusión que estas clasificaciones de los unos versus los otros son manifestaciones de afectos que hacen con que exista una identificación grupal, una alineación. Alinear o identificarse lleva intrínsecamente su negativo, el no identificarse, el no formar parte de lo que ha sido ya ubicado como un espacio o lugar de deformación: una otredad, una desidentificación, un objeto de abyección, rechazo. Algo o alguien difícil de

¹⁰ <https://www.wordreference.com/es/translation.asp?tranword=encounter>

descifrar dentro de normativas histórico-culturales de división social. A esto Sara Ahmed lo clasifica como “the emotional intensities of love and hate” (Ahmed 2000, 17). Dentro de estas intensidades emocionales (Ahmed 2000), lo extraño no es lo que no se conoce. Todo lo contrario. Lo extraño es lo que, efectivamente, podemos reconocer (Ahmed 2000) como lo que no es normal, lo que no debe ser aceptado. Lo extraño es el reconocimiento del espacio adonde no hay que llegar, una especie de construcción de espacio o cuerpo en deformación y deformado. Lo extraño, por otra parte, no solamente se reconoce, sino que se marca, se le hace saber, se le cataloga para que tenga noción de su extrañeza, ya sea consciente o inconscientemente. Para que tanto se internalice como se naturalice. El movimiento alrededor o sobre la base de su extrañeza es sigiloso, de repulsa, de duda, miedo. Por otro lado, la extrañeza que produce lo extraño es una triangulación de espejismos en una relación de poder actuante, a la vez que de dependencia, en tanto sólo existe una afirmación de empoderamiento mientras se crea, fabrica, y vigila, lo extraño. De ahí que lo extraño no sea lo que se desconoce, sino más bien por el contrario, lo que puede venir desde tiempos muy lejanos, inmemoriales: un temor que se cultiva con productos históricos, cuentos, reseñas, símbolos, y cuyo objeto de extrañamiento es cuidadosa y celosamente vigilado para saber sus movimientos, sus pulsiones. Estará siempre en la mira, bajo vigilancia, con el propósito de que eso que se ha construido como rechazable, como otredad, no se pierda de vista, siga siendo objeto de constante control en la panóptica y paranoica, divisoria y agresiva, configuración de un nosotros versus unos otros. Sin lugar a dudas, por tanto, lo social es la maraña de todas estas complejas relaciones, productivas y productoras, de subjetividades afectadas todas por regímenes de relaciones de poder que producen emanaciones de afectos y emociones que salen de y son recibidos por los cuerpos dentro de estos espacios socio-histórico-ideológicos. A esta relación del cuerpo, los afectos y las emociones, cómo es afectado y cómo afecta, Michael Hardt, retomando los estudios de Espinoza, la considera como una nueva ontología de lo humano. Una ontología que instrospectivamente indaga en la relación que existe entre un cuerpo viviente y emocional, mientras se reconoce como emocionalmente humano. De hecho, esta humanidad no es posible sin estos rasgos distintivos con respecto a otras formas de vida.

Por tanto no podríamos separar las nuevas epistemologías producidas “between the mind and body, and between reason and the passions—and how the new ontology of the human it reveals has direct implications for politics” (Hardt 2007, xiii). Abordar las emociones y los afectos, pasiones y sentimientos, e incorporarlos al discurso de lo social y político, y sentimentalizar los espacios públicos (Hardt 2007), podría concebir una nueva forma de evaluar

la fenomenología de la vida desde diversos y variados centros de enunciación, a la vez que contribuiría a narrativas productoras de conocimientos (Blanco 2011). Los contextos de opresión psicológica, espacios estresantes de discriminación, segregación, racismo y omisión, dentro de los cuales transcurre la experiencia de vida de la población hispana de ascendencia africana en el Caribe y las Américas, inciden negativamente en el bienestar físico y mental de estas poblaciones. Las reacciones sintomáticas en los cuerpos están asociadas a una economía de afectos y emociones productoras, si bien no constantemente, y no para todas las personas, de reacciones psicósomáticas que van desde la depresión hasta la falta de autoestima. Michael Hardt da un paso más dentro de estas conclusiones complejizando la comprensión de los afectos y las emociones. Hasta ahora hemos observado la capacidad del cerebro de almacenar, producir, detectar y reaccionar ante las emociones: una especie de causa/efecto. Michael Hardt, en estudio presentado sobre la función de los afectos (Hardt 2007), si bien considera que las emociones y los afectos son respuestas a estímulos que van a afectar el cuerpo, dentro de regímenes de causalidades, también y por lo mismo aclara: “they offer a complex view of causality because the affects belong simultaneously to both sides of the causal relationship. They illuminate, in other words, both our power to affect the world around us and our power to be affected by it, along with the relationship between these two powers” (Hardt 2007, x). Las emociones son recibidas y a la vez emitidas. La experiencia de vida de las poblaciones afrodescendientes estudiadas, cuantitativamente muestran esta realidad. No obstante, también en el capítulo anterior pudimos comprobar la agencia de estas poblaciones, sus relaciones intersubjetivas creando espacios de resistencia, de disidencia, y potenciando a su vez una manera de vivir más inclusiva y participativa.

Una de las características que surgen dentro de las poblaciones identificadas o auto reconocidas como negras o afrodescendientes es la idea del colorismo, el euromimetismo y lo que significa como estatus de avance social, en la medida en que se asocian las diferentes gradaciones del color de la piel con las posibilidades de avance social. Lo anterior dialoga con la idea de “how identities are lived, felt and practiced” (Ahmed et al 2000, p.15). La identidad, por tanto, es un concepto semánticamente cargado de emociones que, asimiladas, nos permiten identificarnos o como blancos, como en el caso de muchos hispanos, o como negros de habla hispana para poder traspasar barreras raciales dentro de las comunidades afroamericanas en el caso de los afro latinos. Observamos, por consiguiente que, “emotions may involve ‘being moved’ for some precisely by ‘fixing’ others as ‘having’ certain characteristics (Ahmed 2000, 11). Por tanto, las emociones evocan empatía, y lo que sentimos lo convertimos en objetos que

se pueden traspasar, fijar en la psiquis de la otra, una especie de cadena de emociones. La representación cultural afectiva de las poblaciones afrodescendientes en naciones construidas racialmente por su herencia colonial de esclavitud, parte de la base de la diferencia, la exclusión, lo que dentro de la jerarquía está en la base, al fondo, a la no pertenencia.

De ahí que nuestra investigación, en el brevísimo estudio sobre la experiencia de vida de personas negras/afrodescendientes en América Latina y el Caribe, recurriese a informes académicos y gubernamentales. En ellos se constató que los procesos de exclusión, falta de oportunidades sociales, obstáculos para el pleno desarrollo del potencial humano de estas poblaciones, constituyen prácticas históricas e institucionales (Hall) a partir de competencias y disposiciones de herencia colonial. No solamente el estudio rebeló de manera antiesencialista que no todas las personas se clasificaran como afrodescendientes, como el ejemplo de los dominicanos en su experiencia transnacional. En ese sentido, la experiencia diaspórica de la población conscientiza su referente de ascendencia africana fuera de su país en un contexto transnacional. Los conceptos de desafricanización, blanquedad, colorismo y blanqueamiento, dan la medida de la construcción de una nación sobre la base de la diferencia. Se constató que en la construcción de la identidad nacional, subyace un “juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna)” (Hall 1996, 18). La experiencia de vida de las poblaciones negras / afrodescendientes es afectada por el centro empírico, histórico e institucional afectivo y emocional del discurso de otredad con que la identidad nacional construye y representa a estas poblaciones. La relación con el otro/la otra, está cargada de emociones de rechazo, abyección, afectividades negativas, instituidos dentro del juego de lo que se rechaza y excluye, a la vez que dicha identidad homogénea se siente amenazada por los procesos de inestabilidades que constituyen las constantes luchas de reivindicaciones de estas poblaciones. El giro afectivo como enfoque teórico, promueve la sentimentalización de la experiencia de la vida en tanto la humaniza, mientras que propicia, como propuesta ontológica, la categoría dermo-ser siendo un determinante de nuevas relaciones interpersonales, intercomunitarias en espacios postcoloniales y racializados.

2.3 ESTRATEGIAS DE RESILIENCIA

La palabra resiliencia,¹¹ según el diccionario en línea de la RAE, nos da las siguientes entradas: Del inglés, *resilience*, y éste deriva del latín *resilīre*, la palabra significa 'saltar hacia atrás, rebotar', 'replegarse'. Expresa 1. f. Capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o un estado o situación adversos. 2. f. Capacidad de un material, mecanismo o sistema para recuperar su estado inicial cuando ha cesado la perturbación a la que había estado sometido. Contextualizando estas definiciones dentro del marco de la ciudad postcolonial, dentro de la herencia colonial y los proyectos de recuperación, sanación y autoempoderamiento de las poblaciones negras, afrodescendientes y africanas en espacios transnacionales, la resiliencia ha sido la piedra angular de una ética del derecho a ser y estar como seres humanos. Desde el tiempo de la colonia, la diáspora africana sufrió, resistió y sobrevivió, un legado de siglos de tratos inhumanos sistémicos y sistemáticos. La trata esclava, renglón fundamental para la acumulación de capital, consideró a millones de seres humanos como infrahumanos. Sus descendientes, luego de casi cuatro siglos, continúan enfrentando, de una forma u otra, racismo sistémico, humillaciones, asesinatos. Si bien el Diccionario de la Real Academia define la palabra en tanto capacidades de adaptación, o recuperación, la resiliencia es también una actitud ante la vida que lleva como guía psicológica la esperanza y el amor a la vida. Si resiliencia significa adaptarse ante situaciones adversas, además de recuperar el estado inicial, la resiliencia igualmente es una categoría de codependencia, resistencia, y flexibilidad. Es una categoría que se mueve dentro de la argucia de respirar y la resistencia y el temor a lo ignoto, lo doloroso, pero también cabe apuntar que es una acción de larga duración. La resiliencia se mueve en el tiempo y con el tiempo y necesita de apoyos emocionales, sentimentales. Se necesita del grupo, de la humanidad que acompaña la solicitud de un quizás, un tal vez, que haya un mañana, una luz que como concepto exista y se manifieste en lo más profundo y doliente de nuestros corazones, aunque sea una ficción. Uno de los legados en Cuba de nuestros ancestros es que lo que no hay es que morir. Esa es la resiliencia de nuestros antepasados. En los momentos más duros estaban, en su soledad, acompañados de una memoria vinculante que los seguía uniendo, sosteniendo al continente de donde fueron sacados. Luego, la transmisión oral, una de las más grandes riquezas de las que nos habla Georgina Herrera, mantuvo y mantiene viva historias, canciones, rezos, bailes, recetas, cuentos, dichos, estrategias de vida. Es así que “Contra la inminente amenaza del olvido, que actúa como una fuerza activa capaz de silenciar los reclamos del pasado, sólo queda el recurso de la memoria. Además de ser la

¹¹ <https://dle.rae.es/resiliencia>

negación del olvido, la memoria se constituye en exigencia de justicia frente a los hechos perpetrados en el pasado y en compromiso de “nunca más”, proyectado al futuro” (Iglesias 2012, 12). Como estrategia de la resiliencia, se memorializa un pasado para tenerlo como guía, como faro, para que sea la brújula emocional y actuante de las experiencias de las personas negras en contexto transnacional, y el no olvido se verifica como un referente para el futuro; el no olvido es el aprendizaje, el crecimiento dentro de circunstancias adversas, la conciencia de saberse parte de algo más antiguo y que también en el futuro no será nuevo. Se añadiría como estrategia de resiliencia, además de la memoria ancestral, los recuerdos y las historias, la espiritualidad, los rituales, las prácticas culturológicas que “darán fuerza, valor y resignación, para enfrentar las pruebas que dios quiera enviarnos; para que nos amparen y libren de todo lo malo. Se habla con los muertos familiares porque para eso conservamos sus fotos en nuestros altares. Ellos, que son ahora hermanos espirituales, nos guiarán en los sueños; nos dirán sus transmisiones. Siempre están con nosotros porque no los olvidamos” (Salazar 2020).¹² La resiliencia, conjuntamente con la espiritualidad, mantiene viva la memoria, la historia, contra toda borradura de una humanidad que comparte la misma tierra, en una cosmovisión de interdependencias e interconexiones, introspección y solidaridad comunitaria. De manera tal que, “Lo espiritual es una fuerza unificadora que motiva hacia la búsqueda de un significado a la existencia, que trasciende al individuo, es algo que relaciona al individuo con el mundo y con un Ser Superior” (Canaval et al 2007, 74). De ahí que la resiliencia devenga un proceso dinámico, creativo, en la medida en que la persona pueda trascenderse a sí misma dentro de parámetros de constreñimientos, dificultades y apelar a algo que va más allá de su propia existencia. Como proceso creativo, la resiliencia promueve una actitud de lucha, resistencia, porque existe una razón para vivir, para imaginar algo más allá de lo que nos causa el dolor, la desesperanza, la desconexión. Pues se trata de sabernos parte de un conjunto de historias vinculantes y relacionantes con la familia, los amigos, los seres más queridos. Es el esfuerzo por sabernos, al igual que otros, seres humanos y reclamar nuestro espacio con dignidad en este espacio terrestre. Y la motivación para seguir adelante, es lo que permite sacar fuerzas para crear arte, escribir poesía, doler en la piel, pero sabiendo que es parte de esas pruebas porque se sale adelante con la fuerza que brinda la confianza del sol que sale todos los días, enfrentando nuestros propios temores, porque somos criaturas emocionales, emotivas. De ahí el poder de las personas afrodescendientes, negras y africanas de resistir ante la muerte cuando cruzan los mares para alcanzar costas de esperanza de un futuro mejor; cuando escriben desde un yo que

¹² En conversación con mi madre, Teresita Roca Salazar.

las humaniza a la vez que descolonializan, porque es una voz desde la diferencia, lo extraño; cuando dan voces, a través de su arte, a los silencios de siglos de opresiones y esclavitud y establecen puentes con la historia, con los cuerpos, con sus lágrimas. La auto recuperación desde la resiliencia vehicula a la mujer negra afrodescendiente africana desde un centro de enunciación que ha tenido que labrarse reinterpretando, por el bien de su familia y el suyo propio, el texto fijo que se construye sobre ella como un cuerpo que le es dado, puesto, creado, de herencia colonial.

CAPÍTULO 3.

METODOLOGÍAS DESCOLONIALES Y EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS

CAPÍTULO 3. METODOLOGÍAS DESCOLONIALES Y EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS.

Sweet water to humanize them, to challenge one-dimensional representations of them, to prove mythic and stereotypical tropes are incapable of capturing our essence, to offer a counter-narrative to fictional accounts of our lives, and to offer stories that were not prescriptive or rigid, but rather nuanced and fluid.
Boylorn, Robin M. (2017, 9)

3.1 CONTRA-NARRATIVAS AFRO-DIASPÓRICAS: LA AUTOETNOGRAFÍA COMO HERRAMIENTA DESCOLONIAL

Esta investigación ha surgido desde la hipótesis de que existen factores históricos, de herencia colonial que hacen que en la actualidad se continúen perpetuando prácticas de discriminación racial hacia poblaciones de ascendencia africana en Cuba. Para ello, nos dimos a la tarea de verificar si estos supuestos eran reales dentro del área que fue construida como el Caribe y las Américas como resultado de siglos de conquista y colonización. El primer capítulo así lo demostró en la medida en que fueron reportados incidentes y políticas paralelas a estas prácticas a partir de informes y estudios académicos. Posteriormente, esta tesis indagó en posibles conceptos que se desprendían a partir de cómo se siente una persona cuya experiencia de vida ha sido marcada por actos de discriminación; y en qué medida la sociedad construye su identidad nacional mediante la exclusión de parte de sus poblaciones. De igual manera indagábamos acerca de cómo estas prácticas afectan el cuerpo humano en tanto reacciones fisiológicas y emociones que también hacen con que conceptos tales como identidad personal partan de una base de saberse excluida, rechazada o como no formando parte del conjunto social. Por tanto si lo que nos proponemos es llevar a cabo un proyecto desde la fisicalidad y cuerpo realidad de los sujetos, ubicar el cuerpo dentro de un “radically contextual politics” (Allen-Collinsion 2009, 282). De ahí que el estudio tratara de encontrar una metodología que acercara estas variables, cuerpo, emoción e identidad, pero desde una perspectiva multilateral. Es decir, un enfoque en el que como “proceso académico y personal” (Blanco 2011, 176), se pudiera concretar al sujeto de investigación en sinergia tanto con su experiencia de vida como con la cultura en la que se desenvuelve, así como cómo se construye y es construida desde los afectos, los interaccionismos simbólicos postcoloniales: en otras palabras, la importancia que reviste para la investigación el integrar la fenomenología de la experiencia

que conlleva tejer la naturaleza emocional de los cuerpos, los espacios y dentro de ellos, la convivialidad e interdependencia con otros seres humanos y la naturaleza en contextos específicos. En este sentido,

los métodos cualitativos como estrategias privilegiadas para el estudio de lo social, en forma particular en el caso de las historias de vida; uno de los argumentos centrales es que el hombre no es un dato sino un proceso, el cual actúa en forma creativa en su mundo cotidiano, es decir, lo social implica una historicidad. Un segundo argumento es el de la necesaria vinculación entre texto y contexto, en el que este último implica reconocer su sentido evocativo y re-creativo, elementos que implican la posibilidad de la auto percepción del individuo-sujeto de la historia de vida en su vinculación experiencial con el ambiente contextual. La relación entre texto y contexto la realiza el individuo como parte de su proceso vivencial en tanto que agente histórico. Las historias de vida tienen, finalmente, la capacidad de expresar y formular lo vivido cotidiano de las estructuras sociales, formales e informales, de ahí su aporte fundamental a la investigación social. (Ferrarotti 2007, 28).

La autoetnografía se encuentra dentro de los estudios de enfoque cualitativo de la experiencia de la vida, del ser interior del sujeto, y constituye “una forma narrativa de generación de conocimientos” (Blanco 2011, 134). En este apartado daremos cuenta del origen de este método de investigación cualitativa, la evolución y aceptación alcanzada desde finales del siglo pasado e inicios del presente, al igual que los factores que la distinguen. Comenzaremos enunciando que la literatura especializada hasta el momento sobre este tipo de metodología, está encabezada por especialistas de habla inglesa, apareciendo aún como muy incipiente su desarrollo entre los países hispanos (Blanco 2011; 2012). La autoetnografía parte de la base de que el análisis e investigación científica puede también estar transversalizada por la reflexión subjetiva, y por lo tanto se propone como una manera más cercana a la humanidad de las investigadoras. Esta metodología se caracteriza por trenzar las funciones multidimensionales que toman las emociones, la adaptabilidad en diferentes circunstancias, las reacciones fisiológicas, reflexivas, psicológicas, al igual que la ubicación del sujeto dentro de su contexto histórico y cultural. Según Mercedes Blanco, citando a Denzin y Lincoln (2008,

37) “estamos en un momento de descubrimientos y redescubrimientos conforme nuevas formas de ver, interpretar, argumentar y escribir están siendo debatidas y discutidas” (Blanco 2012, 170). De manera tal que la autoetnografía “supone una discusión epistemológica, ya que remite a la existencia de diferentes posibilidades, maneras o caminos de generar conocimientos y de poder transmitirlos” (Blanco 2012, 171). De ahí que “autoethnography represents a challenge to some of the very foundations and key tenets of much social science research in its exhortation explicitly to situate and “write in” the researcher as a key player— often *the* key player — within a research project or account” (Allen-Collinson 2013, 281). Por una parte, en esta metodología cualitativa “the researcher is (1) a full member in the research group or setting, (2) visible as such a member in published texts, and (3) committed to developing theoretical understandings of broader social phenomena” (Anderson 2016, 375).

En el libro *Autoethnography. Understanding Qualitative Research* (2015), editado por Tony E. Adams, Stacy Holman Jones y Carolyn Ellis, se entiende la autoetnografía como una metodología de reflexión del sujeto y sus circunstancias, un punto de vista donde se narra la vida situada dentro de espacios culturales específicos y donde la narración no es solamente individual, sino que se desarrolla dentro de la colectividad a la que pertenece el sujeto hablante. La autoetnografía refiere a un enfoque epistemológico donde el centro de análisis es el ser humano en relación directa con su caleidoscópica presencia de construirse a la vez que se es construida. Se valoran las relaciones intersubjetivas y la reflexión del mundo circundante, cómo se producen y se interpretan los sentimientos y las emociones, mientras se apunta hacia la integración de la comunidad humana dentro de principios de respeto, responsabilidad, sanación colectiva y sinergias de sostenibilidad de la diversidad dentro de la unidad. Pensando la diversidad tanto de los conocimientos, como de las formas de producir los mismos, al igual que sus actores y su papel activamente participativo, la autoetnografía ubica a la investigadora como parte de una red de personas con las que se identifica, comunidades, que al igual que la investigadora han vivido dentro de un mismo marco histórico referencial, lo cual facilita un diálogo de corte epistemológico y situado. Para los investigadores Tony E. Adams, Stacy Holman Jones y Carolyn Ellis, la metodología cualitativa de la autoetnografía está basada en el siguiente abordaje, y la misma:

Uses a researcher’s personal experience to describe and critique cultural beliefs, practices, and experiences; Acknowledges and values a researcher’s relationships with others; Uses deep and careful self-reflection—typically

referred to as “reflexivity”—to name and interrogate the intersections between self and society, the particular and the general, the personal and the political; Shows “people in the process of figuring out what to do, how to live, and the meaning of their struggles; Balances intellectual and methodological rigor, emotion, and creativity; Strives for social justice and to make life better. (Adams, Jones, Ellis 2015, 1-2).

Por tanto, no solamente la autoetnografía propone una nueva relación entre los saberes afectivos, los conocimientos mediados por la intra y la transdisciplinariedad, sino que también y por lo tanto, esta epistemología es personal y política. Esta metodología “treats research as a political, socially-just and socially conscious act (Adams & Holman Jones, 2008). A researcher uses tenets of *autobiography* and *ethnography* to *do* and *write* autoethnography. Thus, as a method, autoethnography is both process and product” (Ellis, Adams, Bochner 2010, s/pp.).¹³ Y finalmente, hacer autoetnografía es posicionarse desde un centro de enunciación productor de conocimiento, reflejando el yo como sujeto y objeto de la investigación, dando relevancia al aspecto comunicacional, de intercambio y colaboracional de personas y grupos afines que comparten experiencias vitales y cuya interpretación a las mismas pueden afectar de igual o diferente manera su visión del mundo que les circunda.

La autoetnografía surge durante la década de los 70 y los 80, se entendía que la investigación científica, la observación, recaudación de datos, análisis y resultado no podían estar mediados por la subjetividad de la investigadora (Adams, Jones, Ellis). Se asumía que las prácticas del método científico de hipótesis, experimentación, observación, elaboración de resultados y diseminación, podían ser transferibles metodológicamente a las humanidades que englobaban los estudios raciales, de género, literarios, artísticos, análisis pictóricos, arquitectónicos, entre otras ciencias humanas. Este enfoque, objetivo, desvaloraba a la persona como centro de investigación, al igual que la descontextualizaba de una compleja red de emociones, sentimientos, relaciones de poder, herencias culturales e históricas. De ahí que en la época se diera lo que fue considerado como una crisis identitaria (Blanco 2012; Adams, Jones, Ellis 2015). Con lo cual:

The “crisis of confidence” inspired by postmodernism in the 1980s introduced new and abundant opportunities to reform social science and

¹³ Sin paginado.

reconceived the objectives and forms of social science inquiry. Scholars became increasingly troubled by social science's ontological, epistemological, and axiological limitations (Ellis & Bochner, 2000). In particular, scholars began illustrating how the "facts" and "truths" scientists "found" were inextricably tied to the vocabularies and paradigms the scientists used to represent them (Kuhn, 1996; Rorty, 1982); they recognized the impossibility of and lack of desire for master, universal narratives (De Certeau, 1984; Lyotard, 1984); they understood new relationships between authors, audiences, and texts (Barthes, 1977; Derrida, 1978; Radway, 1984); and they realized that stories were complex, constitutive, meaningful phenomena that taught morals and ethics, introduced unique ways of thinking and feeling, and helped people make sense of themselves and others (Adams, 2008; Bochner, 2001, 2002; Fisher, 1984). (Ellis, Adams, Bochner 2010, s/pp.).¹⁴

Los investigadores si observamos cotejan la crisis de la representación a la crisis de la auto confianza. Existe una crisis existencial entre los setenta y los ochenta. Esta crisis está en función de la uniformidad que desde las ciencias, se pretende extrapolar a las ciencias humanas, a la vida humana, a partir de la creación de patrones descriptivos fijos, encasillados, específicos fuera de toda complejidad circunstancial, ambivalente, expresiva, emocional de la vida en general. Podríamos colegir que la autoetnografía como metodología surge por la imperiosa necesidad que toma, parafraseando a bell hooks, la autoridad de la experiencia. Y esta experiencia no es más que un compendio diario, acumulativo del ser en sus circunstancias, tanto las heredadas como las creadas, transgredidas, reinventadas, que como ser emocional, encuentra sentido de la vida en constante intercambio de afectos, sentimientos, emociones.

¹⁴ Sin paginado.

3.2 NARRANDO LA EXPERIENCIA AFRO-CUBANA: HISTORIAS DE VIDA EN CUBA Y ESPAÑA

Nuestra investigación indaga acerca de la experiencia de vida de personas en La Habana y en Asturias, autorreconocidas como negras o afrodescendientes, sin asumir que estas experiencias de vidas sean simétricamente iguales. Esta tesis favorece un marco metodológico que nos permita abordar, en lo que sigue de nuestro trabajo, un análisis comparativo, conversacional y de intercambio de ideas entre sujetos auto identificados de origen cubano, y cuya trayectoria de vida como personas negras o afrodescendientes haya transcurrido tanto dentro como fuera de la isla de Cuba. Las historias de la vivencia relatadas ayudarán a actualizar, modificar y contextualizar la historia personal de la investigadora. La autoetnografía “investiga al ser humano dignificando su condición de persona y no tratándolo de objeto; que pone de relieve que no es posible reducirlo a una o unas pocas dimensiones sino que constituye una totalidad. Que estudia las (inter)acciones y sus significados, los aspectos y dimensiones subjetivas, en tanto permiten una comprensión amplia, profunda y coherente de la identidad, la cultura y la realidad social” (Baena 2014, 149). De ahí que partamos sobre la base de y favorezcamos la metodología autoetnográfica como herramienta que facilita la comprensión dialógica, el mutuo entendimiento, a la vez que el entrelazamiento de historias que a la postre irán a conformarse como lazos de una misma trenza, reforzando la visión mucho más complementada de la historia individual de la investigadora. El método cualitativo autoetnográfico, además de confirmar que lo personal es político, reconoce que las historias personales no se dan en un vacío, no existen fuera de un contexto tanto social, cultural, histórico como personal. La autoetnografía “acknowledges and accommodates subjectivity, emotionality, and the researcher's influence on research, rather than hiding from these matters or assuming they don't exist” (Ellis, Adams, Bochner 2010, s/pp.). La autoetnografía es la herramienta metodológica que nos permitirá una reflexión desde el yo socializado, dependiente, donde pretendemos llevar a cabo un análisis autoetnográfico comparado y cultural, tomando como base los aportes y resultados obtenidos de entrevistas realizadas, las cuales estarían encaminadas a reconocer formas de expresar y explicar vivencias particulares situadas, reacciones emocionales manifestadas en diferentes espacios, tanto íntimos como públicos, todo lo cual también informa la descripción cultural de la sociedad que este estudio se propone analizar.

3.2.1 Diseño metodológico y selección de participantes

Dentro de la misma naturaleza de la metodología autoetnográfica se encuentra el enfoque dialógico que reviste la producción de los conocimientos sobre el tema de investigación del

presente estudio. A partir de un enfoque comparado, la premisa de esta investigación propone cotejar experiencias de primera mano acerca de la existencia o no del racismo en Cuba, al igual que de experiencias de discriminación si fuese pertinente. Al valorar el intercambio de experiencias entre personas que comparten valores y creencias por auto reconocerse como negras o afrodescendientes, por haber nacido, crecido, vivido y haberse formado dentro del mismo país, la elaboración del diseño metodológico comenzó con la creación de una batería de preguntas agrupadas en cuatro ejes fundamentales y relacionados con inquietudes particulares de la investigadora. En este sentido, se consideró pertinente construir una plataforma para indagar, a la vez que teorizar acerca de “how we construct our own histories through memory...how we position ourselves within wider, more public, histories” (Kuhn 1992, 243). En este aspecto, se diseñó una propuesta de cuestionario, y los ejes a considerar partieron desde el biográfico, experiencias vitales, espacios del racismo colonial y finalmente, el de las relaciones/reacciones/emociones hacia la representación de lo negro. Este cuestionario fue dirigido a una muestra de personas conocidas y familiares cuyas edades fluctuaban entre los 47 y 60 años de edad, de las cuales 2 eran hombres y 4 eran mujeres. De ellas, 3 mujeres habían vivido su infancia, adolescencia y adultez en la ciudad de La Habana, Cuba, y luego emigraron a finales de la década de los noventa. Este dato es importante, si bien coincide con la fecha en que la investigadora también emigra de su país. De la muestra, dos personas son familiares y 4 son amigas y amigo cercanos. Todas las personas tienen grados universitarios. Las no emigradas se encuentran empleadas o bien en empresas estatales o son cuentapropistas. De las personas que viven actualmente fuera de su país, todas han formado familia con nacionales de los países a los que han emigrado, han continuado carreras universitarias y se han insertado en sectores laborales conciliables con sus grados académicos.

3.2.2 Cuestiones éticas

Con el objetivo de cumplir con las legalidades involucradas en la recaudación de datos privados a partir de una entrevista, el diseño metodológico conllevó la firma del modelo de participación informada de la Universidad de Oviedo, en la cual se define y explica la finalidad del presente proyecto de investigación, así como también se desglosan la metodología y los procedimientos relacionados con la colaboración de los entrevistados. De la misma manera, el consentimiento de participación involucra especificar los riesgos y beneficios de los datos aportados por las personas participantes y de igual forma se puntualiza la protección de la privacidad de

los nombres de las personas involucradas, de manera tal que se utilizarán pseudónimos, se almacenará toda la información a la cual solamente la investigadora tendrá acceso. Finalmente, se especifica que acceder a participar en este proyecto tiene un carácter totalmente voluntario.

3.2.3 Las entrevistas

La entrevista semi-estructurada está pensada, más como una entrevista, como un espacio de reflexión tomando como punto de partida cuestiones relacionadas con el interés del trabajo de investigación. En este sentido, si bien se tiene un guión preconcebido, la entrevista semi-estructurada no necesariamente va a seguir un formato ni de pregunta-respuesta o de un orden cronológico. No obstante, las preguntas fueron agrupadas en cuatro categorías y se relacionaban con los siguientes temas: a) Biografía, b) e Espacios del racismo colonial, c) Experiencias vitales, y finalmente, d) Relaciones /reacciones/emociones hacia la representación de lo negro en Cuba. La guía de preguntas recoge un total de veinticinco apartados. No obstante, el total de cincuenta y siete preguntas. Las mismas fueron diseñadas para cubrir espacios tanto personales, como familiares, como desempeños sociales, culturales y seguimiento de la actualidad socio-político y económica. La entrevista semi-estructurada favorece un ambiente relajado, conversacional, al igual que el surgimiento y seguimiento de temas no abordados originalmente en la guía de preguntas. Al existir una relación familiar y de amistad con los participantes en el proyecto, este tipo de entrevista hace espacio para incorporar dentro de la producción de conocimientos, gestos, silencios, espontaneidades inesperadas.

CAPÍTULO 4.

CORPOR(RE)ALIDADES AFROCUBANAS

CAPÍTULO 4. CORPOR(RE)ALIDADES AFRO-CUBANAS

4.1 LA CIUDAD POST-COLONIAL COMO ESPACIO RACIALIZADO

4.1.1 La Habana Vieja

Hablando con Aleida, su relato me hiciera volver a estas memorias. Aleida también se crió entre Centro Habana, y no obstante, la mayor parte de su niñez hasta los veintitantos, vivió en La Habana Vieja. Se extendió mucho hablando del tema. Nos conocimos fuera de Cuba, y nuestra amistad estaba como escrita en la estela de su dulce andar y su mirada. Le comenté sobre mi proyecto basado en una indagación, una purgación si se quiere de algo que me ha pesado por muchos años. Quería compartir entre amigas, esta intimidad vergonzosa de mi apariencia y nos dimos cita en el café de otra amiga muy querida. Desayunamos y como siempre, nos reímos de todo y de nada. Algo que siempre ha caracterizado el cariño que nos tenemos. Tenía prisa porque siempre está con proyectos de sus escritos de libros que publica, su familia y su trabajo, al que le dedica alma, sombrero y corazón como profesora de instituto. Casada con nacional del país de acogida, con familia y mucha gente linda que la apoya y la quiere, nuestras conversaciones siempre regresan a donde salimos, de donde vinimos. Porque nadie sale de su terruño porque sí. Nos motivan muchas circunstancias personales y también somos seres emocionales. Ella salió de Cuba casada con su esposo, pero para poder salir tuvo que pasar por muchas entrevistas, cuestionamientos, negaciones, como la que relata: “En la embajada me preguntaron que a qué iba a España? Les expliqué que era miembro del centro asturiano y que formaba parte del conjunto de danza de bailes folklóricos asturianos. No se rieron más alto porque no pudieron. No sé. Creo que no nos consideran herederas de las culturas españolas, no sé. Que por negra ni me imaginan tocando castañueles, bailando la danza prima, llevando ropa hecha de lana de las que usan cuando hacen sus bailes tradicionales y mucho menos que conozca sobre la historia de las olas migrantes de gallegos y asturianos a Cuba por cuestiones económicas”. Claro. También me encantaba lo español desde pequeña. Una vecina me dijo un día: mira, tengo un amigo que es profesor de baile español y a lo mejor ahí te puedes meter. Simai, era su nombre y con él aprendí a taconear con los tacones de punta estilete de mi mamá. Iba siempre muy orgullosa, como una profesional con mi bolsita con mis tacones y una flor de papel para el pelo. Nos veíamos tres veces a la semana en el barrio de Jesús María. Un salón viejo y un poco húmedo, pero ahí estaba yo y cuando se suspendía la clase me afligía mucho. Aprendí a tocar castañuelas y era una emoción realmente empoderante porque sacaba música de mis dedos. Y lo mismo lo hacía caminando que sentada

y era la sensación de poder hacer algo diferente, algo que oía a otras hacer cuando iban camino al centro español Rosalía de Castro. Ahí sí que había profesionales, pero niñas también. Era mágico. Aleida era más auténtica. Estaba inscrita y tenía un grupo de gente que también formaba parte de ese arte. Esto siempre lo hemos hablado. Este componente artístico que nos une, la curiosidad de explorar y, con el tiempo, con más madurez. Nos vimos ese día en el bar de mi otra amiga y mientras desayunábamos iba respondiendo a preguntas que me iban viniendo a la mente en función de lo que habíamos comenzado a hablar. Recuerda que esa experiencia la tuvo cuando apenas tenía unos veintidós años. Y ahí seguimos conversando de nuestra vida en Cuba, que no deja de vernos, mirarnos, calcularnos, construirnos y, aunque nos vean hechas, desfigurarnos. La pauta para el resto de nuestra conversación la dio la primera pregunta: ¿de dónde eres? Ésta implica un posicionamiento que se vuelve determinante de la experiencia de vida. El lugar que va a marcar a la persona según sus exigencias, porque el espacio impone sus demandas, sus necesidades. Exige de sus moradores, de sus habitantes, un cierto respeto a cómo se adapta una y adopta una relación con el espacio. El lugar mezclado de lugares y de gentes, que es La Habana Vieja, exige una reglamentación física y psicológica para habitarla. Y es así, dado que este espacio físico es un espacio que nos antecede. Viene de muy lejos, de ultra mar y de ultra tumba, de viajes y de estancias largas, perpetuas, idas y vueltas, vaivenes, barroco. La Habana Vieja tiene un puerto, paseos, soportales, parques, estatuas, catedrales. Y a pesar de estos elementos físicos inamovibles, se mueven dentro de ellos pulsiones vitales.

A la pregunta ¿De dónde eres”, Aleida contesta:

“De La Habana Vieja. Acuérdate que nadie quería vivir en La Habana Vieja. La Habana Vieja era un sitio marginal y estaba relacionado con la delincuencia, con los negros y los solares. Acuérdate cuando empezó el periodo especial y los apagones del periodo especial que la gente dormía en la acera. Yo me acuerdo que llegaba a Cuba y Sol, la calle donde estaba el Taller de grabado donde yo trabajaba y había gente recogiendo los catres. Yo entraba a trabajar a las seis de la mañana. Gente pobre. Había solares que había cuarticos sin techos”.

La Habana, capital de la isla de Cuba antigua colonia española, es establecida en un punto sur del país en 1514 por un campamento colonizador. Este campamento, liderado por Diego

Velázquez Cuellar continúa su expansión hacia el norte en esa región, donde la gran bahía sería la razón para el establecimiento y consolidación económica, social y militar de la ciudad. Con un gran puerto de atraque, desembarque, queda fundada el 16 de noviembre del año 1519 por el conquistador Diego Velázquez Cuéllar, bautizada bajo el nombre de Villa de San Cristóbal por Pánfilo de Narváez. San Cristóbal el santo patrono de viajeros, marineros, habría llevado a las costas de las Indias, atravesándolos en su hombro por todo el Océano Atlántico cual Cristobalón, para depositarlos sanos y salvos al otro lado, dentro de lo que se convertiría a partir de ahí, en una frontera imperial. Ciudad post-colonial, cuyas murallas y fuertes aún simulan proteger la ciudad de invasiones piratas y corsarios, la Villa de San Cristóbal deviene capital del territorio, y popularmente identificada como San Cristóbal de La Habana.¹⁵ Esta ciudad fue la perla de disputas, un diamante a proteger de ingleses y franceses. Fundada dentro de una sociedad esclavista, La Habana Vieja es un espacio monumental testimonio de épocas coloniales de puertos cargados de barcos con trasiego de mercancías y gentes. Ella es en sí misma una explicación del tiempo donde sus gentes, sus monumentos, catedrales e iglesias hacen de ella un pastiche de emociones y afectos encontrados por un recuerdo de dolor y de progreso. Su arquitectura barroca y espacios, son una oda, un memorial, a la sedimentación de su pertenencia al Caribe frontera imperial. Ya en la segunda década del siglo XIX, la población de La Habana era de 112.023 habitantes, dentro del cual la distribución era de un 41,6% de personas blancas en 1828. Sin embargo, entre 1820-1845, las personas negras “lleg (aron) a representar hasta el 60% del total de su población” (Pérez-Fuentes y Valverde 1999, 161). La Habana distribuía sus espacios internos con un adentro y un afuera de ella misma: La Habana de intramuros y la de extramuros. Interna y externa de sí misma y en sí misma. Esto significaba “que una parte importante de los esclavos residía también intramuros, como domésticos en las mansiones de sus amos, y los blancos más pobres se mezclaban con personas de color libres y también esclavas, en los barrios exteriores” (Pérez-Fuentes y Valverde 1999, 156). La Habana cuadrículada era separada por una muralla dentro de la cual residían los grandes comerciantes, cleros, gobernantes, militares de alto rango, pero no es menos cierto también que precisamente por el sistema de explotación esclavista, dentro de estos espacios de intramuros, también había una población importante de personas con diferentes trabajos y funciones que eran parte integral del tejido social de la época. De ahí que una de las formas de dar solución habitacional

¹⁵ Según el antiguo historiador de La Habana Eusebio Leal Spengler (1942-2020), “el nombre de La Habana ha sido motivo de numerosas especulaciones. La más cierta y la más aproximada a la verdad es la carta de relación de Diego Velázquez al rey en que habla del Cacique Havaguanex. Havan es y procede del Cacique Havaguanex (Leal 2018). <https://www.youtube.com/watch?v=qPy1FSEt55c>

a estas poblaciones flotantes, fuera la creación de las casas de vecindad,¹⁶ conocidas hoy en día como solares:

Particularmente en Cuba, su presencia estuvo asociada con el aumento desmedido de una población desposeída de bienes, como los esclavos libertos; los inmigrantes extranjeros que evadían conflictos de diversa índole; los campesinos que buscaban mejorar sus condiciones de vida, así como la clase obrera emergente. Sin embargo, este aumento demográfico no se acompañó de políticas estatales para la vivienda de los sectores más humildes de la población, lo que fue aprovechado con fines de lucro por la empresa privada para la producción de viviendas que no ofrecían condiciones apropiadas de vida. Consecuentemente, la expansión urbana ocurrida en La Habana en el siglo XIX estuvo directamente relacionada con las características propias de esta modalidad de vivienda, lo que dejó una huella visible en la ciudad que persiste hasta nuestros días. (Baldoquín; Tuma 2015, 106)

Hablar de casas de vecindad o solares, suponía un elemento de insalubridad y de peligrosidad, precisamente por las pobres condiciones de los inmuebles, además del poco o nulo mantenimiento que se les brindaba en función de sacar de ellas el mayor rendimiento posible como mercancía. Esto se traducía en una desproporcionada infelicidad que generaba la convivialidad en espacios reducidos y tan densamente poblados. No solamente eso: las características físicas y sanitarias, la falta de luz y poca ventilación, el espacio tan reducido que ocupaban las habitaciones en las que se vivían, generaban contextos propicios para relaciones vecinales tensas, además de la alta probabilidad de contracción de enfermedades precisamente por la insalubridad del lugar. Se dieron a conocer estudios que en la época, ya desde el siglo XIX, irían a denunciar y visibilizar las tan casi infrahumanas condiciones en que se mantenían

¹⁶ “Particularmente en Cuba, esta tipología edilicia apareció en el siglo XIX, asimilando características de culturas foráneas como las provenientes de las corralas españolas y de las construcciones de esclavos libertos con fines religiosos en solares urbanos. Algunos autores distinguen también en estos edificios, influencias provenientes de los barracones de esclavos, de las caballerizas y de transformaciones realizadas a las casas de huéspedes” (Baldoquín; Tuma 2015, 105-106).

estos tipos de casas de vecindad constatando la falta de servicios básicos en ellos. De manera tal que,

se criticaron las pésimas condiciones de las casas de vecindad y se condenó el estado higiénico; el hacinamiento; el papel vacilante de los propietarios ante las necesidades de mejoras o al cumplimiento de las normativas; la dificultad para realizar las labores domésticas; la falta de agua potable; la falta de ventilación e iluminación natural y los altos alquileres. Se planteaba también que este panorama era el causante de la mayoría de las enfermedades existentes en la ciudad y señalaron su influencia sobre el ambiente social, que favorecía la criminalidad, la prostitución y la pérdida de los valores y de la moralidad. (Baldoquín; Tuma 2015, 107).

Como receta para el desastre social, las casas de vecindad prácticamente devinieron espacios de reclusión y de exclusión. De reclusión por la especificidad de un elemento social con necesidad habitacional prácticamente hacinado y sobrepoblado, con características específicas de raza y de clase. De exclusión debido a que estos inmuebles son exclusivos, son pensados para ser habitados por esta población específica, que dentro de un contexto colonial, estarían excluidos de poder decidir sobre las condiciones en las que se verían ubicados. Todo lo anterior iría a matizar de manera positiva o negativamente el lugar desde donde las personas se insertarían dentro de la ciudad colonial, con sus contextos específicos, sus vidas particulares, de servidumbre, necesidades, pocas posibilidades económicas: todo un conglomerado segregado. Dentro de esta segregación que no solamente es espacial, sino que está intersectada por la clase y por el color de la piel, la desesperanza marca a los individuos como otredades extrañas, dentro de un lugar de enunciación preñado de afectos y emociones negativas. Por consiguiente, estas casas de vecindad, más que un lugar de llegada, es un lugar de salida, de desahogos, desempoderamientos, frustraciones.

En la actualidad, aún subsisten estos tipos de estructuras habitacionales. Son los solares de La Habana, repartidos por muchos lugares habaneros. La Habana Vieja no es una excepción. Ciertamente se han tratado de recuperar muchas de ellas; no obstante, los esfuerzos de recuperación son limitados por la prioridad a recuperar espacios de la ciudad postcolonial en virtud de la demanda de un turismo que luego de la caída del bloque comunista y el recrudecimiento del bloqueo criminal estadounidense, constituye el renglón fundamental de

entradas de divisas en el país. En 1982, La Habana Vieja fue declarada monumento de la humanidad por la UNESCO,¹⁷ destacando el valor de preservación y conservación de plazas, fortalezas, monumentos, patios, de estilo barroco y neoclásico. Sin embargo, esta ciudad encantada tiene un lado marginal. Un lugar de deformaciones de herencia colonial que delata a la misma como un espacio racializado, de distribución espacial y arquitectónica dentro de la cual, como dice mi amiga Aleida, nadie quería vivir.

Y continúa narrando:

“Porque yo...cuando se puso mala la cuestión de la comida en Cuba cuando el periodo especial, yo tuve...a esos sitios era donde yo iba a comprar arroz de contrabando, y azúcar, y pasta de dientes, y yo entré a muchos solares de La Habana Vieja que yo no conocía. Y vi cómo vivía la gente. Todos negros. Que era a la gente que les comprábamos el azúcar, el arroz, la pasta de dientes. Yo me acuerdo aquella vez, nunca se me olvidará. Fuimos a comprar jabón prieto. Pa lavar. Con unas amigas mías (se ríe). Estábamos trabajando. Fuimos a la hora del café. Vamos pa'llá. Estábamos comprando los jabones... ¡QUE VIENE LA POLICÍA!! ¡QUE VIENE LA POLICÍA! Ya le habíamos pagao al muchacho... ahí se quedaron los jabones porque salimos todos corriendo- eso era la Habana Vieja. Eso es La Habana Vieja todavía porque La Habana Vieja existen los solares todavía. O sea, se ha remodelado solo una parte, la parte por la que pasea el turismo. Pero los solares están ahí... eso es una realidad. Y lo que es también es una realidad que no todos los negros que vivíamos La Habana Vieja éramos delincuentes ni en todos los solares vivían delincuentes. Vivía gente decente que trabajaba. Yo tenía compañeros de trabajo del taller de grabado que vivían en solares. Volvemos a lo de siempre. A la estigmatización y esa marca (de la) que no nos hemos librado.”

Los solares continúan ahí, viejos como La Habana; llenos de vida como La Habana, post-colonial y estático en la efervescencia dinámica que los inició. Constituyen un espacio que

¹⁷ **Criterion (iv)** The historic fortunes of Havana were a product of the exceptional function of its bay as an obligatory stop on the maritime route to the New World, which consequently necessitated its military protection. The extensive network of defensive installations created between the 16th and 19th centuries includes some of the oldest and largest extant stone fortifications in the Americas, among them *La Cabaña* fortress on the east side of the narrow entrance canal to Havana Bay, *Real Fuerza* Castle on the west side, and *Morro* castle and *La Punta* castle guarding the entrance to the canal. (UNESCO World Heritage Center 1992-200). <https://whc.unesco.org/en/list/204/>

tiene su origen en una necesidad urbanística, en una falta, un problema, un vacío, una particularidad específica que le atañe a las otredades en una sociedad decimonónica con su contexto histórico específico. Pero se heredan los espacios y sus historias asociadas a ellos, al igual que los que se encuentran dentro de esa historia. Los negros no todos son delincuentes, pero por antonomasia, el solar insalubre, casi en ruinas, solamente puede ser vivienda de perdedores, y, aunque se muestre lo contrario como dice Aleida, el espacio es también una construcción ideológica, cultural, sedimentado en una historia dentro del imaginario fundacional de la nación. El solar como espacio es una arquitectura de otredades momificado y reproducido en y a través de cuerpos diferenciados excluidos del contexto más amplio de burgués fundacional. No importa que se hayan instruido, no importa que sean una voz, un pensamiento y un brazo más dentro de la construcción de un procumún-nación, la construcción espacio-ideológico-económico y político de los solares albergan, como comunidad imaginada al negro delincuente, a la negra puta, al negro conflictivo, con sus lascivias y sus merienda de negros. La marca con que se construyen como cuerpos extraños, otros, los retiene en la deshumanización misma de la arquitectura que los acoge, lo limita, los cerca, dentro del solar. Es una recreación de la imagería de lo otro y la otra, en la cual no se existe sino en función de donde se ubiquen y localicen estos cuerpos dentro de la ciudad postcolonial que es La Habana Vieja.

Vivir en La Habana Vieja era como ver un cuerpo por dentro con sus vísceras, ácidos biliares, sus desechos. Era como volver un cuerpo de adentro hacia afuera y espantarse de ver bien de cerca sus colgaderas, ataduras, desviaciones, intrincadas bolsas que se vacían y se llenan, sus pulsiones y disfunciones. Ahí, como en el resto del país, se hizo sentir como una pisada de elefante sobre nuestras cabezas, los efectos de la crisis económica de finales de los años ochenta que provocara la caída del bloque comunista. Llegados los años noventa, más bien finales de los años noventa, Cuba es afectada drásticamente por la caída del Bloque Soviético, algo que va a cambiar las relaciones sociales, familiares, vecinales, laborales para toda la población. La gente se comía los libros prendiéndoles fuego, haciendo hogueras para cocinar porque no había combustible para encender los fogones. Eran tiempos de prueba que puso a prueba a todo un pueblo. Pero también se vigilaba, se prohibía, se corregían las desviaciones, las prostituciones de sobrevivencia. Se cerraba el paso a los hoteles a los nacionales, los turistas se cebaban con su poderoso dólar. La situación se regularizó para mediado de los años noventa, casi finales, pero pasó factura para siempre a los sectores más marginalizados. Se cocinaba en las aceras, en los lugares yermos, en los balcones de los edificios de apartamentos, se encendía “la cocina”

como tradición cubana de un plato de comida caliente. Los libros que antes nos instruyeran sobre la historia de Cuba, sus próceres de la patria, sus héroes y mártires, libros de filosofía, literatura, gramática, matemáticas, libros de botánica y química, todo ardería como la hoguera de Don Quijotes y sus libros de caballería. En esta ocasión, sería la alegoría del ángel caído de Walter Benjamín, el paso de un sistema mundial a otro que nos coge desprevenidos, no preparados ni material ni psicológicamente. En la quijotesca aventura de la construcción de un proyecto de la dependencia con los países del bloque soviético o comunista, éramos satélites. Y con la política siempre criminal de los Estados Unidos para con la isla, donde la frase que se oía era la de drenar al tiburón gota a gota, secarle el agua para que muera, dentro de esa necropolítica, nos vimos envueltos en un sueño de alucinaciones, cavernas sin sombras, aturdidas y desenfocadas. La historia había desaprobado los postulados de las filosofías, las economías y sólo con sus páginas ardiendo, se prendería la esperanza de un día más, del día a día. Los libros ahora eran domésticos, cocinaban, ablandaban y sus páginas ya muertas serían muestra inalienable de la resiliencia de un pueblo que trata de unir frente como un solo brazo contra todo sistema opresor, a la vez que lucha por rearticularse dentro de un mundo mucho más humanizante. La situación del Periodo Especial en tiempos de paz, como también le llamaban, no afectaría a todas las familias de igual manera. En el caso de Aleida: “Yo creo que la parte de mi familia que estaba bien posicionada siguió bien. Y la parte de mi familia que estaba en una situación delicada pasó a una situación precaria. Tú piensas que la manera de tener divisa era trabajando con el turismo. Hay muchas investigaciones que ya recogen que las entrevistas de trabajo que se hacían, las primeras entrevistas de trabajo que se hacían para acceder al mundo del turismo una de las condiciones, da igual que tuvieses título o que no, da igual. Si eras negro, no se aceptaba a la gente negra. Eso es una realidad. Zuleica Romay lo recoge en uno de sus libros y lo explica”. Zuleica Romay en sus libros *Elogios de la altea, o las paradojas de la racialidad* (2012) Premio Casa de las Américas 2012 y *Cepos de la memoria* (2015), hace una introspección cronológica por un lado de los racismos y las discriminaciones hacia el sector cubano negro afrodescendiente. En su análisis acerca de los prejuicios y la homofobia, visibiliza el racismo antinegro, y dialoga dentro de la construcción de la herencia colonial desde una perspectiva de la psicología concluyendo que el trauma como herencia colonial que aún arrastramos como un cepo, el racismo, es una de las grandes batallas que por razones éticas aún se debe continuar librando en el país.

4.1.2 El Diezmo

“Nací en Guanabacoa, en la Fátima, pero viví ocho años en San Miguel del padrón, en el Diezmero. Mis padres son de allí, de las Delicias del Diezmero. Toda mi familia vivía allí en El Diezmero. Mi abuelo por parte de madre. Por parte de mi padre, la familia de mi padre es de Matanzas. El Diezmero es uno de los consejos populares dentro del municipio de San Miguel del Padrón. Ubicado en las afueras del centro de la ciudad, El Diezmero fue establecido en 1990. De población heterogénea, clase trabajadora y con servicios públicos, sanitarios y educacionales. Su lado paterno viene de otra provincia, de Matanzas, al este de la provincia de La Habana” [...]. “Vivíamos en una casa en El Hueco, que le decían al barrio. Porque era como lo último de una calle y estaba la casa pegada al río. Una casa muy grande, pero una casa que estaba destruida, solo podía vivir en una parte de esa casa. Mi mamá se casó y decidió independizarse y fue a vivir de aquella casa de donde había salido tanta gente. Te daban una casa si tenías malas condiciones. En tiempo de ciclón ibas a una especie de albergue y firmar un papel haciendo constar que tenías necesidad. Íbamos al albergue con frecuencia porque mi madre lo que quería era una casa. A los ocho años a mi mamá le dan tres posibilidades en el Caballo Blanco, en Casa Blanca y en Guanabacoa, en la Jata. Ahí nos dieron la casa. En la Jata que en su momento fue un barrio marginal, muy marginal. En todos los sentidos por el tema de la delincuencia, el tema religioso. Hay muchos grupos de Abakuás¹⁸ en la zona y la gente de Guanabacoa siempre tuvo fama de ser gente conflictiva. De ser gente que no aguantaba una, poco tolerante, que no tenía ningún problema en cruzarse las manos con nadie. Fuimos ahí. Los Abakuás es una..., un tipo de religión que se practica en Cuba que sólo lo practican los hombres. Es machista por naturaleza, pero luego tienen unos preceptos que se acercan mucho a cómo debe ser un hombre. Machista en el sentido que no pueden permitir ninguna mujer porque tienen secretos religiosos que las mujeres no

¹⁸ “La sociedad Abakuá en Cuba tiene algo más de un siglo y medio de existencia. Desde sus orígenes han predominado sobre ella leyendas negras utilizadas para criminalizar a sus miembros y ratificar formas de racismo y discriminación”. Consultado el 5 de abril del 2020. Disponible en: <https://progresosemanal.us/20140117/la-sociedad-abakua-un-secreto-compartido/>.

pueden tener el conocimiento de eso y por eso. Nace en el puerto de La Habana con los estibadores”.

A pesar de que Luz pasa la mayor parte de su vida en La Jata, Guanabacoa, sus primeros años transcurren en El Hueco, con una familia que lucha por salirse de ese lugar donde la casa, como bien señala, en malas condiciones, se habitaba solamente en una parte. En realidad, y como dato adicional, a la fecha se mantienen estos problemas de alcantarillado y desagüe en El Diezmero. Según EcuRed, la Enciclopedia Cubana, “La redes del alcantarillado se encuentran en mal estado técnico en su gran mayoría, son antiguas y de diámetro insuficiente para conducir aguas negras. El estado del drenaje de aguas albañales y pluviales es crítica, a pesar de que se mantiene sistemáticamente la limpieza de las fosas” (EcuRed).¹⁹ Su relato me hace recordar cuando éramos pequeños y mi madre nos llevaba a visitar a una prima. Vivía en lo que llamaban Coco Solo. También se le podía haber llamado El Hueco, pero no era en el Diezmero. Era en Marianao. Visitábamos a la parienta, pero siempre teníamos que bajar, como recuerdo ahora, por un trillo de tierra, que cuando llovía era lo más lodoso. Se bajaba y ya no estábamos al nivel de la calle. Era una especie de zanja y luego estaba lo que era una casa de madera. Me vienen a la mente imágenes de esas casitas de madera las que llamamos en Cuba de llega y pon. Llega y pon unos pedazos de zinc, de madera, una cortina como puerta. Muchos años también pasaron ahí. Nunca supe por qué vivían ahí y así. También les dieron casa, pero pasarían más de diez años así. Un paralelismo con la experiencia de vida de Luz y El Hueco. Bien es cierto que en la isla toda medida es preventiva cuando tiene que ver con la salud, al igual que cuando se avecinan las temporadas ciclónicas. Las poblaciones que viven en este tipo de vivienda, tienden a darles albergue en edificios habilitados para ello. y es que uno de los más graves problemas en Cuba lo constituye la vivienda por razones de escasez de materiales de construcción debido, en gran parte, a las consecuencias del bloqueo económico estadounidense. Las casas que se ponía a disposición de las familias necesitadas, por lo general eran inmuebles que habían sido abandonados por sus dueños antiguos al salir del país decepcionados o bien con el triunfo del partido de Fidel Castro durante las primeras décadas de los sesenta o posteriormente durante grandes oleadas migratorias, como el caso de los ochenta y los marielitos, o los balseros del año noventa y cuatro. Las viviendas vacías eran reasignadas a familias con necesidades de una vivienda salubre. Y la vivienda llega

¹⁹ [https://www.ecured.cu/Diezmero_\(San_Miguel_del_Padr%C3%B3n\)](https://www.ecured.cu/Diezmero_(San_Miguel_del_Padr%C3%B3n)).

acompañada con una dirección postal, una libreta de abastecimiento, la reactualización del censo, lo cual hace con que la familia sea parte de un orden administrativo que garantiza una dirección para la escolarización, policlínico o clínica, médico de familia, bodega para acceder a bienes de primera necesidad.

Dice Luz que “decir en La Habana que una persona era de La Jata, hacía saltar las alarmas, y aún esto no ha cambiado”. Como uno de los barrios catalogados como conflictivos, y ubicado dentro el Municipio de Guanabacoa, situada al suroeste y a cinco kilómetros de la ciudad de La Habana, el nombre de este barrio viene de Jata de Guanabacoa, una variedad de palmera oriunda de Cuba. “Su nombre científico es *Copernicia macroglossa*, conocida también como palmera de abrigo, endémica de Cuba, principalmente desde La Habana hasta Villa Clara” (EcuRed).²⁰ Surgido en 1920 “como barrio marginal” (EcuRed),²¹ La Jata concentró mayoritariamente a personas obreras, de bajo ingreso. Decir La Jata es articular una memoria vinculante con el pasado recién de colonialidades. Bien lo sabe Luz. Era ser asociado con una especie de marginalidad que no solamente era estamental y racial, sino que también venía acompañada de muchos rumores debido a la presencia de los Abakuás y sus prácticas culturológicas. Este culto de herencia africana fue uno de los más atacados y demonizados durante la época colonial. Uno de los intelectuales que más se dedicó a estudiar a los Abakuás fue el antropólogo Rolando Ortiz. En su libro *El hampa Afrocubana*, Ortiz se encarga de estudiar todas las tradiciones africanas, sus bailes, rituales, fetiches, cantos, sus lenguas. Todo lo anterior con el fin de llegar a saber el por qué de la delincuencia y la criminalidad en las calles de La Habana. Se decía que descuartizaban a niños, que iban a los cementerios a desenterrar cadáveres, etc. El barrio de La Jata es uno de los espacios donde este tipo de discurso más se cebó. Desde época colonial y durante la primera República, Cuba se enfrasca en la desaffricanización cultural de la isla, el internamiento de sus practicantes en cárceles, presidios y manicomios, así como también renombrados científicos como Ortiz, Israel Castellano concretizan sus investigaciones y publicaciones estudiando a fondo como patología, toda práctica que conllevara el toque de tambores, danzas y vestimentas de herencia africana. La Jata y su relación con los Abakuás hasta nuestros días continúa canalizando la marcada del estigma de sus moradores como ideología de herencia colonial. Los Abakuás no aguantan humillaciones. Como cubanos, y como referimos anteriormente, esta parte de la

²⁰ En 1906 se estableció en esta área un cementerio para los judíos de procedencia norteamericana residentes en Cuba, y en 1942 se inauguró otro en la zona del reparto La Lima, para los judíos procedentes de la Península Ibérica fundamentalmente. [https://www.ecured.cu/La_Jata-Naranjo_\(Guanabacoa\)](https://www.ecured.cu/La_Jata-Naranjo_(Guanabacoa))

²¹ [https://www.ecured.cu/La_Jata-Naranjo_\(Guanabacoa\)](https://www.ecured.cu/La_Jata-Naranjo_(Guanabacoa))

población que aún mantiene viva esta práctica culturológica, defienden su derecho a ser considerados como tales, a su voz en contra discurso discriminatorio y a continuar siendo parte de un pueblo que en momentos de guerras de independencia y actos solidarios su papel como hombres cubanos lo ponen en la línea del frente. En la Explanada de La Punta, en La Habana, se erige en el año 1890 un monumento a ocho estudiantes de medicina fusilados por haber sido injustamente acusados de haber ultrajado la tumba del periodista español Gonzalo de Castañón. No fue sino hasta el año 2006 que se reconoce y se le rinde homenaje de manera oficial a cinco hombres abakuás asesinados en el mismo lugar por intentar rescatar a los estudiantes de medicina. A estos hombres se les recuerda como cinco héroes anónimos.²² En sus inicios la sociedad Abakuá era mayoritariamente de hombres negros incorporando con el tiempo a hombres de todas las culturas. Hoy sus ceremonias se han abierto tanto a hombre como a mujeres. Hombres por lo general trabajadores portuarios, estibadores, constituían y constituyen la fuerza de trabajo de uno de los sectores más golpeados por el embargo yanqui, como lo era la cadena puerto, transporte y economía interna. Si a la fecha este sector se ha ganado una fama de intolerantes, se sienta en la raíz de todo este fenómeno la falta de una intervención temprana en la educación, reeducación y sanación psicológica, histórica y emocional de un país que ha sido el resultado de una relación de poder y de producción esclavista. Por otro lado, la casi nula información acerca de la participación de hombres negros en la formación de la construcción del estado nación cubano desde los tiempos de la independencia, como es el caso del Ejército de Pardos y Morenos, por ejemplo, hace con que se naturalice e internalice el dicho que circula en la isla de que los negros para la conga y los blancos para la loma. La conga es una tradición cultural cubana de desfile y baile por los barrios y el día de los carnavales donde cada barrio compite con sus instrumentos de percusión y los vecinos salen a las calles a bailar detrás de estos grupos musicales. La loma sería el escenario desde donde se libraran las luchas del ejército rebelde que dio al traste con los grupos contrarrevolucionarios y el ejército de Batista. De la loma bajó el ejército libertador liderado por Fidel Castro Ruz entrando en La Habana con su triunfo el 1 de enero de 1959, cerrando el cuadro del líder y sus más cercanos acólitos, sin incluir el resto del ejército rebelde: la gran cantidad de hombres y mujeres que quedan fuera de la foto. Así, la representación de los negros en Cuba queda o bien para servir como esclavos, subordinados o festejadores. De ahí que barrios como La Jata aún tengan que cargar con el peso ancestral estigmatizante de ser un

²²Consultado el 5 de abril del 2020. Disponible en <https://oncubanews.com/cuba/sociedad-cuba/historia/abakuas-recuerdan-a-los-heroes-anonimos/>. Ver además <https://observatoriocriticocuba.org/2010/12/10/los-abakuas-en-las-calles-de-la-habana/>

espacio para los Abakuás y por tanto de personas únicamente dedicadas a lo dudoso, lo bullicioso, lo antisocial. Decir La Jata era decir todo lo anterior por antonomasia.

4.1.3 La Jata y “El pequeño Miami”

“Le decían a esa calle el pequeño Miami porque los que vivían ahí vivían blancos. En la casa que nos dieron a nosotros vivían unos españoles que retornaron a España y nos dieron la casa a nosotros. Fuimos acogidos en principio. El presidente del C.D.R.²³ del barrio había pensado que esa casa iba a ser para la hija de él que estaba necesitada, pero como el gobierno nos la dio a nosotros hubo un poco de enfrentamiento al principio, pero ya después fuimos muy bien aceptados por los vecinos. Ahí estuve hasta que me vine a España. Convivimos muy bien. Nunca tuvimos problemas con nadie. Mi familia fue una familia educada. Una familia trabajadora, y de hecho a día de hoy yo creo que somos las únicas personas de una familia entera donde tres miembros de una familia tienen carrera universitaria. Que no es habitual. Independientemente que nosotros vivimos en una etapa donde todo el mundo tenía acceso a la universidad. Muchos de los blancos tenían familia en el extranjero y muchas de esas personas vivían muy bien, muy bien. Muchos de ellos marcharon y (nosotros) tuvimos que seguir. Recuerdo cuando estaba en la universidad que el dólar estaba a siete pesos cubanos un dólar, pero era ilegal. Podías ir a la cárcel. Podías ir a la cárcel por problemas de tenencia de divisa. Yo recuerdo que tenía compañeros que ya estaban metidos en esa historia. Ya te digo, eh... tener a alguien fuera del país en aquel entonces, era, era, aparte de una ayuda grande, era como que te daba una...te daba eh...como un rango, no? Generalmente la...la... cuando venían los familiares de los que vivían en el barrio costaba mucho acercarse a saludar. Te medías mucho a la hora de ... de...saludar a esa gente porque las veías como

²³ Comité de Defensa de la Revolución. Núcleos organizados por cuadradas cuya función era la de organizar a los vecinos, llevar a cabo tareas de trabajo y limpieza voluntaria de las cuadradas, vigilancia o guardas nocturnas por turnos para mantener la seguridad de las cuadradas, reuniones informativas sobre directivas nacionales, etc. formado por una presidenta o presidente, una secretaria o secretario, una jefa o jefe de vigilancia, una persona encargada del bienestar social que a la vez llevaba cuenta del avance escolar o problemas relacionados con la educación de los niños y jóvenes de su cuadrada.

dioses que venían de fuera...con dinero...en carro...cosas pa la familia...Y yo recuerdo que era pequeña.” (Luz)

En nuestra experiencia, era muy raro, claro que se daban los casos, pero era muy poco habitual escuchar que algunas amistades o simplemente vecinos de ascendencia negra africana, tuvieran familia en el extranjero. Por lo general se tenía familia en los Estados Unidos. Esto fue la generalización hasta finales de los años ochenta. Claro que sí había en otros países, pero eran los pocos. La emigración que se dio durante los primeros años de la Revolución, ocurre mayoritariamente dentro del sector blanco de la población. Por otro lado, poco se hablaba de estos temas y muchas familias tuvieron que negar durante décadas, la existencia de sus familiares en el extranjero, dado que esto era visto como problema ideológico, algo que iba contra los ideales de la sociedad cubana porque se relacionaba como una forma de traición. Una traición el tener vínculos directos o indirectos con personas que se han marchado del país para ir a vivir fuera del proyecto que es del pueblo y para el pueblo. En un país que, como dice Luz, brinda la posibilidad a todos sus ciudadanos de hacer carreras universitarias y formarse para un futuro más seguro. Emigrar sería una falta contra el sistema dado que como sociedad todos estábamos unidos en una lucha contra un enemigo del pueblo, un enemigo común que era el imperialismo yanqui. De tal manera que cuando ocurre en los ochenta la emigración de los Marielitos, luego en el noventa y cuatro el fenómeno social de los balseros, antecedido con la caída del bloque soviético, se liberaliza esta censura, se desvelan y rebelan muchas verdades de amistades cuyos familiares llevaban décadas en el país del norte. Comienzan las remesas, las visitas a través de lo que se llegó a llamar como la Comunidad, donde los cubanos que vivían fuera de Cuba, fundamentalmente en Norteamérica, viajaban con muchos regalos. Esto en Cuba se llamaba pacotilla. Llegaban con mucho confeti y recuerdo muy bien en el Parque Central ver algunas de esas personas lanzar caramelos y chuches al aire para que los que pasaran los recogieran. Era algo carnavalesco, mágico, confuso. Los de adentro nos veíamos como zombis atónitos. Como si fueran, como bien describe Luz, “dioses”. Y daba vergüenza, no se quería acercar a saludar, porque las personas que tenían estos enlaces, estos puentes fuera de la isla, conseguían ser reclamados y emigrar de la isla. Pero no saldrían del país sin ser represaliados. Se unía la voz del pueblo para gritarles por traidores. En ocasiones se les tiraba huevo a las puertas de sus casas. Las marchas contra la escoria se agigantaba con lemas de: si no quieren trabajo que se vayan pal carajo. O bien: abajo la gusanera, abajo la escoria. Luego de la caída del bloque soviético, Cuba comienza a abrirse a las inversiones mixtas entre el

gobierno e inversores extranjeros. Pero toda esta vertiginosa marea de cambios, dejó a muchos por fuera. Eran dioses y diosas, y para muchos, su divinidad causaba vergüenza. Daba vergüenza porque la vida material del momento reflejaba en plena luz y a toda vista la brecha entre los de adentro y los que llegaban y los que recibían bienes materiales y dinero de afuera. El cambio de la realidad puso en evidencia un estancamiento en unos y un salto cualitativo y cuantitativo para otros. A pesar de los estudios, de los logros, la situación del pueblo era exprimida como un limón con el recrudecimiento del embargo de los Estados Unidos y las corrupciones internas. Eran dioses y daba vergüenza.

4.1.4: El Vedado

La experiencia de vida de una pareja en Cuba se reporta a partir de preguntas y respuestas entre ellos, cuyo formato ubica y contextualiza a los dialogantes dentro de su espacio vital en la isla. Rolando decide hacer las preguntas y en ocasiones Polet no las responde. Existen silencios a los que podríamos interpretar como espacios en blanco donde la respuesta no es necesaria porque no encuentra cabida en la experiencia de vida de una y del otro. De su conversación, hemos seleccionado algunos pasajes importantes que si bien en ocasiones se entrelazan con las experiencias de Aleida, Luz y Viviana anteriormente citadas, difieren de igual manera en muchos aspectos. Rolando tomó la iniciativa en todas las preguntas y como veremos, las repuestas son más amplias. De ahí que se notara quién tenía el control del discurso en tanto quién tenía mucha más riqueza expresiva y fue muy claro que el discurso que maneja Rolando es de líder en su grupo. Un líder comprometido y que cree en su programa de liderazgo. Por otra parte, hay preguntas a las que Rolando no responde, como la primera: “¿de dónde eres y dónde vives?”

Rolando: Dime, ¿dónde vives?

Polet: Eh...pero ¿dónde vivo?... ¿A qué se refiere?: ¿Al país? ¿Al lugar? ¿Aquí actualmente? Aquí en Santa Cruz del Norte. Llevo catorce años viviendo en este lugar.

Rolando: y ¿de dónde tú eres?

Polet: “Eh...soy de La Habana, de Centro...de...bueno, es que viví en varios lugares. Primeramente viví en el Vedado cuando era una niña. Después de

adolescente me mudé para Centro Habana, y ahora ya en mi adultez, vine para Santa Cruz y llevo 15 años aquí”.

Polet ha mencionado dos municipios de la ciudad de La Habana y otro, Santa Cruz del norte, al este de la ciudad y sobre la costa. Su vivencia en estos distintos espacios están en función de la vida familiar, mudanzas que traen consigo el cambio de residencia al igual que de experiencias tanto sociales como personales.

Rolando: ¿Qué querías ser cuando eras pequeña?

Polet: Bueno, cuando era pequeña yo quería estudiar, superarme, eh...quería sentirme diferente. Diferente en el sentido de...A ver...diferente por lo general de los de mi raza, ¿no? Muchos no les gusta estudiar, le gusta la vulgaridad, a mí no me gustaba nada de eso. Yo quería estudiar, tener mi carrera, con mi familia, esas cosas. No quería ser igual a la...

Rolando: Los de tu entorno.

Polet: Exactamente. A los de mi entorno.

Rolando: Y tu entorno, ¿cómo era? ¿Cómo era tu entorno?

Polet: ¿El qué? Acuérdate que yo vivía en el Vedado.

Rolando: Vivías en el Vedado, pero tenías tu entorno.

Polet: Sí, bueno, no quería...en comparación con mi mamá, con mi papá, con mi abuela. ¿Entendiste? Que no habían estudiado. Yo quería estudiar. Yo quería ser diferente. Ser universitaria. Sí, sí, sí, lo logré.

Este intercambio lo hallé muy interesante. Me pareció que la hesitación en cuanto a definir los lugares de dónde es Polet da la medida en la diferencia de los espacios en los que se va moviendo. Es positiva en cuanto a que la niñez la vive en el Vedado. Una zona exclusiva de la Habana, un espacio donde la cultura, el arte, el entretenimiento, la calidad de vida y por ende las prestaciones sociales son garantizadas y la misma fisicalidad del espacio es para expresar orgullo y exclusividad. Cuando se entra en el tema de dónde ha vivido, menciona los barrios

de Centro Habana. No especifica lo del entorno, si bien es Rolando quien le tiene que seguir haciendo preguntas para que desarrolle el por qué no quería ser como la gente de su entorno. Se cría en el Vedado, pero obviamente, no en uno de los sectores del Vedado más exclusivos. Esta pregunta, evidentemente, marca a primera vista, una posición espacial que en Cuba va a determinar en gran medida, no tanto tu identidad, sino cómo seas vista en función de dónde has crecido. El Vedado en tiempos prerrevolucionarios era y continúa siendo un área cotizada por la clase media alta y rica. Una zona literalmente vedada a las personas de fuera de esa área de La Habana. Para entrar en este lugar, era obligatorio tener un permiso, sobre todo si eras de una raza a la que no se le asociaba ninguna relación con ese espacio. Por lo general se iba con un pase a trabajar en labores domésticas. Con el triunfo de la Revolución de 1959, muchas de las viviendas exclusivas del Vedado son transformadas en instituciones, otras se mantienen como viviendas de un sector que por lo general mantiene sus viviendas desde regímenes anteriores como herencias, a la vez que otros inmuebles son entregados por el sistema a familias o bien sin hogares o como sustitutos a viviendas insalubres como usufructos gratuitos. Bien es cierto que aunque la morada estuviese ubicada en el Vedado, este municipio consta de espacios con áreas más exclusivas que otras. De ahí que Polet no quisiera ser como su entorno. Un entorno marcado por una brecha social y racial que ella misma nota donde los negros, según ella relata, no son educados y son vulgares. Ella quería estudiar y superarse, una de las promesas y facilidades del sistema dentro del que nace que busca instruir de manera gratuita a la población hasta el nivel universitario. Ella lo logra y cumple uno de sus sueños.

4.2 “COMPÓRTATE COMO UNA NEGRA DECENTE”. CUERPOS FUERA DE LUGAR

“Si tú encima, tienes una situación delicada. Si despenalizan el dólar no puedes acceder a él, no puede ser más precaria. Es una situación precaria. Y eso es una realidad. Entonces, la gente que estaba en un estatus bajo, baja más. Por eso te digo que en mi familia fue una situación desigual. Eso es triste, pero es así. Depende dónde te hubieses posicionado, así te iban las cosas. Esas situaciones se han normalizado. Desgraciadamente. El racismo se normalizó en Cuba. No se hablaba de él. Todo el mundo sabía que existía. Todo el mundo lo negaba y se sentía como una situación normal. Parecía que nosotros que ya... porque fueron comentarios sobre todo en la época nuestra: coño, los

negros se están quejando todo el día con todo lo que hizo la revolución. Que ya nosotros no teníamos derecho a pedir más porque ya la revolución nos había hecho suficiente y bastante que nos había puesto en una situación que nos permitía los estudios, ir a la escuela... Mucha gente dice que tengo razón y otras dicen que de dónde me saco esto. Incluso en una conferencia que di sobre estas cuestiones, gente que va a Cuba, tengo que aguantarles que me digan que es mentira. Incluso en una presentación de mi último libro, una mulata muy clara dijo que ella no había sufrido racismo en Cuba, que de dónde yo sacaba todas esas cosas. El hecho que usted no lo haya sufrido, no quiere decir que no exista. No por gusto, en los consejos que nos daban nuestros mayores, están esos restos de: “compórtate como una negra decente”. “Imita a los blancos, compórtate como los blancos”. (Aleida)

Imitar, comportarse, ser, en la medida de lo posible como los blancos, es, como dice Fanon, tratar de aspirar a ser más blanco, más humano. La humanidad está cifrada en la medida en que seas o imites o llesves la máscara blanca en tu cara negra (Fanon). No se puede ser en tanto se trate de ser algo que se cree superior y por tanto humano. De ahí que se opere una autofagotización. Imitar, comportarse, como algo que no se es. Un ideal de lo imposible por lo que hay que luchar para poder pertenecer al grupo de los humanos. Ser una negra decente es dejar de ser para intentar ser: que no te vean por la calle a ciertas horas; estirarse el pelo; hablar pausada y cadenciosamente con tono de voz baja, no enseñar tanto los dientes al reír: una constante auto vigilancia, autocorrección, por tanto, auto rechazo. La ciudad postcolonial es un lugar de auto vigilancia y autocorrección que sin la amonestación pública, se internaliza y naturaliza el modelo de comportamiento al que se tiene que aspirar. Un modelo que viene con un color específico, porque es un *ethos* de perfección y de dicha, que a la vez, para muchas y muchos será un imposible de alcanzar. Solo el auto odio lo vence. La autodestrucción y la infelicidad conquistan al cuerpo por un imposible.

Todo lo anterior da la medida del paradigma de comportamiento en muchas ocasiones. Una manera de ser que se internalizó y naturalizó como una doble mirada. La mirada de la superposición y supresión como un intercambio de un cuerpo por otro. Como si de una esperanza se tratase, un convencimiento, se dejaba de ser para dar paso a otro ser a través de nuestro ser, reificando la blanquedad, a partir de la cual esta característica sería la que a través

de mi cuerpo intervendría para borrar, psicológica y físicamente, quien soy. Este modelo viene de lo tan arraigado que está en la sociedad ver falta de delicadeza, de feminidad, formas de hablar y hacer que tal vez se espera de las mujeres y en este caso de la mujer negra. Sobre ella hay un patrón a seguir, un guión: es vivir en constante corrección de sí misma dentro de lo performativo, un teatro, un mimo. El patrón es culturalmente alineado con un mimetismo idealizado que se tiene de la mujer blanca, y esto se refuerza a través de los espacios que ocupa la mujer blanca en Cuba dentro de las representaciones contrastantes que de ella se dan. Recuerdo haber estado en el aeropuerto José Martí en La Habana y todas las fotos, promociones de viajes, excursiones, paseos, era con mujeres blancas y hombres blancos. Otras publicidades sobre la falta de transporte con mujeres negras, todas de mal humor, sudorosas, con posturas de cansancio. Este es el contraste: es una situación de escasez que nos afecta a todas y a todos, sin embargo, la imagen que trasciende es la de la mujer negra de mal humor. Ecos de la “*angry black woman*” norteamericano. Desafortunadamente, la representación, presencia que visibilice más a esta parte de la población de herencia africana y auto reconocida como negra o afrodescendiente, aún le queda un largo camino por recorrer en la construcción de una nación más inclusiva. Inclusiva en la medida en que el proyecto de construcción de la nación como proyecto participativo, democrático, pluriexpresivo, inclusivo, podría dar pasos más conscientes de integración y de corrección de ideologías de herencia colonial. El espacio donde crecimos fue y en gran medida continúa siendo un panóptico, vigilante y disciplinante de todo lo que salga de las geografías normales y normalizadoras. Normales en la medida en que lo normal se distingue de lo anormal, lo extraño, lo fuera de lugar, las otredades. Normalizadora, desde la disciplina que el espacio con su carga ideológica impone a los cuerpos tomando como referencia que lo que está fuera de lugar, cuerpos racializados y sexualizados de mujeres y hombres negras y afrodescendientes. A su vez, se normaliza como un supuesto, una lógica, no solamente la extrañeza, el rechazo, sino también el hecho de que por lógica estos cuerpos no son capaces de salir por sí mismos de un círculo cerrado de retraso, falta de auto estima y dependencia. En este aspecto, sólo con la resiliencia de la esperanza de un mundo de comprensión, con la motivación de que cada día es un día de aprendizaje, superación, y por tanto, de capacitación y aportación al proyecto común y social, sólo con las fuerzas que dan los ancestros desde sus recuerdos en nuestras memorias, y precisamente por ellos, cada día es un paso más hacia el reclamo de nuestra humanidad y a favor de nuevas epistemologías de existencia, resistencia y descolonización. No basta estar para vivir sus calles y sencillamente vivir. La clasificación de los cuerpos y sus mediciones, dimensiones y sobredimensionamientos y racialización, forma parte de la experiencia de vida de las que por negras, cuando los otros

se ponen gafas de sol, no nos quieren ni ver. Estos posicionamientos racializantes, se levantan y sostienen como un espejo contra el cual mirarte, constantemente medida, observada. Es un espejo socio-cultural e histórico como una lente cuya miradaidad (Mulvey 1999), como lente que se fija en cuerpos específicos, que reproduce los cuerpos como pasivos para que otros, activamente los miren, analicen, los disfruten, es apabullante, demoledora. Una especie de voyerismo en que como cuerpos racializados, la mirada nos oscurece, casi nos borra, pero saben en la imaginación, la ficción, que estamos ahí. Es la relación de poder del juego de las lentes, de las gafas de sol que facilita este juego erótico, del poder lo mismo borrarte que verte, quitarte que ponerte dentro del escenario. Y la mirada goza ver pasar lo que brinda la chispa de la memoria colonial del darte a tu lugar, merecerte lo que te corresponde, actuar como los blancos. A la vez, hablar del lugar, de dónde eres, de dónde sales, en la decadencia económica de solares, soportales, dentro de los cuales se localiza una obvia distribución estamental de lo diferente, concretiza inflexiblemente, la geografía corpo real del cuerpo de las mujeres negras, sus licencias para actuar dentro de un patrón y por otro lado, sus disidencias, resistencias y creatividades. En estos momentos de dolor, aunque estemos acompañadas, estamos solas, porque caen punzante sobre todo el cuerpo, como gotas de lluvia, como baño de flechas, todo lo que se supone que seas tanto verbalmente como a través de la energía que transmiten el odio y el desprecio.

No obstante, nos desenvolvemos en instancias socio-espaciales que significan y construyen su significado a partir de la mirada a cuerpos intersectados, en nuestro caso, por el género y la raza, la historia y la herencia del lugar que habitan, como es el caso de La Habana Vieja. Un espacio este donde evocamos, inspiramos, lo que transmitimos, juzgando la experiencia de vida, es la noción de ser sujetos geográficos. Personas negras cuyo lugar, identidad, pertenencia, se va labrando durante los años en constante insistencia de nuestra humanidad y nuestros cuerpos con memoria. Nos referimos a la memoria que guarda la psiquis, las emociones que emana la fisiología espontánea expuesta al choteo, la burla, los gritos, gruñidos. Una especie de constante a la que mis amigas se enfrentan casi en su día a día documentando todas y cada una de estas historias y emociones. De ahí que según certificamos, la ciudad deviene un espacio racial, un espacio al que perteneces, pero no te pertenece. Perteneces por nacimiento, pero no la puedes hacer tuya por completo. Pertenecer que vuelve al sujeto como responsable de algo formar parte de algo, tienes una obligación con algo. Perteneces por nacimiento como si de una casuística se tratara pero no es tuyo el lugar, el espacio. No se considera que dentro de éste, tengas o tomes ninguna responsabilidad. No

está hecho para ti, no es tuyo. Con lo cual, pertenecer se desdobra en ser y estar dentro de un espacio, a la vez que poseer, tener, ser responsable de. Pertenecer habla de liderazgos, de iniciativas, de responsabilidades y corresponsabilidades en procomún. Muchas veces la experiencia que vivimos como mujeres negras nos hacen ver que somos, pero no pertenecemos. Nos desarman, basada en la construcción y traducción que hacen de nuestros cuerpos, de toda posible capacidad de actuar, interactuar, resolver problemas, tener pensamientos críticos. Como mujeres negras, en muchas ocasiones nos hacen saber que venimos de un pasado de desarraigo, desgarros y desconciertos. Es muy difícil, como explicaba Aleida, que podamos ver en la televisión, en la radio, en la historia misma, en posiciones de poder, en sectores que determinan el curso de un país tan multicultural y tan isleño, la representación y presencia de personas de ascendencia negra. Este pasado que nos han impuesto, el que no consideran que es el de la historia de la humanidad, de Cuba, del Caribe como frontera imperial, nos pertenece a una parte de la población. De ahí que los mayores aconsejan, como recuerda Aleida: “nos advierten, nos previenen de lo que te pueda ocurrir por lo que están viendo que está ocurriendo en la sociedad, que se mantiene. Y dichos como ‘Los negros siempre comen tarde’, son restos que van quedando ahí que responden a algo. Que si no se eliminan es que van pasando de generación en genera generación y no se cuestionan”. Son consejos que venidos de dos generaciones anteriores como la de nuestras abuelas y abuelos, delatan una continuidad en el tiempo y de larga duración. Un fenómeno social que si bien se trata de paliar, nuestras negras viejas, como diría Georgina Herrera, nos aconsejan porque es una vida cíclica, cerrada: un bucle que da su propia vuelta en sí mismo. Lo que pasa de generación en generación en doble andadura, por un lado la trasmisión de afectos y emociones de odio, y por otro, la recepción de estas emociones sobre los mismos cuerpos. Como cadenas de repetición que no logran interrumpirse, como una cacofonía que anticipa causas, efectos y consecuencias, los mayores nos anticipan la marcas que ellos llevan en la piel, en la psiquis, y que sólo con la doble conciencia, con una máscara que debes tener a mano, puedes, citando a mi madre, “aliviar las pruebas que dios quiere enviarte” (Salazar 2020). No por gusto, en los consejos que nos daban nuestros mayores, están esos restos de: “compórtate como una negra decente”. “Imita a los blancos”. “Compórtate como los blancos”. Todo lo anterior da la medida del paradigma de comportamiento en muchas ocasiones. Este modelo viene de lo tan arraigado que está en la sociedad de ver falta de delicadeza, de feminidad, formas de hablar y hacer que tal vez se espera de las mujeres y en este caso de la mujer negra. Está tan culturalmente internalizado y normalizado, que el patrón es culturalmente alineado con un mimetismo idealizado que se tiene de la mujer blanca. Desafortunadamente, la representación, presencia que visibilice más a esta

parte de la población de herencia africana y auto reconocida como negra o afrodescendiente, aún le queda un largo camino por recorrer en la construcción de una nación más inclusiva. Poco se ha avanzado y mucho se ha logrado, falta mucho camino por recorrer, pero solo desde la conciencia de que existen espacios para la comprensión y el diálogo constructivo y regenerativo. Si bien existen espacios donde denunciar experiencias de discriminación y racismo, en busca de una concordia y de manera pedagógica instruirnos en las experiencias que duelen y que marcan, Aleida mi amiga, no sabía que eso se podía denunciar, primera noticia.

España para muchas de mis amigas ha sido también otra prueba a superar. Si en nuestro país de nacimiento es donde nos crean la conciencia de que somos negras, que es el color de la piel para muchas de nosotras significa luz verde para improperios contra nuestra presencia en espacios abiertos, España sería la continuación de estos mismos estereotipos. Y, desgraciadamente, estos no son ejemplos, sino que constituyen experiencias puntuales. Emigrar tiene también sus interseccionalidades. La emigración se intersecta por la raza, el género, el estamento social, la edad y las condiciones que acompañan el estatus del desplazamiento. Sales o casada, o invitada, o exiliada, o refugiada. Ver mujeres negras en la calle en España es asumido como mujeres africanas que vienen de países de pobreza. Mujeres que por lo general son consideradas con bajo nivel escolar y tienen que aprender la lengua. Este distanciamiento cultural y lingüístico, según la construcción de la mujer negra que por demás viene de África, nos ubica dentro de las marginalidades y opiniones donde la dependencia es evidente, la falta de integración social es obvia y la formación de una opinión sobre la capacidad o discapacidad intelectual va acompañada de lo que como negras seamos capaces de demostrar cara al público, oficinas, reuniones, centros médicos, escuelas, incluso entre las amistades que poco a poco se van formando. Partiendo de experiencia personal, como mujer y como negra, el punto de partida hacia la comunicación inicial es el de recibir acciones de que la otra persona no comprende cuando se le interpela con una pregunta. Partimos del hecho que muchas son las ocasiones en que desestiman a la persona porque es como una programación que los lleva a física y muy obviamente a asustarse, despegarse más, como si de algo raro se tratase. Es la incomodidad de tener que intercambiar ni siquiera una respuesta general de sí o no. Se asume que no hablo el idioma, pero además, que voy a pedirles algo, que necesito algo, que como mujer también tengo que depender de alguien. Es una situación muy incómoda, muy desagradable. En ocasiones me siento como nadando sin salvavidas a una costa lejana. La costa es poder encontrar a una amiga o amigo para poder respirar y descansar. La ciudad como espacio racial, agota la psiquis, exige más creativities, pide su auto-reproducción.

Consecuentemente, se evidencia la apropiación de la construcción de una imagen de la otredad de lo que significa ser negra, y la misma se sostiene como control de las miradas hacia los cuerpos que miran y sobre los cuales actúan directa e indirectamente, a manera de continuar y perpetuar sistemas de discriminación racial (bell hooks).

Aleida: “Cuando iba por la calle, cuando llegué hace veinticinco años... cuando llegué y algunas veces se me acercaba a un hombre a pedirle una dirección, (una vez uno) me preguntó cuánta cobraba yo. Le pregunto la dirección a un hombre que estaba en un coche y me dice: “¿Cuánto me cobras por chupármela?” Sí. Acercarse un hombre y preguntarme cuánto cobraba porque creía que era una prostituta. O ir al parque con mi hija mayor al parque y sentarme al lado de una señora que tenía puesto el bolso y recoger y poner el bolso a buen recaudo. No apartar el bolso para sentarme, porque era evidente que en el banco había suficiente espacio, sino poner el bolso a buen recaudo. O ir a un cajero a sacar dinero y haber una persona sacando dinero y pedirme que me apartase más de la cuenta cuando había una distancia prudencial entre ella y yo porque tenía miedo, qué sé yo, a que viese el número, quisiese robar. Yo qué sé. Yo noto cuando los padres en el instituto me ven por primera vez, se sorprenden, no lo pueden evitar. Algún colega me preguntó si yo había sacado la carrera aquí o en Cuba. Que tiene más valor que yo hubiese hecho mis estudios aquí. Que me hubiese formado. Aquí hice una carrera, máster, doctorado. Que tienes que estar constantemente demostrando cosas”.

Sucintamente, Aleida ha narrado su experiencia transnacional donde la han vestido de prostituta, ladrona, con poca formación académica. Su presencia inspira desconfianza, temen que como mujer negra sea agresiva, tenga una dependencia. Está necesitada y por eso acuda a los cajeros, no para hacer una extracción porque de hecho tenga una cuenta bancaria, sino va a los cajeros a ver qué puede conseguir, qué números puede fisgonear para cometer fraudes bancarios, o tal vez es una carterista. La imaginación vuela y encuentran que si está en Oviedo y encima profesora de instituto, tiene que tener una formación española, las de otras partes no valen. En realidad mi amiga tiene dos carreras y es escritora y publicada, es artista y filóloga. Pero eso todo lo tapa el color de la piel. No deja ver nada más allá que lo que por programación,

se espera que se vea. Mujer negra inmigrante, prostituta de confusa formación académica y ladrona.

Aleida: “O cuando me dicen: no porque ustedes los de por ahí, ustedes los de por allá. A ver, sitúame el por allá, a qué globalidad pertenezco yo. Molesta, molesta. La forma en que me miran es lo que me molesta. Si la mayoría son hombres, sus miradas son insistentes. Es la asociación de que las negras somos prostitutas”.

En ocasiones, mi amiga y yo, sentadas o en un parque o en un restaurante, hemos levantado porque vemos a personas mirándonos. Saludamos y seguimos con lo nuestro. En otras ocasiones, efectivamente, son hombres, que agazapados detrás de sus periódicos, miran incisivamente, como si estuvieran comunicando con alguien conocido, con una intencionalidad como dice Aleida “insistente”, como si estuviésemos esperando, buscando o deseando esas miradas. Es incómodo porque por lo general son experiencias que se repiten, y no todas acaban en una mirada. Se habla en voz alta, se grita, se ríe, con todos los ojos puestos en nosotras como evidencia.

Aleida: “Ustedes las de por ahí les gusta mucho el sexo. Para ellos nos pasamos el día follando y en posición horizontal y no tenemos nada más que hacer. Digo que la ira hay que sacarle partido y hay que no podemos ir con el hacha por la calle. Porque yo tengo una cosa clara. El problema no lo tengo yo. Lo tienen los que nos discriminan y nos miran de lejos, entonces he aprendido a canalizar todo a través de la escritura. También a través de la educación”.

Con Luz comparto una experiencia muy reciente. Está aún viva en nuestras memorias. Ocurrió el 6 de diciembre del 2019. Celebraban en muchas partes del casco antiguo de Oviedo el Día de la Constitución de España. Nosotras íbamos camino a su coche que se encontraba aparcado frente a Las Escuelas Blancas, al lado de El Campillín. Acabábamos de estar con otras amigas. Se nos echaba la hora encima y decidimos marchar. Cruzamos la calle Argüelles, subimos por la plaza de la Catedral y bajamos por la Calle de la Rúa hasta cima de Villa y,

llegadas a la Plaza de la Constitución, donde se encuentra el Ayuntamiento de la ciudad, doblamos por la calle de El Carpio. Llegamos hasta el final y cruzamos hacia el parque y paseo El Campillín. Caminábamos delante de los columpios cuando sentí un chasquido al lado mío. Yo iba pegada al parque y Luz iba del lado de afuera. Delante de nosotras iban otras personas. Miro para ver qué era lo que había sonado y eran dos huevos. Lo comentamos, pero nadie mira ni se vira para ver qué es lo que decimos, qué nos ha pasado. Decidimos cruzar la acera y mi amiga sintió un picor en su mano, algo frío también y era un huevo. Un huevo que le manchó un costado del abrigo que llevaba, su mano y su bolso. Estábamos en la acera delante de la escuela concertada frente del parque de El Campillín. Miramos, no se veía nadie. Estaba todo oscuro por las escalinatas, por dentro de los árboles. Estábamos en shock. Detenidas. Asustadas. Sin saber si habría otro huevo, otro objeto, o risas, gritos. Tuvimos miedo, rabia, vergüenza. El parque tiene unas escaleras que suben y dan al otro lado. Miramos y nada ni nadie. La gente seguía pasando del otro lado. Por fin llegamos al coche de Luz, queríamos llamar a la policía, gritar, queríamos ver quién fue la persona que se sintió con el derecho de agredirnos físicamente desde la distancia, la oscuridad, desde el anonimato. Estábamos en shock y por primera vez en la ciudad que tanto he visitado, sentí inseguridad. Mi amiga sintió inseguridad. Ambas estábamos sin habla. Como si de repente nos hubiesen dado un puñetazo en el estómago, de esos que dejan a la persona sin habla, jadeando por la falta de aire, que no da tiempo al grito porque es un golpe bajo que nos coge por sorpresa, no lo esperamos, ni siquiera pasa por la cabeza la posibilidad. La persona está aturdida, pierde la noción del tiempo y el espacio, no se reconocen los contornos familiares. Es una transposición empaquetada, y pasas de activa a pasiva, a ser un cuerpo en suspensión, inmovilizado, anestesiado. Nos montamos en el coche, en silencio, sin hablar, humilladas, con una desolación impotente, dolorosa, con vergüenza una delante de la otra. Llegué a casa y quedé así. Luz escribió a la página web del Ayuntamiento para la protección ciudadana, echó en falta una zona rosa para estos tipos de agresiones. Al otro día lo comenté y me dijeron que es que la gente está cansada de ver mujeres negras prostitutas en esa zona. No era nada personal. Seguro se confundieron. Pero ya la ciudad jamás volverá a ser la misma para nosotras. Y como dice mi amiga Luz, ¿por qué nos pasan esas cosas? ¿Y será que realmente ese día mi amiga se cuestionó que era parte de aquello? ¿Es que la dejarían ser parte integral de aquello? Pero esa noche fue indescriptible. Marchamos como dentro de un túnel vacío, suspendidas en un silencio lleno de preguntas invisibles, sordas, de un vacío estridente donde la mente está repartida por todos lados sin concebir la realidad dentro de la cual nos llevaron, adonde nos situaron y donde éramos expuestas, exhibidas, marcadas, espetadas y risible y cobardemente caricaturizadas. No

nos hablamos dentro del coche. Por un momento no sabía quién era, dónde estaba. Sólo el coche andaba y andaba hacia adelante para llegar arañando las avenidas, chirriante sus llantas y sordas, casi ciegas del dolor. En los bajos de donde me estaba quedando había un cartel que decía: Feliz Día de la Constitución.

Luz: “He venido con mucha ilusión y he venido enamorada. Yo a España he venido ilusionada y enamorada. Pero ¿qué pasa? Que de Cuba salió muchísima gente. Yo creo que emigración cubana hay en todas partes del mundo a día de hoy, y entonces, de Cuba salió muchísima gente y de diferente manera, y a mí me ha marcado muchísimo lo de que metan a todo el mundo en el mismo saco, ¿no? En Cuba, lo de ejercer la prostitución está a la orden del día y que siendo negra y mujer te traten como una prostituta, como si fueras una prostituta sin conocerte, a un país donde llegas, y se supone que si no has cometido ningún delito, que se supone que te tienen que tratar como una persona y que tengas que plantarle cara y hacer valer tus derechos es complicado. Tienes que empezar de cero, ¿no? Para que la gente sepa. Pero cada una sale como sale y en las condiciones como sale. Pero ninguno trae un cartelito ‘yo vine en avión’. Y entonces a mí, lo de salir de allí, parece que cuando uno viene en otras condiciones te da un plus. Cuando vienes aquí estás sensible porque estás en fase de adaptación y luego pasas de ser la novedad a ser una más. Todo el mundo se interesa. ¡Ay, qué bien!”

Desde luego, el problema de la emigración para muchas personas en el mundo lleva una marca de necesidad según quien lo mire. No obstante, como bien nos aclara Luz, ella vino enamorada, muy ilusionada. Vino para vivir una vida en común con su esposo, con su familia nueva. Pero también, se conoce que en realidad somos muchas las que salimos de nuestros países y cuando Luz dice, “yo vine en avión” porque tiene que aclarar que no llegó en patera, que no tuvo que atravesar el Mediterráneo. Algo que en realidad ocurre. Recuerdo que también, de visita en ese país, luego de conversar largo y tendido con una conocida, me dijo que creía que yo era “negrita”. “Creía que eras negrita” No comprendí. Le dije que era negra, pero me dijo: “¡No, creía que eras negrita, de África!” De ahí que comprenda bien cuando Luz me dice las veces que tuvo que aclarar que llegó a España en avión. Es muy curioso que el modo de transportación en que llega la persona a Oviedo, sea motivo de conversación para una mujer

inmigrante. En el caso de mi amiga Luz, podemos decir que es un privilegio, si tomamos en cuenta las miles de vidas ahogadas en el Mar Mediterráneo que tratan de llegar a las costas de España huyendo de pobreza, abusos, guerras, desastres climáticos, torturas. Personas que se juegan la vida en busca de una forma más tranquila de vivir y donde su integridad física y psicológica se mantenga dentro de parámetros de cordura porque no se vive en medio de constantes bombardeos, guerras civiles, minería forzada, mutilaciones. Pero como mismo es fácil llegar a las costas, tampoco es fácil una vez logras el salto. En el caso de las mujeres, muchas son prostituidas para pagar deudas del transporte y sus familias quedan bajo amenaza, convirtiendo sus cuerpos, al otro lado del Mediterráneo, en carne de deseos perpetuos. De ahí que nos sea también difícil no imaginarse la situación de las otras mujeres, al igual que alzar nuestras voces para reclamar nuestro derecho a estar como seres humanos y dignos. El espacio no es un lujo, el espacio es un derecho. Fácil de decir, difícil de alcanzar en democracia.

En toda la entrevista Luz no sonrió. Ella estaba llena de estos recuerdos. Quería decírselos a alguien. Estaba pensando cómo, dentro de todo el acopio de memorias, cómo ordenarlas porque la desbordaban. Siempre elocuente y fácil en palabras, mi amiga se encontró en un momento de dispersión por todo y por tanto que llevaba dentro, no le salían las palabras fácilmente como siempre ha sido con Luz. Mi experiencia fue constatar que ella estaba luchando para que las historias no salieran sin su voz, para que sus anécdotas no rebozaran el espacio solo con pensarlas. Tenía que atajarlas, frenarlas, detenerlas para lograr una coherencia de todo lo que lleva por dentro. Mientras relata, mira hacia el suelo, las paredes, me mira, mueve la cabeza como si viera como una película, relatos de su vida, pedazos, puzles, como bien dice ella, a los que tiene que volver a ver una y otra vez para poder darles sentido, describirlos. Delante tiene unas cintas cinematográficas que tiene que ir describiendo como si estuviera ante una carrera a contra reloj. De ahí que pueda sacar con sentido y coherencia unas pocas y las convierta en estampas, cuadros. Luz vino a España, al igual que Aleida con ilusión, para formar parte del proyecto común de familia, para integrarse, para servir a su comunidad, para vivir en un país que en nuestro país llamamos La Madre Patria. Un lugar imaginado de donde salieron ancestros también y que por ellos, hablamos la misma lengua, reconocemos las idiosincrasias. Muchos quedaron en Cuba. No se desvincularon y hoy se puede hasta reclamar la nacionalidad para los que tengan ese vínculo consanguíneo. Parte de la cultura española es también parte con la que crecemos, que amamos y que practicamos, como mi amiga Aleida, bailarina del folklore asturiano. Muchos lazos. Muchos siglos y muchas gentes.

Y, no obstante, con Luz, al igual que Aleida, nos miran con una lente inamovible que es la de ser prostitutas primero. Lo que ocurre en estos espacios es que a la mujer negra se le hace difícil tener agencia, independencia de movimiento, ser auto constructora de su historia. A la vez, cuando estás acompañada del esposo, la duda está ahí, latente: no se da por sentado que estás casada, que tienes familia. Se da una primera valoración de que por ser una pareja interracial, él te ha pagado la noche, que te ha sacado de alguna situación la noche anterior. Lo he vivido en Oviedo, han cantado en cafés: “¿la leche caliente de anoche qué tal te calló? Y no estoy sola. Estoy con mi esposo. Es desconsiderado. Es desagradable, y tengo que pretender en esas ocasiones, ser una negrita recién llegada, y que no entiendo la lengua. No es menos cierto que existe la prostitución, que por lo general las más visibles son las mujeres negras, no las lugareñas. Mujeres negras intelectuales, son construidas dentro del imaginario público por lo general como mujeres inmigrantes, ilegales y prostitutas. Esto se da debido a la imposibilidad de ser autónomas en gran medida dentro de un espacio mayoritariamente blanco, y donde por lo general la mayor población de ascendencia africana es senegalesa o guineana. Llama la atención que por lo general la presencia senegalesa más visible en las calles es masculina y la guineana femenina. No significa esto una afirmación. Pero Luz tiene que, como bien dice, comenzar de cero y hacer valer sus derechos. Eso afecta porque sabes cómo sales de casa, pero no sabes qué te espera una vez estás en la calle.

Nuevamente es recurrente al tópico del papel pedagógico que nos corresponde a las personas negras afrodescendientes en muchas ocasiones de continuar educando a las personas, de sensibilizarlas con nuestras sensibilidades. De ahí que, como reflexiona:

Luz: “Entonces, yo creo que cuando estás sensible, cualquier gesto, cualquier historia te afecta. Hablamos el mismo idioma, pero no la misma lengua. Y entonces, culturalmente somos muy diferentes, independientemente que la impronta española esté en nuestra cultura y yo... determinados comentarios y determinadas frases, que se utilizan aquí todavía que desvalorizan al negro. Y es como si el negro estuviera lejos. Como si el negro todavía estuviera lejos. No. Es que España tiene que despertar y saber que estamos en un país multicultural aunque no quieran. El negro ya forma parte de la cultura española. Hay negros que llevan veinte y veintipico de años aquí, de gente que vino hace muchos años. Hay negros que nacen aquí. No es solo que vengan de fuera, sino que hay negros que nacen aquí. No es normal que el español crea que no es ofensa, es el gesto de decir, y tú de dónde eres, con respecto a mis

hijas. Ahora yo paso a un segundo plano. A mí me interesan las mías, la descendencia. ¿De dónde eres? Es que dan por hecho ya que porque eres diferente ya no eres de aquí y a mí eso me duele, que no te preguntan de qué provincia eres de aquí de España. Te preguntan de qué país eres. Y eso en el caso de las niñas me duele mucho. Ellas son de aquí. Hay que tener mucho tacto con eso. Yo creo que en España el español es muy solidario, muy abierto respecto a otros países de la Unión Europea, pero luego aquí se vive mucho de aparentar. Yo aparento que no soy racista, que soy social, que soy abierto, que soy tal...y es todo aparentar porque luego son muy dados al tema de los estereotipos. Aunque de cara a la galería te muestren otra cosa. Si eres negra, ya te digo, aunque mucha gente no lo note, la cosa está cambiando o yo no sé si está cambiando el sitio o estoy cambiando yo. Ya hay cosas que antes me afectaban, pero ahora no permito bajo ningún concepto que me afecten. No puedo darme ese lujo. A mí el tema de la adaptación me llevó años. Yo puedo que decir que yo me sentí parte de esto cuando tuve que marchar en el 2013 y estar diez meses en Cuba allí viviendo. Fue cuando realmente sentí que era parte de esto porque me tenía que ir (de Cuba). ¿Entiendes? Te estoy hablando del 2013. Yo vine en el año 2000. Y después de cuando retorné ya veo las cosas de otra manera, pero a mí me afectó mucho, mucho, mucho. Y tuve un proceso de adaptación bastante largo porque tuve que encajar y buscar cada pieza de ese puzle como para que a mí como persona no me afectara y poder hacer mi vida, porque yo tenía todas las condiciones para ser una mujer feliz. Entonces, vas viviendo las cosas y es cuando te preguntas: ¿por qué me pasa esto a mí?”

A veces nos preguntamos si es que no nos ven. Si es que solamente nos miran y no ven a la persona, sino a lo que construyen, a la imaginería que les ha llegado al inconsciente y en realidad se opera una desconexión total, cultural, de lo que trabajar como un negro significa, de lo que quiere decir ponerse negro o ponerse negra. La asociación parece obvia a primera vista: la relación directamente proporcional del trabajo duro, durante horas, sin descanso, trabajo no intelectual asignado a los negros y a las negras. Tal vez no se llega a relacionar el contexto en que se hacían esos trabajos que hacían los negros y las negras, por cuántas horas, durante cuántos siglos y si estas personas realmente deseaban trabajar bajo un régimen

esclavizante. Luz expresa su incomodidad, además de declarar que son momentos que se desean olvidar, que no se quieren recordar, que a pesar de ser parte de nuestra identidad, de la historia de la humanidad, en su caso, prefiere que no se ande por esos trillos, porque únicamente causan dolor. Dolor, rabia, impotencia, por no poder cambiar la visión tan parcial que estas expresiones acotan como para realmente decir que la persona trabajó, produjo algo y está cansada. Las personas en España también dicen ponerse negra o ponerse de mal humor, malhumorado. Existe la idea estereotipada en los Estados Unidos de la construcción de la mujer negra siempre de mal humor. Sin alegrías, momentos felices. Ponerse negra, de mala hostia, de mala leche, de pocas pulgas. Todo lo resume el ponerse negra, como un adjetivo que resume un compendio de malos recuerdos, o también por el contrario, lo que causa ira dado que el contexto ha transmitido sus energías, sus emociones, y se ha convertido en un espacio afectivo negativo: te pones negra. Ponerse negra está relacionado con experiencias feas para la persona que está inmersa en una situación que la marca negativamente en sus emociones y saca lo más violento de sí. Es un estado emocional negativo debido a una experiencia emotivo-afectiva de rechazo, de irritación. Por tanto, cuando se usa, incluso como chiste con la presencia de una persona negra afrodescendiente, causa sorpresa, se piensa que el color de la persona negra se lleva, se viste, se puede traspasar de un cuerpo a otro en función no de situaciones felices, sino más bien de contextos y momentos de ira, rabia, malhumor, desencanto. Estas frases, nos relata Luz, está harta de corregírsela a sus amistades. Culturalmente, bien es cierto que los colores son sinónimos de expresión de emociones, de ahí que ponerse blanco es estar atónito, sorprendido, pálido. Ponerse rojo refiere a la vergüenza causada por una experiencia o posición de incomodo. Poner a alguien verde se usa en algunos momentos para expresar verdades sin ningún temor a otra persona, para regañarla, llamarle la atención y causar arrepentimiento. Las frases con negro o negra o se está o se tiene. Tener la negra es tener mala suerte. Dinero negro o en black, dinero mal habido, fraudulento. Todos estos adjetivos para describir situaciones personales se encargan de, en una sola palabra, resumir infortunios, irritación, fraude, trabajo excesivo. Y de lo que se trata es que todos queremos, luchamos por, todo lo contrario. Lo negro está relacionado con lo que no se quiere y adonde no hay que llegar.

Cuando estamos casi concluyendo la conversación, Luz reflexiona, como para buscar respuestas a sus preguntas. Sé que está pensando, pero saca los pensamientos porque a medidas que habla se pregunta y se responde. Está tratando de descifrar, buscar, encontrar un hilo conductor que la ayude a ver la lógica de toda esta parte de su experiencia de vida como ser

humano, como mujer, como negra, madre, esposa, hija, hermana. Y llega a la siguiente conclusión:

Luz: “En el Callo no tuve problemas por ser yo como era, pero yo creo que la gente lo mismo ahí (en Cuba) que aquí (en España), por la posición que se le ha dado al blanco, el blanco cree que puede hacer y deshacer, que todo se lo merece. Te puedo decir esto, sino de los blancos más cercanos. Porque a veces en ese sentido se... desvirtúa un poco la idea. Que tienes que estar constantemente, aunque te rodees de gente bien, tienes que estar constantemente rectificándoles, diciéndoles qué es lo que está bien, qué es lo que no se puede decir. Aquí en España todavía se sigue diciendo me voy a poner negra, he trabajado como un negro y esas cosas hay que ir las desalojando del vocabulario porque todo eso conlleva una historia de racismo de esclavitud y lo único que hace es volver a la memoria histórica, aquella memoria histórica que muchos de nosotros, que nos pertenece que no queremos recordar y de la que se habla muy poco porque no se compara siquiera con el nazismo. Yo creo que fue igual de dura. Más siglos porque esto duró años, pero no deja de ser horrible también lo del esclavismo. No se habla de ello porque los negros nunca hemos sido protagonistas. La historia siempre la han escrito los blancos y te podrás encontrar una historia puntual que trata de la vida de un esclavo y que la traen a la actualidad, por ejemplo en Brasil. Se dan mucho las novelas que tienen que ver mucho con este tema de la esclavitud recurrente, pero a no ser en EE.UU. puntual, pero no se habla de la historia nuestra, con la misma fuerza que se habla de otras historias. Se nos echa en cara lo que tenemos que ser los protagonistas, de la historia nuestra, hablar de nuestras religiones, de todo lo que tiene que ver con nosotros y no que sean los blancos los que ejerzan de portavoces, pero igual tienen razón, no lo sé, pero en la mayoría de los casos es muy difícil hacerte un hueco y poder hablar de ello”.

Lucy analiza la diáspora tanto judía como la africana como momentos traumáticos, penosos, dolorosos dentro de la historia de la humanidad. Sin embargo, se sorprende al ver la visibilización tan diferencial que reciben las diásporas. En este sentido y por lo mismo, en su

opinión, la constante intervención que tiene que hacer entre sus amigos para que el lenguaje no llegue cargado de elementos racistas que a la postre lo que revela es un desconocimiento de los sufrimientos de las gentes negras afrodescendientes al verse representados como la sintaxis de lo negativo, lo desvirtuado. Efectivamente, la falta de conocimiento y de educación en esta parte de la historia colonial de la historia de España y que involucró a muchas personas convertidas en esclavas, parece ser un inciso al cual habría que actualizar. Ella misma llega a la conclusión de que en la representación de la población negra afrodescendiente, ha faltado su participación activa en procesos de reconfiguración y cambio político, cultural, económico, científico. Existe un estereotipo creado de las personas de ascendencia africana de estar sobre representados en el área de los deportes, el baile, la música, como si solamente se pudieran desenvolver en estos campos que por demás representan a la persona o saltando o bailando. Se echa de menos una actualización dentro de las ciencias el visibilizar el primer doctor surafricano que hizo una intervención quirúrgica a corazón abierto, o que el primer cosmonauta caribeño que subió al espacio fue un afrocubano o que en África hay filósofas feministas que llevan el liderazgo dentro de nuevas epistemologías de pensamiento desde un enfoque de género, entre tantos y muchos ejemplos. Asturias como espacio racial, borra de los cuerpos negros y afrodescendientes en muchas ocasiones su capacidad de pensamiento crítico. De ahí que Luz remarque el papel de visibilización que han logrado en mayor o menor medida los descendientes de la diáspora africana en Brasil o en los Estados Unidos. Está claro que existe un largo camino a recorrer, pero sí es verdad que en Oviedo hay personas como mi amiga Luz dispuestas a contribuir a poco a poco ir cerrando ese vacío epistémico y ontológico de la representación de las personas negras y sus visibilizaciones. Es por eso que está dispuesta a comenzar ella misma dando ejemplo de contar y rectificar historias desde un activismo activo y no pasivo. Ella es el objeto y el sujeto de su propia representación.

Con Luz llegamos a la conclusión que de lo que se trata es en qué espacios nos podemos posicionar dentro de un régimen de relaciones de poder, quién puede ser autor, tener autoridad, para colocar los bloques discursivos que construyan una retórica de orden. Si esta parte de la población negra afrodescendiente quiere ir a la par de la historia, avanzando conjuntamente con los tiempos, desalojar ciertas expresiones del vocabulario, como dice Luz, significaría hacer ver a las personas que aún usan estas frases ofensivas que ellas tienen que avanzar, salir del estanco epistémico de un paradigma que ha quedado más que pasado de su realidad ofensiva de cuando en los tiempos coloniales estas mismas palabras se decían y no recibían una contestación, un contra discurso. Caían sobre cuerpos y podían caer como

latigazos. Encontraban el derecho de salir, de expresarse, de sintetizar y apropiarse de experiencias de vida de otras personas dentro de sus dermis. Con esto como privilegio durante tiempos coloniales, la actualidad se mira con el prisma de ese otrora, como un batón de relevo, que pasa de generación en generación como una reliquia lingüística.

4.3 ENTORNOS LABORALES

Para Luz, como graduada en Historia del Arte en Cuba, además de animadora turística, hubo instancias en que se vio muy afectada por esta manera de racionalizar y racializar los lugares donde habría acceso a la tan preciada moneda extranjera o a su equivalente en moneda dura cubana, el CUC o Chavito. Luz tiene experiencia dentro del sector del turismo precisamente por su carrera. Si bien para Aleida la situación de la despenalización del dólar la vivió desde una realidad alejada de centros donde se podía entrar en contacto directo con el turismo, la experiencia de vida profesional de Luz transcurre precisamente dentro del sector. No obstante, tanto para tener acceso, como dentro del mismo, las experiencias como mujer negra la marcaron. Estamos hablando de espacios que en Cuba devinieron totalmente racializados de blanquedad, y donde desenvolverse dentro de estas esferas implica más creatividad de la que podamos imaginar. Su camino hacia las artes la comienza desde muy temprano por su inclinación al teatro, a la danza.

“Cuando yo terminé la escuela de animación. Estaba preparada para ir a trabajar al turismo, yo recuerdo que fui a uno de los hoteles que estaban en la zona de Miramar, Playa, buscando trabajo y un jefe de animación que me atendió me dijo que ya el cupo de las personas negras que él tenía para trabajar ya estaba. Que tenía que esperar porque quería una mulata, una rubia, ...y yo no sé qué, porque no era ni un equipo de baile, no era ni era animadora...”

(Luz)

Los comienzos de Luz en la esfera laboral se llevan a cabo dentro del sector del turismo y en sus inicios, como nos relata, tuvo ejemplos en los que no comprendía por qué se le hizo difícil. Cuando anteriormente Aleida nos platica acerca del Periodo Especial, los problemas de acceso a la moneda convertible, entrar a trabajar en el sector del turismo constituía entrar en relación con personas extranjeras, además de poder tener acceso de alguna manera en forma de

pago salarial o en propinas, con el dólar. De ahí que nuevamente, el sector negro afrodescendiente de la población cubana es el menos favorecido. No obstante, podemos afirmar que si bien se apreciaba la presencia de personas negras dentro de este rubro económico, su participación por lo general constituía representar el folklore afrocubano en danzas y ceremonias relacionadas con la Santería. Muy pocas personas negras se verían en las tiendas de lujo, los hoteles de alta gama, los restaurantes y clubes donde circulaba la moneda libremente convertible y ahora el CUC o chavito. La experiencia de Luz se alinea con esta realidad. Mi experiencia, como graduada como traductora e intérprete cuatro años antes que mi amiga, fue similar. Y es que cara al público, se prefería más un rostro claro o blanco para agradar a los turistas, para no hacerlos sentir fuera de lugar, para que no tuvieran experiencias de incomodidad. Recuerdo haber sido seleccionada como intérprete en la Feria de La Habana para una firma canadiense productora de semillas oleaginosas. Estuve casi un mes estudiando todo el vocabulario, los giros lingüísticos, las posibles preguntas de los asistentes, la descripción de los tipos de semillas, las plantas en las que se encontraban, el proceso para exprimirlas y extraer de ellas el aceite. La Feria de la Habana era y continúa siendo uno de los más grandes eventos internacionales entre gerentes y asociaciones gubernamentales para establecer intercambio económico. Nunca llegué a ver a la persona que vendría con sus equipos, montar toda la cabina y dar inicio a la sesión. Inaugurada la feria, la organizadora se acerca y me dice que el señor quería una traductora blanca. Lo triste no es lo que quiere el señor, lo descabellado es acceder a cambiar una negra por una blanca. Y sí, comprendo a Luz. Es algo que ambas llevamos y nos avergüenza, nos da rabia y nos hace pensar si realmente nos merecemos o el lugar donde nos ponen o el lugar hasta donde hemos llegado con nuestros propios esfuerzos. Luz es una luchadora. Insiste porque sabe su valía. Es fuerte y sabe que tiene que luchar por sus sueños. Así es como logra, finalmente, establecerse como animadora turística en Callo Largo.

“Igual que cuando estuve trabajando en Callo Largo en el turismo, yo era la única negra y tuve una compañera después de un espectáculo que quedó precioso, que me ponían a mí a cerrar la noche con un *playback*, y era el *playback* del treinta y uno de diciembre y estaban todos los trabajadores del hotel, todos los compañeros de profesión y esta compañera ... Me tocaba cerrar la noche con un compañero que era blanco, rubio y yo... y esa compañera dijo...gritó...La gente aplaudió muchísimo porque era un número que cerraba

porque era un número muy bueno...y esa compañera le gritó a mi compañero que era un carroñero. Como que ese carroñero en Cuba es la tiñosa, que se come lo del animal muerto, ya lo último que queda, que eres como un despojo, como para dejarme en evidencia delante de los compañeros de trabajo de todo el hotel, cuando sabía perfectamente que yo era una persona respetada. Y la gente la miró así como diciendo...Envidia...se sentía mal porque ese compañero que estaba trabajando...no sé si era porque me pusieron. Ella era una muchacha rubia, blanca y a lo mejor ella sintió que no me correspondía a mí el lugar que me dieron. No sé. Después me pidió disculpas, pero ya era tarde. Me sentí mal mal porque estaba haciendo un trabajo". (Luz)

Cuando se trabaja como animadora dentro del sector del turismo, por lo general se anima a los turistas, se les hace participar en actividades de manera interactiva, se les pone en evidencia para que puedan pasarla bien y no tomarse todo en serio. Es el final de un día de trabajo. Lucy relata la actividad que se ha preparado para cerrar el año, tanto los trabajadores del hotel como los turistas que se encuentran ahí. Es una noche para celebrar un año más. Un año que cerraban para dar la bienvenida a otro ciclo de trabajo y de proyectos que compartirían entre todas las animadoras y animadores, al igual que con la gerencia del hotel, a fin de que el sector del turismo continúe creciendo, atrayendo y volviendo leales a los turistas, que regresaran una vez más. Es una noche especial. Luz se ha preparado y todo está listo. Luz dice que oye, un grito: ¡carroñero! No es a ella, sino a la persona con quien ella está trabajando. No es a él directamente sobre quien han caído estas lanzas demoledoras, que desarticulan y descentran todo sentido. Ella, una vez más, ha sido convertida en un animal. Pero es un animal muerto que está, con todos sus desechos, hedor, dentro del grotesco cuerpo desmembrado, delante de todo un auditorio. Como un impulso que no se puede controlar, por el odio, la rabia que inspira, el cuerpo negro tiene que no existir. Es una carroña. Es algo que apesta. Es la bajeza de los desechos animales, lo que comen las aves de rapiña, es la muerte transmutada como engañosa, que delante de los demás, se muestra en sus últimos hálitos de vida para dar y provocar horror. Lo que cuenta, notemos, no es lo que pueda sentir la persona interpelada. Lo que nos revela Luz es que la persona que ha sido ofendida, la persona a la que han obligado a tener que ver semejante espectáculo, la persona con la que se han metido, como decimos en Cuba, ha sido la que ha gritado carroñero. Un incomodo de transferencia de emociones, una circulación de afectos negativos dentro del cual la persona que injuria, lo hace porque se siente injuriada por

la reacción sensorial negativa que ha tenido lugar. Ver, en este sentido, articula, de manera activadora, un color que se asocia con una apariencia, un olor, un lugar geográfico específico, una zoología. Luz no está sola. Se siente mal, siente sus mundos vacíos. Sola. Desfigurada.

“El *playback* era de la canción de la película El guarda espaldas con Whitney Houston y Kevin Costner. Yo tenía que hacer el doblaje (de la canción *I will always love you*), con todo el vestuario, toda la historia y luego al final me tiraba a la piscina y hacía como si me ahogaba y luego me sacaba el guarda espaldas que era este muchacho. Era un montaje tremendo. Un número de animación. Imagínate la gente siempre me felicitaba, pero eso lo oyó todo el mundo. Se siente rabia, ira, luego odias a la persona y le quieres hacer daño y dices: ¿esto por qué? Luego la gente no tiene problema de hacer las cosas y pedir disculpas que es lo peor que te puede pasar. Yo si hago algo inconscientemente puedo pedir disculpas, pero si lo hago conscientemente...no es normal”. (Luz)

El sector del turismo es un sector altamente competitivo y muy deseado. Representa la fuente de mayor ingreso económico en el país y formar parte del mismo, trabajar en cualquier capacidad del turismo automáticamente se convierte en un garante de tanto relacionarse con extranjeros, recibir regalos además de poder generar como salario si no todo por completo en moneda convertible, al menos parte del salario. Una especie de combinación entre moneda convertible y el peso cubano. De ahí que trabajar en algo relacionado con el primer sector económico del país, además de poder tener la posibilidad de una expansión psicológica más allá de la isla en términos de relaciones de amistad, personales y humanas, convierte al turismo en una ventana abierta al mundo. Se podría hablar de privilegio. Es un privilegio estar dentro de este mundo, especialmente tomando en cuenta la situación económica del país debido a la constante injerencia y recrudescimiento del bloqueo yanqui a la isla, la escasez de recursos y la creatividad de que implica vivir bajo estas condicionantes por más de medio siglo. Si además de todo lo anterior, ponemos el componente racial hacia quién es más deseado que ingrese en estos trabajos, cómo se pueden delinear la mirada o adaptar o acomodar la mirada del occidental que visita la isla, qué factores se priorizan para las contrataciones, entraríamos en un campo especulativo. Lo cierto es que no es casual que las personas negras sean vistas como una

extrañeza dentro del sector. Y no es que lo hagan saber en el caso que nos atañe, los extranjeros. Es un malestar que provoca la presencia negra a los mismos compañeros de trabajo. Es una extrañeza debido a la tan baja representación de la población negra afrodescendiente cubana dentro del sector y principalmente, que se tenga relación directa con el turista, basada en relaciones genuinas de trabajo específico como animadora. El caso de Luz no es un caso aislado. El caso de Luz es el resultado de muchos derechos y privilegios concedidos a una parte de la población. De manera tal que se naturaliza y sale, espetado, espontáneo, sin freno, y se grita esa extrañeza. La mirada convierte, no solamente en desecho el color de la piel como el caso del constructor, sino que también el cuerpo de la mujer negra en esta instancia es metamorfoseado en carroña, podredumbre, restos, vísceras de un animal muerto, abierto, picoteado por un ave de rapiña. Nótese que el ave, el hombre blanco, ha sido desvalorizado, su estatus como blanco ha caído bajo, se ha reducido a un carroñero, un hombre que en lugar de estar haciendo el trabajo con una mujer blanca, trabaja, salva, es el guarda espaldas en una reconstrucción, de una mujer negra. Carroñero él, ella, carroña.

Al igual que a Aleida, los gritos, las risas, los derechos tomados sobre cómo actuar e incidir en los cuerpos de las mujeres negras vienen de muy lejos. Llegan de muy lejos de boca en boca, de oreja en oreja, de película en película, de serie televisiva en serie televisiva, de caricatura en caricatura. Y duele, sí que duele porque nos vemos solas y en ocasiones, nos odiamos por el odio que nos dan y por el odio que inspiramos. Culturalmente, lo que sería normal habría sido que la protagonista hubiese sido una mujer blanca con un coprotagonista blanco. En el caso anterior, con respecto a la experiencia de Luz, a su compañera le pudo la historia. Le puede lo que ha podido consumir como cultura. Esa cultura dentro de la cual se ha concebido a la mujer negra como un desecho, un pedazo de carne muerta, en descomposición, algo que más bien es para tirar, ha convertido a la compañera algo que espontáneamente, impulsivamente conceptualiza la idea de lo que sencillamente sale de todo lo que es racional. En realidad, esta compañera no está necesariamente ofendiendo al compañero del número de la actuación, sino más bien está ofendiendo a la existencia de ese desecho. Como si a él no le quedara remedio, como si no tuviera otras opciones. Como si le gritase a él si no se da cuenta lo bajo que ha caído. Cada una hemos tenido experiencias diferentes en función del espacio. Luz era la única negra en su centro laboral turístico por demás codiciado especialmente durante la época del periodo especial. Este relato es otra de las manifestaciones que se resumen en el tan manido dicho cubano: ¿Por qué llevas gafas de sol si no hace sol? Para a las blancas verlas mulatas, a las mulatas negras y a las negras ni verlas.

No llegamos a vivir realmente una vida relajada. Por lo general, nuestra experiencia ha sido antes de salir de la casa pensar ¿qué va a pasar hoy? No te puedes relajar. Llega el momento en que como mismo la experiencia durante los años llenó esa mochila psicológica de historias desagradables ante las cuales o bien reaccionabas o quedabas en *shock*, aunque todo eso haya quedado en el pasado, nos ponemos la mochila nosotras mismas antes de salir a la calle. Es una reacción casi mecánica. Un trauma. Y nos preguntamos a ver qué va a pasar hoy. No te puedes relajar. Está ahí. Como mismo te la llenaron y te la pusieron y te la pudiste sacar, la mochila se ha convertido en un catálogo del cual tienes que sacar las respuestas. Hay que vivir con esa alerta. Pero el daño está hecho y la mochila está llena. Nos destruye como personas. Nos quita el auto estima. Hay que estudiar y educar a las otras personas en que somos seres humanos y compartimos con esas personas los mismos espacios, las mismas emociones, el mismo planeta.

Aleida: Otro ejemplo que te puedo poner, que me hayan afectado, es ir al médico con mi madre que nos reíamos mucho las dos porque la doctora o cuestión que nos tocase, nos hablaban como si fuéramos subnormales, como que no entendíamos. La forma en la que nos preguntaba las cosas para tener la certeza para ver si habíamos entendido. Creían que éramos incapaces de entender cuando sabían perfectamente que hablábamos castellano. ¿Usted me está entendiendo? ¿Sabe lo que le estoy diciendo? Yo he ido con mi esposo y mi suegra, y nunca les ha hablado de esa manera. Porque yo tengo una cosa clara. El problema no lo tengo yo. Lo tienen los que nos discriminan y nos miran de lejos, entonces he aprendido a canalizar todo a través de la escritura. También a través de la educación. En mi posición de profesora yo atajo cualquier situación de discriminación, independientemente de la etnia. La manera de que esto se acabe es formando a la gente. Lamentablemente en las aulas hay homofobia, racismo y xenofobia. Lo oigo entre mis alumnos y en situaciones que he vivido muy desagradables. Muy desagradables. Los alumnos refiriéndose a los emigrantes, ¿por qué vienen aquí?” En mi posición de profesora yo atajo cualquier situación de discriminación, independientemente de la etnia. La manera de que esto se acabe es formando a la gente. Lamentablemente en las aulas hay homofobia, racismo y xenofobia. Lo oigo entre mis alumnos y en situaciones que he vivido muy

desagradables. Muy desagradables. Los alumnos refiriéndose a los emigrantes, ¿por qué vienen aquí?”

Aleida deviene una educadora incansable tanto fuera como dentro de las aulas. Es evidente que de lo que se trata es la de crear y mantener una actitud didáctica, pedagógica constantemente para llevar a cabo un proceso de reeducación del yo y de los que nos rodean. Esta tarea es agotadora, pero debe ser inagotable, en la medida en que podamos ser capaces de señalar a las otras personas que al igual que ellos, nuestros cuerpos sienten. Llevar el mensaje de cuándo las palabras hieren, cuándo están fuera de lugar, por qué algunas suposiciones constituyen estereotipos. Todo lo anterior es posible no sin primero pasar por una serie de experiencias que llegan y se quedan con nosotras, constituyen parte de quienes somos y nos identificamos con ellas hasta poder liberarnos de ellas con los años, con el tiempo, con la instrucción, la constante superación dentro y fuera de nuestros países. Por lo general son experiencias que no se comparten porque en momentos como estos, la persona se siente sola. En ocasiones, de compartirlas, sólo se consigue la risa y la burla, incluso de nuestros más cercanos. No es fácil la labor, pero para construir una sociedad en la que podamos mirar lejos juntos como comunidad, señalar y especificar momentos y acciones donde el cuerpo duele, frases que nos desliguen de nuestro lugar de nacimiento y del mismo género humano, todo esto es importante comenzar a exteriorizarlos y hacerlo saber. Ella está haciendo su parte, no se quiere ni borrar ni cansar, de la misma manera que exige explicaciones en cuanto a qué globalidad la hacen pertenecer: ¿a las de mujeres negras prostitutas? ¿A la de las mujeres y hombres llegados de África que para muchos están fuera de su lugar? ¿A los que ni siquiera se han molestado en aprender a hablar la lengua local, sin estudios, sin razón de ser, que más bien han cambiado todo el paisaje, el ornato público? Lo interesante, como fenómeno cultural en España, es que no existen medias tintas, que lo dicen directamente, que espetan lo que piensan, que no se retienen. Como privilegio, sacan ante la persona lo que les molesta y se liberan, se aligeran el peso de sus sentimientos encontrados y colocan, en la mochila que llevamos como tortugas con sus carapachos, más peso en la carga emocional y sentimental que por mucho que hagamos para aligerarla, sobrellevarla, sería casi un imposible. En nuestra experiencia, nos hacen responsables de los sentimientos que provocamos. Somos responsables de sus emociones y nos doblan la espalda con este peso ancestral.

Viviana: “Por ejemplo, aquí en mi experiencia laboral como social con el colegio de mi hija, al principio yo me he dado cuenta de eso sobre todo en el trabajo. y te voy a decir una experiencia. Cuando yo empecé a trabajar allá

existe categoría de celador, de auxiliar de enfermería, enfermería o médico. Las auxiliares no podían concebir, no sabían, que yo era enfermera. En una planta viene una sin preguntarme ni el nombre. Cuando ya dimos el cambio que todos nos ponemos alrededor de la supervisora para dar el cambio de turno, lo que le toca a un paciente y lo que no. Me dijeron: levántate que ahora nos toca no sé qué. Y yo me quedo así porque ya yo venía de otra planta y era nueva, pero ya yo sabía cómo comenzar el protocolo del trabajo, de mi trabajo. Entonces, le digo, ¡perdón?! Ah, ¿pero tú no eres auxiliar? Soy enfermera, o no lo lees”.

Viviana en esos momentos la hicieron sentir fuera de lugar. Un ser sin ningún sentido. Como un anacronismo en el momento de rendir el parte a la supervisora. Viviana se siente violentada por la falta de ética profesional de las compañeras que no comienzan con una pregunta: ¿eres nueva? Más bien es interpelada con un mandato que remite a la orden del ama de la casona grande: ¡lévante! Y tomó un momento, un instante para trasladar, de manera vinculante, recuerdos y memorias ancestrales de herencia colonial. Una agresión encaminada hacia la duda, la pregunta del por qué estás donde no te pertenece. Con estos supuestos, y por ellos mismos, Viviana ha tenido que redirigir la mirada para lo que es dentro del centro médico desviándola de lo que no esperan que sea. Una vez lograda, la redireccionalidad de la mirada tiene que apuntar a su credencial como convencimiento mayor para que sus palabras tengan validez. El cuerpo de Viviana ha sido depositario de una mirada que la deforma como un espacio que ocupa que tiene que estar vacío. Toca tomar el control de la situación y de manera profesional.

Viviana: “Que aunque tú tengas aquí que eres médico, no lo ven, no lo leen. Entonces yo, en ese momento, me sentí mal. Y se lo dije a mi esposo: me pasó esto. Él no le dio mucha importancia. Dijo que a lo mejor se equivocó, bueno... como es el trabajo en el hospital que es muy rápido y tal. Le dije: No, pero si hay una persona nueva, lógicamente si es nueva tú primero tienes que preguntar qué es, qué función va a hacer. Todas usamos el mismo uniforme y lo que nos distingue es el color de la identificación. Hay dos rallas, las auxiliares las llevan de color rosado, las enfermeras las llevamos de color verde y los médicos la llevan de color azul oscuro. Los residentes llevan una

sola ralla pero de color azul claro. Entonces eso te identifica. Yo de verdad me sentí mal. Hice mi trabajo, luego se lo comenté a mi marido. Luego de lo que me dijeron, ella siguió su camino, yo seguí el mío. Lo importante es cómo tú reaccionas. Tú de forma correcta y normal tú le dices, perdona, adónde tú me llevas. ¿Cómo va a suponer así que soy auxiliar? ¿Por qué?, ¿porque soy negra, extranjera, negra o mulata? ¿Por qué lo haces tú? Es decir, que se fijó primero en mí que en la identificación en vez de ver a la persona y decir a ver la identificación, eres enfermera, ven tu nombre y te llaman por tu nombre y te llaman por tu nombre. Hay veces que te miran y te dicen Viviana, le ves el solapín y llamas por su nombre. Lo que me causó es que no se fijara en la identificación yo como persona, sino yo como extranjera negra y no sé qué.”

A medidas que mi amiga me relataba su experiencia, comprendí que había sido lastimada como ser humano. Que como persona había sido borrada en la medida en que sólo era construida, tratada, como la diferente, lo diferente. Su exteriorización de la anécdota la expresa tratando de comprender, aún luego de varios años de eso, qué sentido le da a lo que ocurrió. Para mí fue muy interesante la transición que la lleva a realizar que ha sido tratada como un estereotipo, como una mujer negra y no como una compañera más de trabajo. Se encarga, Viviana, de explicar por cuántos filtros habría que llegar antes de sencillamente verse como una que está fuera de lugar. Una persona que es la única que no se encuadra con la normalidad del personal del servicio sanitario que se encuentra de turno. Primero la ven a ella, y si esto ocurre es que no ha sido incorporada independientemente de que lleve poco tiempo, lleva tiempo. No obstante, no le ven el uniforme, la identificación. Sencillamente ven a alguien que no tiene por qué estar ahí según el patrón normal de las suposiciones y las construcciones tan naturalizadas de qué es lo asumido y qué es lo que no está bien ubicado. Viviana, contrario a sus reflexiones iniciales, llega a una conclusión que se va desarrollando delante de ella a partir de haber sido objeto de una racialización. Dice ella misma que no la ven a ella como la profesional que es, sino más bien ven a una mujer negra y extranjera. Durante nuestra conversación, me causó una gran impresión ver la transición introspectiva de mi amiga en cuanto a cómo independientemente de que no se exponga, de que trate de darse a su lugar en su adaptación al nuevo país, lo que está constantemente en la línea del frente, lo que va a ocupar un espacio dentro de la mirada de los demás, lo va a constituir su cuerpo y éste lleva un color y una fisonomía que será clasificada y puesto a prueba de manera regular. Viviana únicamente

puede ver la lógica a su experiencia preguntándose si es por el color de su piel que a ella no la ven como una igual en su centro de trabajo. Si es por el color de su piel que debe pasar pruebas de aceptación constantemente. Cuando en Cuba el dicho de mírale el color y perdónalo está tan asumido y naturalizado, en el extranjero es el color de la piel también lo que miran, no a la persona. Tenemos la experiencia de levantar en ocasiones sospecha, duda. Tal vez no maligna, no es fácil de determinar, pero bien es cierto que nos toca, como decía Luz, “empezar de cero”.

Mientras transcurría nuestra conversación, me daba la impresión de que Viviana, mi amiga, crecía en diferentes dimensiones psicológicas en cuanto a quién era ella como persona, de dónde salía, qué opinión iba barajando sobre su identidad. Fueron momentos que me iban mostrando la tridimensionalidad del diálogo, de la conversación y por ende, la conciencia de una corpor(re)alidad que la experiencia de vida iba diseñando. Una corpor(re)alidad que a partir de las intersubjetividades, las relaciones laborales, familiares, va cobrando un sentido de ser dentro de un espacio cuyas relaciones afectivas revelan el impacto negativo que ejercen sobre cuerpos catalogados como inmigrantes y no blancos. Con esto queremos decir, que la conciencia de ser en el caso de mi amiga se le iba revelando a sí misma mientras articulaba sus emociones, sus sentimientos. Es una interpretación, o más bien una traducción de los contextos donde se enmarca que, dentro de una ciudad post-colonial, la irán invistiendo de un lenguaje, de un lugar otro específico para ella. En realidad, tiene que desdibujarse para salirse de la costura ontológica a la que ha sido objeto. Una especie de traje, máscara, un signo al que llaman extranjera, extraña, que a partir de un movimiento de rotación de afectos negativos, una transferencia del signo al cuerpo, le llega como un paréntesis, una separación, una extranjera. Viviana narra su historia, la va sacando desde dentro para poder verle la cara. Las palabras van tejiendo las escenas, se van rodando delante de sí misma como un celuloide, las va estudiando, pero es un acto de simultaneidad, lo que le da la oportunidad de poner en su mente palabras, volverlas visibles, material, y luego llegar a sus propias conclusiones. Narrar es poner de manera material un cuerpo abstracto, un acto actuante, agencial, en primera persona donde el sujeto de la narración va construyendo para sí y para los demás, lo que de manera consciente le va dando forma a la forma de sus días dentro de una experiencia específica.

4.4 PELO MALO. CONTRA-NARRATIVAS DE LA BELLEZA AFRO-CUBANA

Rolando: ¿Qué piensas cuando quieres conseguir productos de belleza en general en Cuba?

Polet: Frustración porque realmente productos de belleza para la raza negra es muy difícil de conseguir. No tenemos referencia de...de belleza. Es decir, para nosotros los negros no tenemos una referencia.

Rolando: O sea, nosotros los negros no hemos sido capaces de hacer nuestra propia...eh...nuestro propio estereotipo de belleza.

Polet: Exactamente.

Rolando: ¿Verdad? Y de buscar las cosas que nos favorezcan. Eso es una cosa que hay que tener bien, bien presente y estamos buscando ¿qué? Estamos mirando solamente hacia los patrones de belleza eh...de otro género, de otro tipo. Y debemos, pienso desde mi punto de vista, debemos nosotros establecer nuestros propios esquemas. Nuestros propios estereotipos, eh...nuestras propias líneas a seguir en función de vernos nosotros mejor como negros y no intentar parecernos, ni crear ni...ni...estar estereotipados como los blancos.

Polet: no... realmente aquí no hay salones de belleza para...para nosotros los negros. No tenemos esa referencia de belleza.

Rolando: Salones de belleza. ¿Tú has ido a salones de belleza, ¿sí o no?

Polet: ¿El qué?

Rolando: Los que existan

Polet: Nunca. Ah...sí. A arreglarme las manos

Rolando: Ah...

Polet: Pero el pelo, nunca

Rolando: Ah...ya. Pero vas a las peluquerías particulares

Polet: Sí, Rolando...

Rolando: y te pasas el peine

Polet: pero eso es...

Rolando: Pero eso es lo que tenemos aquí...parti...en...en...en

Polet: Bueno, la peluquería también...

Rolando: Pero aquí existían peluquerías

Polet: Pasaban peine y había una parte que pasaba peine en la peluquería

Rolando: Pero generalmente no hay un salón así donde te..

Polet: Sí he ido, sí he ido. Sí, a esto a...a...estirarme el pelo, porque sí había una... había un departamento que hacía esto, pero ya...me he sentido bien. No sé, no me...

Rolando: Ya.

Rolando: ¿Y los maquillajes? ¿En esos lugares no maquillan ni nada de eso? ¿O generalmente...?

Polet: Sí, el que quiera maquillarse, se maquilla

Rolando: ¿Y tenían los productos adecuados para maquillarse?

Polet: Yo nunca me he maquillado.

Rolando: O sea, que tú no tienes esa experiencia entonces.

Polet: No...

Rolando: OK.

De niña crecí viendo en algunos salones de belleza una sección al fondo, de dos o tres mujeres que se turnaban para pasar el peine. Procedimiento a partir del cual se estira el cabello rizado con un peine caliente de hierro y el cabello se embadurna de vaselina. Estos espacios fueron desapareciendo dentro de las peluquerías. De manera tal que por lo general la clientela

terminaba yendo a las casas particulares de las peluqueras. Se creaba una especie de comunidad entre mujeres que hablaban, se arreglaban y se aconsejaban acerca del cabello y sus trucos. Con esta falta de especialistas en los salones de bellezas, por lo general la mujer negra aprende a lidiar y a arreglarse su cabello ella misma. Entre ellas se trenzan, desrizan, pintan, cortan, lavan, estilizan sus cabellos. Pero siempre en espacios particulares, en casas. Como aclara Polet, ella se ha ido a estirar el pelo, pero eso era antes. Ahora puedes ir y coincidir con otras mujeres no negras, en la sección de la manicura o la pedicura, el cabello de la mujer negra se arregla en otros espacios. El acceso a los tintes, las cremas, los aceites, los champús, suavizadores, para el cabello específico nuestro es en ocasiones accesible en moneda libremente convertible. El problema este se intersecta con priorizar o los productos básicos y de primera necesidad alimenticia para el hogar, o la belleza y cuidado del cabello. A pesar de estas limitaciones, se crean redes de amigas y familiares para apoyarse e innovar con los cabellos, la necesidad impone nuevas tendencias y lo natural a pesar de aún constituir un estigma, se impone por necesidad. Literalmente. Recuerdo que mi madre tostaba la canela en polvo para poder maquillarse, la manteca de cocinar era tanto la crema para las piernas como el lubricante para el cabello en el momento de pasar el peine. Algunas personas no usaban el peine, sino la plancha de planchar ropa. Colocaban la cabeza en las tablas de planchar y otra persona les estiraba el cabello. Todo lo anterior obedece a un régimen de salir de un estereotipo y estigma: el del que la mujer negra es fea con su pelo natural, no se ve arreglada, está descuidada, no tiene dinero, la está pasando mal. Pero hemos crecido y nos damos cuenta de que la liberación de estos fantasmas, de estas obligaciones para lucir como lo que no somos, las estamos sacando de la mochila repleta de opresiones psico-somáticas que nos transmiten de generación en generación y que en mucho sino en la mayoría de los casos, la mujer negra es la más afectada ante estas obligaciones culturales.

Viviana: “Yo crecí en Cuba como que nuestro pelo era malo. Yo llevo de mi pelo natural seis años. Me lo corté bajito y fue cuando la chica me decía, déjate el pelo, que el desriz que no sé qué.. Fui a Cuba y llevaba un peinadito redondo así bajito...y como vi que en Cuba tenía una aceptación. Yo me ponía unos rolitos pequeños, me lo abría con una diadema y echándome gel aquí para estirar el pelo de adelante. Me sentía bien. Y la gente: hay, que look traes nuevo, qué pelo más lindo...vine y fue cuando decidí ya dejármelo natural. Fue cuando me metí en internet y empecé a buscar información sobre el cuidado del pelo afro. Porque ya entendí que yo tenía el pelo afro. Tuve

mucho tiempo haciéndome desriz, maltratándome el pelo. (En Cuba) yo, obligatoriamente, tenía que cortarme las puntas porque se quema. Quemaduras en el cráneo, caspas, más el tiente que me reseca el cuero cabelludo...Yo estaba constantemente que tenía caspa, que tenía caspa. Hablando con esta venezolana, con la última peluquera que te dije, y me dijo que no es caspa, es que te reseca el cuero cabelludo.”

Culturalmente, la cuestión de las mujeres negras en Cuba y su cabello constituye un punto de inflexión muy determinante para su autoestima. El cabello de la mujer negra constituye un pilar en su identidad como mujer. En Cuba, como me decía mi mamá, aunque no tengas ropa nueva, aunque no tengas zapatos extraordinarios, lo más importante en la mujer es tener arreglados los pies, las manos y el pelo. No es que solamente el cabello esté arreglado, sino que tiene que estar liso, desrizado, y luego moldado con rulos, tenazas, estirado con peines de hierro caliente, desrizado con químicos que en muchas y la mayoría de las veces eran caseros. Como vimos más arriba con la experiencia de Luz, Viviana también corrobora que hacerse este tipo de procedimiento conlleva quemaduras en el cuero cabelludo, ampollas, secreciones de la piel por las quemaduras, postillas, entre otras incomodidades. Continuando con la tradición de que como nuestro pelo era malo, nos lo hacíamos para estar bien arregladas, para no lucir feas, para facilitar el peinado. Pero esto era y en la actualidad continúa siendo así, dado por un lado que es muy difícil encontrar productos de belleza específicamente para cabellos de mujeres y hombres negros afrodescendientes. Por otro lado, con la apertura del turismo, la despenalización del dólar y la creación de tiendas en las cuales se tiene acceso a productos que llegan del exterior, muchas personas tienen la posibilidad de comprar desriz con moneda libremente convertible. No obstante, esto constituye un lujo para muchas familias si bien garantizar acceso a productos de primera necesidad y alimenticios es una prioridad. En muchas ocasiones el problema de la falta de estos productos de belleza para las personas negras es solucionado o con inventos caseros o a través de favores de familiares que vienen del extranjero y los llevan como regalos a sus seres queridos que se los piden. Cuando se trata de recurrir a la elaboración casera del desriz, se usa sosa cáustica, jabolina y otros químicos que son los que echan a perder el cuero cabelludo, además de estirar permanentemente por un periodo de dos o tres meses, el cabello. Muchas mujeres también recurren el peine caliente. Otras de las alternativas, pero de corta duración. Es un peine de hierro con un mango de madera que se calienta y se peina el cabello con vaselina dejándolo estirado y lustroso. Por experiencia, este

procedimiento tiene el inconveniente de que si se moja el cabello, se pierde el alisado del mismo. Pero aún es muy común y de lo que se trata es de estirarse el pelo a riesgo de también quemar no solamente el cuero cabelludo, sino también el borde de las orejas, la frente o el cuello. Es una técnica muy invasiva y dolorosa si la persona que lo hace se descuida mínimamente. En cuanto al deriz, recuerdo que de pequeña mi tía me lo hizo por primera vez en casa cuando yo tenía trece años. Mi madre no lo sabía. Fue para ella una sorpresa que la puso de muy mal humor. Una vez comienzas, se siente la necesidad de continuar dado que el cabello virgen crece, nuevo, rizado y el cabello desrizado, alisado, por lo general se reseca y se parte. Así que se comienza el proceso nuevamente y así sucesivamente durante años. Tal vez décadas.

El cabello tiene que someterse, la persona tiene que pasar por un doloroso procedimiento para poder imitar, acercarse, a un tipo de cabello cuyo cuidado comienza con domarlo para poder ganarse la admiración de las miradas y la mujer se pueda sentir “arreglada”. De ahí el problema existencial en que se convierte el cabello rizado. Como una angustia que se lleva a cuesta, el cabello determina a un grupo de seres humanos racialmente marcados y define su belleza a partir de un modelo casi imposible de imitar. Es una carrera de desgaste, de quemaduras y dolor que consciente o inconscientemente deviene un enfoque fenomenológico dentro de las relaciones intersubjetivas de formas de vivir la vida a partir de estereotipos y valores que lo mismo irán a visibilizar o invisibilizar a la persona, dentro de espacios afectivo emocionales de herencia colonial. Bien es cierto que mucho se ha avanzado, no obstante, nuestra mochila de emociones, responsabilidades hacia la mirada que nos marca como otras y diferente a las cuales obedecemos por crear armonía, subir un eslabón más dentro de la cadena de aceptación, se desborda. Cargamos estas reglas de proyecciones hacia y con nuestros cuerpos y cuando comenzamos a reflexionar sobre lo que nos duele, lo que nos causa dolor físico y mental, al igual que nos rodea, nos liberamos. Para llegar a este lugar se recorre un largo camino. Décadas tras décadas. Y lo hacemos solas.

Viviana: “Me hacía el desriz en casa, iba al salón a cortar las puntas y a peinar. El tema económico, yo no podía ir a cada rato a peinarme. Cobran muchísimo. Solamente de cortar punta...yo iba con el pelo ya lavado, mojado, y todo. Con mi crema puesta y todo. Era cortar las puntas y secarlo...ya eran más de 29 una vez me llegaron a cobrar 33 euros. Nada más que por cortar las puntas. Eso sí me lo tenía que hacer obligatorio. Por el tema del desriz, las puntas se maltratan mucho y eso sí lo tenía que hacer obligatorio. Cuando mi

hija entró en el colegio, por tema de comodidad, con una amiga, conocí a una venezolana, peluquera. Con esta chica me iba fenomenal y hoy por hoy también. Lo que pasa fue... me hizo un corte y fui varias veces y todo. Te daba consejos: mira, tienes que hacer esto y esto. Pero una vez yo me quise dejar el pelo largo. Ella me daba consejos, mira por qué no te lo rizas que ahora es lo que se lleva, que es desenfadado, que tú tienes buen pelo, tú con el corte así, a la altura de los hombros, a la altura... Con el desriz me creía que era blanca... yo decía no, no, no. Tú no te imaginas mi pelo natural, ¿qué hago yo con esto? Y una vez tuve una experiencia con un desriz que no la tuve yo, la tuvo mi amiga. Coincidíamos en el tiempo en que nos hacíamos el desriz. Como ella estaba libre y yo un poco atada con el colegio de mi hija, ella en dos ocasiones me compraba el desriz, pero a ella se le calló el pelo y me llamó para decirme porque en ese momento yo iba a ir a Cuba. Habíamos quedado en la peluquería. Ella me dice lo que le pasó, cogí tanto miedo. Y digo, ahora ¿qué hago yo con mi pelo? Fui a la peluquería y la chica ahí me dijo: ahora sí déjate ya. Porque ya llevaba... porque tú sabes que nosotras las que se hacen el desriz, llevan dos dedos (de tu pelo natural crecido), ¡¡aquello es...!! Ya nos sentimos muy mal, ya nos sentimos fatal, ya estás fea, ya estás horrible. Entonces, esta chica la venezolana me decía: ahora sí ya déjate, tienes buena raíz, tienes buen pelo. Déjate eso. Eso (el desriz) maltrata el pelo. El tinte también te lo reseca. Bueno, bueno, se puso conmigo malísima. Gracias a ella me hizo un corte redondo, como el que llevo yo ahora. Y entonces me dijo: No te desesperes. Tú ponte rolos pequeños, y tú estírate esta parte de aquí adelante con una cremita de peinar. Ponte una diadema y sale echando que... (nos reímos) y así mismo lo hice. Me ponía los rolos y todo el mundo: ¡¡¡qué pelo más guapo tienes!!! Y todo muy bien porque ella me había ofrecido una crema de peinar que yo me la echaba y me dejaba el pelo sedoso, con el brillo. Cuando vine de mi viaje a Cuba, me metí en internet a buscar cómo cuidar nuestro pelo afro, porque ahí entendí que yo no era blanca. Que yo tenía pelo malo. Mirando por internet no es malo. Es tu pelo. Me metí en internet y aprendí muchas cosas sobre tu pelo natural. Me metí en internet y aprendí muchas cosas sobre nuestro pelo natural. Inclusive, hay una bloguera en internet que se llama Pelo Bueno y ella explica que no hay pelo malo.

En Cuba en muchas ocasiones, espero que cada vez menos, el pelo natural, rizado, de las mujeres negras, no es un cabello bonito. Es más, no es solo que el cabello es feo, sino que la persona también se ve fea con su pelo natural. Pero tomemos en cuenta que es muy, casi imposible, encontrar productos específicos para el cabello rizado de las mujeres y los hombres. De ahí que muchas personas prefieran alisarlo y les sea más fácil lidiar con él. Bien es cierto que hay una gran campaña por devolverle al cabello rizado su lugar de belleza que le corresponde, pero esto viene asociado a muchos cambios a nivel mundial donde lo natural es bello. Nos falta aún mucho por recorrer. Recordemos la experiencia de Aleida que en Cuba en una de sus visitas, al salir a la calle con su cabello rizado y al natural, le gritaron en la calle que adónde ella creía que iba. Mi amiga Viviana es clara de piel, y en su caso, cuando fue a Cuba con su cabello rizado, la elogiaron, es tendencia, lo cual marca un contraste de experiencia para ambas mujeres amigas mías. De tal manera que Viviana confiesa que desde que comenzó a llevar su pelo natural se ha dado cuenta que ella no es blanca, que tiene el pelo rizo, que llevar un afro es bello, llamativo. La gente la admira, le elogian su cabello, y esto es válido tanto en Cuba como en España. Podemos tener experiencias que nos limitan y acomplejan desde pequeñas. De llevar tu pelo rizado, la cultura misma te lo devuelve, te lo clasifica como tener el pelo como greñas, son pasas, alambritos. Si lo tienes natural y corto, puedes escuchar gritos de “coco timba”, que significa poco pelo, haciendo un símil entre el coco seco y tu cabeza. Estamos constantemente bajo un régimen de miradas dentro de las cuales se espera una performatividad de la blanquedad visiblemente aceptada en el cabello. Pero liberarse de estos estigmas, enfrentar la realidad de la belleza natural continua siendo una gran batalla. A mi amiga Viviana le llevó más de cuatro décadas aceptar sus raíces, literalmente hablando: Las raíces rizadas de su cabello, y reflexionar que: “ahí entendí que yo no era blanca. Entendí que llevarlo natural eres tú.”

Mi amiga comprendió que por casi cuatro décadas no se conocía completamente a sí misma, en su plena capacidad, ni como creativa con su cabello, como tampoco como mujer de cabellos que denotan su ascendencia de ancestros africanos, su cabello rizo. La peluquería para Viviana es un espacio de autodesarrollo, auto conocimiento y auto empoderamiento. Notemos, además, que se lleva a cabo tomada de la mano de una mujer también inmigrante venezolana que también está tratando de dar agencia y ayuda a la auto estima de Viviana. Se crea una especie de sororidad dentro de una ciudad racial que en el caso de las dos contribuye a un mayor garante de la integración dentro de la sociedad de Oviedo. Se irán apoyando, dando

ánimos, fuerza, se transmitirán conocimientos, compartirán la dicha de poder haber creado un espacio íntimo seguro que les brinda fortaleza psicológica para continuar más seguras de sí misma en Oviedo, ciudad racial, con el orgullo de ser y “lucir lo que Dios te dio” como ella misma dice.

Viviana: “Que eres así, que tienes que lucir lo que Dios te dio. Y lucirlo no con un pelo maltratado ni nada. Adaptarte a lo que eres y de llevarlo con orgullo. Antes era desriz, deriz, deriz y no era vida. Yo misma me lo estaba maltratando. La negra tiene que tener el pelo liso. Si llevo esto diez años atrás a Cuba, mis vecinos dirían, esta la está pasando mal, no tiene dinero pa arreglarse el cabello, no se pinta el pelo, está muy descuidada. No van a entender”.

Pero nosotras sí, porque nos emancipa, nos da agencia, nos empodera y nos motiva a ser creadoras de nuevas percepciones sobre lo que queremos ser y cómo, a la vez que nos libera del dolor y la imposible carrera de querer aparentar un imposible que en ya, de mujeres adultas, comprendimos que era un imposible y una imposición. En el caso de mi amiga Viviana, ella siempre tenía su cabello alisado, dice que creía que era blanca. Ella es de piel clara con lo cual con el pelo liso podía pasar como no negra. En España, a medidas que su vida transcurre, se va dando cuenta que en primer lugar, su centro laboral es un espacio en el que no solamente se tiene que probar como buena profesional, sino que como única diferente, no nativa, la van a hacer desfilar para ver si pasa la prueba de aceptación. Además, ella misma analiza que la cuestión del cabello es un asunto que se intersecta con factores económicos, de tiempo, de reconocimiento que nuestro cabello es un cabello específico dentro de la cultura española. No es lacio. Hay que hacerlo lacio. Hay que domarlo, quemarlo, teñirlo, aplastarlo. Y para ello, solo las mujeres con experiencia en este asunto, caribeñas o africanas, serían quienes hiciesen las veces de expertas en esta materia de belleza. Pero es una belleza, más bien un modelo de belleza, que hemos adoptado a partir del modelo de belleza europeo

CAPÍTULO 5.

CORPOR(RE)ALIDAD SITUADA Y EXPERIENCIAS TRANSNACIONALES

CAPÍTULO 5. CORPOR(RE)ALIDAD SITUADA Y EXPERIENCIAS TRANSNACIONALES

“it is possible to see another human being as a slimy slug or a piece of revolting trash only if one has never made a serious good-faith attempt to see the world through that person’s eyes or to experience that person’s feelings.”

Marta Naussbaum 2010

Under the rules of the epistemic canon, and according to its racial mandates, if you have been classified in / as difference, then you are required to submit and assimilate to the canon *or* remain outside. Wynter does not follow either of these pathways. She instead engages what I call the decolonial option, a practice of rethinking and unraveling dominant worldviews that have been opened up by Indigenous and black and Caribbean thinkers since the sixteenth century in America (with accent) and the Caribbean. The decolonial option does not simply protest the contents of imperial coloniality; it demands a delinking of oneself from the knowledge systems we take for granted (and can profit from) and practicing epistemic disobedience.

Walter Mignolo 2015.

5.1 CORPOR(RE)ALIDAD SITUADA. “NO TE MIRES EN MI ESPEJO”

Si bien es cierto que por lo general, los documentos de estudios sobre las maternidades se centran en procesos de reproducción, crianza y cuidado de los hijos. Nos encontramos en una fase en que la maternidad, además de ser pluri-expresiva en su concepción, lo es también en su manera de llevarla hacia adelante. Patricia Hill Collins (2010), una de las más vocales de este tema, al igual que Angela Davis, proponen una desarticulación de las figuras estereotipadas de las mujeres negras en tanto madres eternas. Collins, se enfoca en la desarticulación de la asexualidad de la mujer madre, representada hacia finales del siglo XIX, como mujer sobredimensionada, con capacidad de fungir como Nanny para los hijos de las familias blancas. Sin esposo, sin hijos propios, sin amor hacia ella prácticamente, la Nanny es el estereotipo de la mujer negra fuerte, capaz de resistir todas las adversidades, la que además de amamantar al niño blanco, también es la que toma cuenta y cuida de todos los asuntos domésticos del hogar. Como una súper mujer, la Nanny afirma su condición de mujer esclava, defiende las bases del Jim Crow y no ve la justificación de una situación más feliz de la que está. A Cuba llegaban estas imágenes que irían disciplinando la mirada y el inconsciente colectivo de niños y jóvenes que crecimos viendo estas caricaturas y siempre causaban gracia las trastadas del niño a la Nanny. Lo poco que se veía de su rostro, lo grande de sus brazos, sus pechos, sus pies en

chancas y tal vez un diente con una cara bien amplia cuando se veía, que era muy pocas veces. La figura de la Nanny, la poderosa mujer negra que no ve motivos ni motivaciones otras que las de atender, trabajar, experta, en todos los quehaceres del hogar de la familia blanca de los suburbios, está feliz en su condición de sirvienta. Desde esta perspectiva de género en que analizamos la maternidad transversalizada por la clase y la raza, esta actividad de herencia colonial se racializa además de deshumaniza la representación de las mujeres negras como cuidadoras. Por otro lado, se da por sentado que este tipo de labor de doméstica es llevada a cabo con todo el amor y la lealtad a la familia blanca del siglo XIX, cuando en realidad, de lo que se trata es de la falta de acceso y de opción dentro del mercado laboral. De manera tal que podríamos comenzar afirmando que, “motherhood occurs in specific historical situations framed by interlocking structures of race, class, and gender (...)” (Collins 2015, 45). La maternidad, intersectada por el género, la raza y la clase, delinea un tipo específico de ser madre, de ejercer la maternidad. Primero porque desde donde me sitúo, mi experiencia como hija fue la de un hogar monoparental, donde mi madre era, como ella siempre se describía, “la madre y el padre; el hombre y la mujer”. Mi madre ejercía tanto como mujer como de hombre. Era la proveedora de todas nuestras necesidades. Y su lucha diaria era garantizar alimentar, calzar, vestir, a sus hijos. Como hija, mi experiencia de crianza tomó la forma de una red de apoyo e interconexiones entre vecinos que nos cuidaban, el cine que en varias ocasiones servía como de guardería, y ya de mayorcitos nos quedábamos solos en casa. De ahí la importancia de resaltar que mi experiencia de la maternidad como hija es la doble carga de creatividad, sacrificios y lucha de una madre para con sus cuatro hijos. Una madre que por circunstancias históricas y personales, no pudo formarse con una carrera universitaria, pero sí su creatividad la hizo modista, artesana, peluquera, listera, pues llevaba la lista de los trabajadores de una central termoeléctrica. Valdría la pena también apuntar, que no es sino gracias al apoyo institucional del sistema cubano de salud pública gratuita al igual que los estudios gratuitos hasta la universidad, que los hijos de Teresita, mi madre, pudieron construir un futuro mejor. Como también es muy válido aclarar que las condiciones para que esto pudiera llevarse a cabo la debemos a nuestra madre porque como madre soltera, de bajos recursos, nos transmitió la enseñanza de la importancia de la instrucción, la educación, la formación, y para que sus hijos lo lograsen, Teresita dio casi hasta su vida, en un contexto histórico postcolonial, de espacios racializados y sexualizados.

Comenzaré este capítulo hablando de Teresita Roca Salazar, mi madre, a quien le debo todo. Teresita nació en Santiago de Cuba en el año 1945, la sexta de once hijos. Mi abuela Gloria Salazar, queda viuda cuando Teresita tenía ocho años y toda la familia se tiene que poner

en función de una nueva vida. Una vida con una madre soltera y las vicisitudes asociadas a una Cuba bajo Machado y bajo Batista. Años duros, de sacrificios, escaseces, alegrías, lágrimas. Ya con veintiún años, Teresita tiene cuatro hijos y no es sino hasta la década de los setenta en que se va para la capital del país separada del padre de sus hijos, el hombre nuevo de los sesenta. Sola, en la urbe mayor, con hijos a cuestas, sueña, llora, grita, invoca a sus ancestros, sus muertos, a los santos, a los Orishas. Habla con Dios, habla con la cruz, con los palos, con las flores, con las ramas de los árboles, con el agua con perfume, con los caracoles, con las piedras, con los ríos y los mares, con el fuego y con el cielo y sus planetas porque todo es sagrado. Se refugia en los vacíos de los espíritus, cose boinas guerrilleras, hace velas, sujetadores, uñas postizas, pelucas, vende café, jabón, arroz. Son cuatro hijos dependientes. Cuatro que pesan, que castigan. Nos decía: que no me llamen de la escuela para nada. Había que estudiar, portarse bien, ser muy bueno, ser excelente, ser ambiciosos. Ella pondría el resto: sus manos, sus labios, su cuerpo, su cerebro, sus lágrimas, su sangre, sus horas, su vida, su risa, su rabia, sus tormentos, su desespero, sus pocas alegrías. Ella lo pondría, pero había que estar a la altura del reto. ¿Quién lo mejora? ¿Quién lo iguala? ¿Quién lo emula? Fueron décadas, años largos, inseguros, debilitantes, estrechos en el amplio y azul cielo habanero, abierto, alto, salado con su malecón, vetusto con sus estatuas. Un cielo que miraba hacia abajo a una mujer haciendo piruetas, caminando encima del agua, tragando aldabas, coqueteando con el fuego. Y nos decía a las hembras, a sus dos hijas de los cuatro hijos: no se miren en mi espejo. Casi siempre era una sentencia que me lanzaba a mí. La tercera, la mayor de las hembras, su mano derecha. Como solía llamarme. Como solía asegurarme. Sin darse cuenta. Yo su profesora. Yo su paño de lágrimas. Yo desde pequeña. No te mires en mi espejo. No comprendía. No atinaba a entender. No veía el motivo de que mi madre hablara así, en metáforas, en un lenguaje que no conocía de ella. Un lenguaje críptico para mí por tanto años. Una especie de otredad no familiarizada conmigo. Esa frase era muy de ella, pero salida de ella, venida de ella, me causaba extrañeza, me ponía nerviosa. Había que ser rápida, ágil. Había poca tolerancia para las dudas, las demoras, la lentitud de aprendizaje, la torpeza de la niñez y la juventud y la adolescencia. No te mires en mi espejo. Mi madre es una intelectual de la vida, de las palabras que queriendo decir tanto, se dice con tan poco. Siempre quise ser como ella. Fuerte, bella, rápida de palabras, inteligente, con recursos interiores. Pero no me lo habría permitido. Yo no tenía un espejo en casa con ella. Muchos y largos fueron los años secuestrados en una Habana por donde la sombra de King Kong se paseó, donde ser negra afrodescendiente era sinónimo de vejaciones asustadizas y risibles. No. No podría emular a mi madre. No podría ni siquiera plantearme el ser como ella en ningún aspecto porque solo de

pretenderlo habría perecido en el intento. Era su espejo porque era su vida. Esa vida no la quería para sus hijas. Vive orgullosa de tener hijos universitarios. Tiene una autoestima más alta que la torre Eiffel, pero lleva cicatrices profundas. Me dice que tiene el corazón duro. Que lo tiene frío. Que el amor no le fue amable. Y repite: no te mires en mi espejo. Ella lo quiere roto, lo quiere olvidado. Es más, no lo quiere, no lo desea, no lo anhela, lo rechaza, porque no es lo que quiere darnos. Quiere dar fuerza, una vida mejor. Y sí, me habla de su experiencia como mujer negra, como mujer soltera, como mujer madre, como mujer hermana, hija, sobrina, nieta, ahijada, y todo es lucha: Contra discursos que surgen para corregir a los demás: soy negra pero no esclava. Soy negra, pero no pelleja. Soy negra, pero tengo cuatro cojones. Soy negra, pero aquí estoy. Soy negra, pero me tienen que tragar aunque no lo quieran, aunque no me quieran. Soy negra, pero con Yemayá Virgen de Regla, mi madre, no se puede. Soy negra, pero soy hija de Olofin Dios, todos los días. Soy negra y soy un ser humano libre. Si hubiera nacido esclava, habría sido cimarrona. Soy negra, pero a mis hijos les di una carrera. No te mires en mi espejo. Me cuenta, la miro y lloro en silencio para que no vea cuánto la amo y cuánto duele su dolor. Recuerdo cuando llegó a pesar cien libras, cincuenta kilos, nada más. Se enfermó de los nervios. Le subía la presión arterial. Solíamos bajar a la calle solitaria de madrugada, parar al carro de policía, pedir un aventón a Emergencias, esperar que el diazepam intravenoso le hiciera efecto, volverle a tomar la tensión, volver a casa, levantarnos temprano, comenzar el día. Y su mantra: ¿Qué le doy a mis hijos mañana? Comen tanto que por poco me comen a mí. ¿Dónde está metido tu papá? No sabe si comen o si están enfermos. Tenía que inventar, como dice en Cuba, el pan, el día a día, la comida, los zapatos, la ropa, los muebles, las camas. Todo. Sola. No te mires en mi espejo. Hacia finales de los ochenta llega el periodo especial con la caída del Bloque Soviético. Aleida y Luz recuerdan que no todo el mundo corrió con la misma suerte. La parte negra afrodescendiente cubana fue golpeada bien duro. El dólar todo poderoso se impone. Las prestaciones sociales casi se anulan y la lucha ahora es compartida entre Teresita y sus hijos. Luz pudo entrar en el sector del turismo, era animadora turística. Aleida y su familia inmediata no, solo una sola tía. En nuestro caso ninguno, en un momento histórico donde un dólar llegó a costar 150 pesos cubanos y donde el salario mínimo era de 148. A medias pude ser intérprete en ocasiones puntuales en convenciones internacionales celebradas en la capital. Las directivas eran no aceptar regalos. Si se insistía, cogerlos y llevarlos a inspeccionar por parte de la seguridad del estado, dejar los regalos con el personal de seguridad. Reportar todo lo que fuera dado como dádiva o regalo. De manera tal, que muchos arriesgábamos no declarar un par de jabón de manos, un perfume, una pelota, un bolso. Y mientras mi madre tiene su lucha, nosotros tenemos también la nuestra.

5.2 LA HABANA VIEJA COMO ESPACIO POSTCOLONIAL Y RACIALIZADO

Los episodios de concientización acerca del color de mi piel comenzaron desde edad temprana con dibujos animados en blanco y negro transmitidos en la isla. Animados de Mickey Mouse, de cuerpo negro y manos y pies blancos, una continuidad del *minstrel* estadounidense; o el gato y el ratón, donde por lo general había una mujer que limpiaba y cocinaba. Una mujer negra, gorda, muy desaliñada con una escoba, un pañuelo en la cabeza, y facciones muy sobre dimensionadas. En la escuela primaria leíamos por ejemplo, el cuento del Patito Feo, un patito negro. O se escuchaba mucho por la radio una canción infantil que interpretaban en la época Ana Belén y Víctor Manuel: negrito sandía, ya no digas boberías. Recuerdo que en la escuela primaria tenía una maestra, Alicia. Siempre muy arreglada y con mucha dedicación a sus alumnos de preescolar. Yo tenía cinco años y la recuerdo con su pelo rubio, sus labios finos pintados de un rojo brillante y boca pequeña. Falda y blusa con chaqueta. Medias y zapatos con tacón bajito. Arreglaba mucho el aula, los juguetes, las estanterías. Ella nos forraba la libreta en la que hacíamos todos los trabajos en clase. Esa libreta siempre se quedaba en la escuela, en el aula. Para todos había un animalito que ella nos pegaba en la portada de la libreta. Casualmente el mío era un monito. Ya en quinto y sexto grado, ser diferente era muy difícil. Las maestras por lo general no me mandaban a responder una pregunta si levantaba la mano. Cuando lo hacía, todos en la clase me miraban como preguntándose cómo era que lo sabría, quién me lo habría dicho, de dónde me había fijado. Las maestras también nos golpeaban con reglas que había para castigar a los más indisciplinados. Nos daban en las nalgas o en las manos. Eran reglas tanto de madera como de metal, pero según se sintiera la maestra, según juzgara la gravedad del desacato, usaba una o la otra. En la secundaria me enfocaba en mis estudios y en trabajar mucho cuando íbamos los cuarenta y cinco días a la escuela al campo donde se trabajaba en muchas labores en dos sesiones: mañana, almuerzo y luego se regresaba por la tarde hasta las seis. Los domingos, que se suponía no se trabajara, seleccionaban brigadas especiales para hacer trabajo voluntario como esfuerzo extraordinario. Eso me gustaba. Trabajábamos recogiendo café, tomates, boniato, lechuga, berenjena, ají. Plantábamos boniato, papas, maní. Desyerbábamos surcos de tomate, coco, berenjena, o campos sin sembrar. Guataqueábamos, poníamos regadíos. Se trabajaba mucho. En ocasiones notaba que algunos compañeritos no iban a la escuela al campo dado que presentaban certificados médicos

que los eximían de ir al campo. Fueron dos años del total de tres años que corresponden a la escuela secundaria. Recuerdo que uno de mis tantos complejos eran mis pies grandes. Para mi talla era siempre difícil encontrar zapatos. El año que no fui a la escuela al campo fue debido a haber sido seleccionada para un campamento artístico para cantar. Duraba igual de cuarenta y cinco días y al final, aprendí a solfear, a dirigir coro, a leer música. Me dijeron que me darían un premio el día de la graduación. Has trabajado duro. Te has esforzado bastante. Distes el ejemplo. La ceremonia que se llevó a cabo en el Teatro García Lorca, hoy nombrado Alicia Alonso, *prima ballerina* del Ballet Nacional de Cuba. Dentro es todo mármol, ventanales, balcones, es bello. Le decíamos el Lorca. Por lo general era la sede donde el Ballet Nacional presentaba sus grandes temporadas, lo mismo con la ópera. Un teatro que otrora había sido el Centro Gallego. Tuve el privilegio de asistir y dirigir el coro de mi campamento delante de todo el campamento artístico y los familiares y amigos que asistieron al acto. Ese día fue un gran día y un día muy difícil. No tenía zapatos para ir a un lugar así. Mi padre logró que un amigo policía le regalase un par. Tenían hebillas a los lados, eran negros, de tacón plano. Zapatos de militar. Mi vestido era marrón de espaldas afuera. Mi mamá ese día me pasó el peine. Tuvo mucho cuidado de no quemarme. Me alisó el pelo para que me viera diferente, más presentable, como se dice. Hacía calor, estaba muy orgullosa, ilusionada. Fui sola al acto. No sé por qué. El teatro se podía ver desde mi casa en la calle Montserrat. El García Lorca está delante del Parque Central en la calle Zulueta y una manzana más abajo está Montserrat. Desde el parque se ven sus majestuosos ventanales y lamparones. Se respira poder, antigüedad, barroco. Llegado el momento de los reconocimientos, hay un bullicio. Dentro, todos los presentes esperan ver subir a sus hijas o hijos, verlos y sentir orgullo. Decirle a la persona de al lado: “¡Esa es mi hija!”. Sólo recuerdo concluir la dirección del coro con la canción Habanera en su volanta. Aplaudieron, hice una reverencia y salí corriendo porque sabía que vendría el momento. Dirigir el coro no me exponía a enseñar a todos en el teatro mis zapatos de hombre. Estaba de espaldas. Delante de mí, la luz era muy tenue. Sólo eran importantes mis manos y mi boca para dirigir el *rubato* o el juego desacelerado entre las distintas voces del coro. Disfrutaba muchísimo de eso. Me daba grandiosidad haber aprendido y haberme especializado en tan corto tiempo con mucho de la intrínquilis de la música. Pero llegó el momento que daría reconocimiento a mi aprendizaje y excelencia. Salí corriendo.

El día que me dijeron que me habían seleccionado para asistir a un campamento artístico fue para mí un shock. No sabía que muchos de mis compañeritos habían ido siempre. Es decir, los años de la escuela secundaria que en Cuba son tres años: séptimo, octavo y noveno grados. Era un paro de esos enigmas de los tantos que nunca sabíamos cómo era que eso era

posible, quiénes iban ahí, de dónde salían los instructores que seleccionarían a los estudiantes, cómo se negociaba la no ida al campo, quiénes se habían fijado en mí. Es uno de esos ejemplos de los que hablaba Polet: uno no sabe dónde se hacen las cosas, no sabe dónde ir para estudiar lo que a una le gusta. De manera tal que siempre fue un no saber de dónde salían esas gentes que podían decir aquí se hace esto o por aquí tienes que ir para hacer lo otro. Por lo general yo formaba parte del coro de la escuela primaria. Era la cantante de mi grado. Me había apuntado a la casa de la cultura donde iba cuando podía. Muchas veces tenía que limpiar la casa, o cargar agua, o ir a vender algo. Casi siempre trataba de hacerlo todo luego de las clases para poder dedicarle a mi canto al menos una media hora en la casa de la cultura. Un día, en la primaria luego de tanto ensayo, porque habría un acto importante en la biblioteca donde acudiría el entonces ministro de cultura, Armando Hart Dávalos, mi madre me dijo que no iría. La misma directora de la escuela me fue a buscar a casa. Ella me tuvo que ver limpiando la casa, arreglarme y llevarme a la actividad. No podíamos quedar mal, pero los quehaceres de la casa estaban por encima de todo. Estaba yo en sexto grado. Llegamos tarde, pero llegamos. El ministro se impresionó, mis maestros también. Pero en el García Lorca era distinto. Para empezar, era uno de esos lugares que sólo los ves desde afuera. Que sabes que está ahí y que ahí no va gente cualquiera. Evidentemente, la ceremonia a la que acudí era importante. Por lo menos le dieron la importancia que se merecía, ahora que lo pienso. Pero yo, el día grande para mí, salí corriendo. No para la calle. Dije que iría al baño. Que volvería. Que no tardaba. Que sería rápido. Sentí que me llamaban. Pero corrí y corrí escaleras abajo, entré en un pasillo con unas lámparas en las paredes, me encerré en un baño y entonces lloré. Lloré mucho de vergüenza, con vergüenza, de la vergüenza de estar consciente de no tener un par de zapatos como mis compañeritas. De saber que sería la risa, nuevamente, por ser la única niña negra entre ellos todos y para colmo, con zapatos de hombre. Nunca olvidaré ese episodio. Siempre he pensado: ¿qué siente la gente cuando se recibe un premio grande? ¿Qué se siente cuando te ganas algo grande? ¿Qué vuelcos te da el corazón? Y corrí a mi casa, tres cuadras llorando. Sudando. Asustada. Con catorce años. Llegué a mi casa. Me sigo preguntando: ¿qué siente la gente cuando se gana un premio, cuando algo grande que logras y te lo premian delante de tanta gente? Nunca le dije nada a mi mamá.

5.2.1 La purga

Me doy cuenta, escuchando nuevamente la entrevista de Polet y Rolando, me doy cuenta de manera a auto examinar me de que aún me persigue el fantasma de la auto superación, la perfección, romper el ciclo del atraso, de los estereotipos sobre la gente negra de mi país. Es una especie de trauma epistemológico que me ha marcado durante todos los años desde que tengo uso de razón. Me siento cansada, como embotada, pero se traduce en una carrera para que no me alcance el dicho, el texto, la marca, la tacha, la tara. Comenzó cuando tenía como siete u ocho años en que no había nada en mi casa, ni una silla, ni un taburete. Mi padre se lo llevó todo al marchar y estudiaba debajo de la mesita que teníamos que servía de cómoda, de coqueta, de mesa de comer, de mesa para el café, era la mesa para pensar y debajo de ella, mi burbuja. Debajo de ella me hacía yo con retazos de periódicos, revistas viejas, libros amarillentos, libretas con tareas, lecturas en voz alta para mejorar no yo, sino siempre pensando en los que me escucharían. No hacía nada por mí, ahora que recapacito. Me veo esperando las reacciones, las miradas, las aprobaciones, esperando ser redimida, sacada de una especie de jaula de barrotes abiertos, grandes, pero de la que no escapabas por cuenta propia. Es la experiencia de vida del lugar donde crecí. La de tener que ser más que buena, más que trabajadora. La localidad de la Habana Vieja señorial y decadente, se intersectaba con su arquitectura colonial, las clases sociales, raciales y de barrios salubres e insalubres. Mi experiencia de vida dentro de esta localidad se basaba fundamentalmente en las restricciones que enfrentábamos a diario, fuera por falta de agua, electricidad, transporte. O también por los límites territoriales a los que me acogía sabiendo que si salía bien de casa, volvería bien también, pero no había garantía alguna. Al igual que Polet en conversación con su esposo Rolando, yo también quería estudiar. Mi mamá nos decía: tú caminas por la calle y si ves mierda, lo que tienes que hacer es no pisarla. Pasa sin pisarla. Eso, lo que tenía que hacer era no imitar a mi entorno y sí que estaba embarrado, pero de una borra dejada atrás, de algo que no tenía sentido, de un inexplicable *leftover*, una sobra social. Eso. Lo que sobra, lo que no está dentro de un contenido y que ha sido eyectado, rechazado, sacado y por tanto, marginado y olvidado. De eso no nos podíamos embarrar. No comprendía cómo era que hubiese personas así, cómo existían, por qué, de dónde habían salido, por qué estábamos nosotros tan cerca de ellos y quiénes nos verían de la misma manera, como sobras, como otros, ahora que lo puedo articular. Ahora que lo puedo descifrar y describir, ponerle palabras a lo que antes era una amalgama, un bulto, un desconcierto. De ahí que siempre, desde pequeña, internalizara esas estampas callejeras como lo que no quería ser, de lo que no quería que se hablara acerca de mí

o mi familia. La salida fueron los libros. Nuestros cuerpos eran cuerpos enfermos que había que limpiar, lavar, construir un imaginario para salirse de él, para camuflarlo de alguna manera. No había dónde, pero habría que ingeniárselas. Nuestros cuerpos negros apestan, no huelen. Como dicen. Éramos sombras en decadencia y no lo queríamos para nosotros. Así también lo dice Polet. De ahí que Rolando hablara de la necesidad que existe de educarnos en la comprensión de quiénes somos, además de crear estereotipos de belleza que nos representen, que nos hablen y nos miren sin vergüenza. Sin embargo, la realidad fue que, como dice la expresión, la mente nos pudo. Psicológicamente nos íbamos construyendo con rabia todos los días por el odio que nos daban y el que devolvíamos inconscientemente. Pero lo devolvíamos entre nosotros, para nosotros por ser como éramos e inspirar miedo, burla. En mi casa, casi por inercia, no había un sábado por la mañana en que mis hermanos y yo no nos peleáramos, nos golpeáramos, nos gritáramos, nos hiriéramos verbal y físicamente. Era el momento de escape, el tiempo de la purga. Y terminábamos cansados, dolidos, jadeando. Eran los sábados por las mañanas. Éramos grandes. Éramos fuertes. Éramos dos contra dos o todos contra todos o una contra todos o uno contra dos y luego tres contra una, en una catarsis sabatina, matinal, semanal para comenzar nuevamente la semana menos en guardia, menos estresados, menos pendientes, más niños. La vecina esperaba a que llegara mi madre para contarle, narrarle, decirle de los ruidos, los gritos, los pescozones que ella oía al otro lado del pasillo. Y dentro de la precariedad de nuestras vidas, era un frenesí inconsciente, estrambótico, ignotizante, del que despertábamos los fines de semana como animales ciegos para lanzarle puñetazos a eso que veíamos en nosotros. Nos pegábamos como a lo que se espanta para exorcizarnos de los demonios. Nos aporreábamos como cuando se sacude una alfombra sucia y se le zarandea y apalea para sacar las polillas, el polvo, la arena, las impurezas, todo lo que a plena vista le dé a la alfombra ese aire de suciedad, hedor, descuido, maltrechés. Sin saberlo, reaccionábamos como la masa crítica a la que se llega porque se desbordan las emociones, los sentimientos. Un desbordamiento emocional del que se llenaban nuestros cuerpos semana tras semana y que con los años de adultez comenzamos más o menos a vaciar. Rolando lo dice bien: tenemos que educarnos, formarnos, crear nuestros propios estereotipos. No obstante, el cuerpo vive sus experiencias de manera real, de manera material, física, psíquica y las somatiza.

5.3 CORPOR(RE)ALIDAD Y EXPERIENCIA TRANSNACIONAL

5.3.1 Oviedo como espacio racial. “¿Será porque me expuse?”

Era un día soleado, aunque todavía un poquito frío en Oviedo. Decido salir a tomar el desayuno con una amiga y se me ocurre ponerme un turbante o tocado por la baja temperatura. Llego y entro, pido lo de costumbre. Mi amiga me esperaba. Ya lo habíamos combinado: hablaríamos de todo y de nada para poder llegar a conclusiones acerca de la vida, la familia, el mundo y continuar el día cada una por su lado. Tenía planificado ir a la biblioteca, pasar unas cuantas horas, volver a casa, descansar, cocinar, relajarme. Por la noche volvería a mis elucubraciones hasta que fuese a la cama. Llego, nos saludamos, hacemos nuestro pedido y comenzamos nuestra charla. Como de costumbre, las mañanas en Oviedo son para el desayuno, leer los periódicos, conversar, hacer tiempo antes de entrar al trabajo. Si eres una persona asidua como yo al mismo café, con el tiempo llegas a familiarizarte con las caras, quién vino hoy, quién hace dos días no viene, quién llegó corriendo de las personas que generalmente llegan temprano, etc. Esa mañana, sin embargo, no había mucha gente. Y no es que se creen amistades, pero sí una familiaridad en la que poco a poco por lo menos yo, me sentía cómoda, acogida, y llega el momento en que si hay una mesa vacía, se nota la ausencia, por ejemplo, de las dos señoras que vienen a tomar una tortilla de patatas, un cortado y un vaso de agua al final. Las personas somos de rutinas, costumbres y si encuentras un rinconcito donde miman esas rutinas, siempre vuelves. Y, en vez de “¿qué va a ser?”, te dicen: ¿lo mismo?, porque llegado el caso, sobran las palabras y la comunicación es completa. Conversando con mi amiga, somos interrumpidas por una voz como con un megáfono, para que todo se pame, se interrumpa el ritmo del tiempo en un suspenso y se cree un punto de mira, un centro de atención en esa persona: ¡Mira esta negra! ¡Qué guapa! ¡Esa toca que tienes puesta, eso es de Zambia! ¡Tú tienes que ser de Zambia, ¿verdad? ¿A que eres de Zambia? ¡No porque (a) ustedes las negras sí que les pega todo eso! ¡Desde chiquitica que ustedes se lo ponen! ¿De qué parte de ahí eres?” “No, yo soy cubana”.

Hubo carcajadas, porque había hecho llamar la atención de los presentes para él con el acertijo. Tal vez no solamente para que vieran si era capaz de ubicarme, situarme en su imaginario dentro de un país específico. Su voz era fuerte, estridente. Para que todos vieran lo que era capaz de hacer, decir y lograr con su acto de hombre vocero, seguro. Más que llamar la atención para mí, en principio podría decirse que sería un pulso entre el hallazgo de esta mujer y lo que podía hacer con su cuerpo, y luego, como dice Fanón, devolvérmelo con risas.

Todo el comentario se había hecho para llamar la atención, para que todos los oídos y los ojos se enfocaran en su capacidad y habilidad de racializarme y convertirme en un sujeto geográfico identificable. En lugar de ¿de dónde eres? Ya me había ubicado y dentro de ese espacio, quería saber de qué parte era. ¿De qué parte de Zambia o de África? Me preguntaba yo. En mi mente me veía de repente dentro de una carpa: él a la entrada, anunciando a la mujer con bigotes, al perro que salta por dentro del aro en llamas, al traga espadas: ¡vengan todos a mirarla! Mientras tanto, ya se había activado la curiosidad y la disquisición sobre la mujer negra de Zambia con un turbante desayunando en una cafetería en Oviedo, porque para esa persona, las mujeres como yo, con turbantes, son fáciles de identificar, son una globalidad específica, como bien lo dice Aleida. Pero, al escuchar que en realidad sabía de lo que hablaba, que entendía perfectamente sus palabras, todos rieron al oír mi respuesta: “Yo soy cubana”.

“Es que ustedes las negras lo saben llevar. No te ofendas. No. Perdón, perdón.
¡Que te queda muy guapo!”

Pero era casi imposible que callara luego de ver su suposición desvirtuada. No es que fuese un aproximado. Ya de por sí, ser negros nos hace sujetos geográficos identificables, ubicables, razonados desde lo más profundo de nuestros movimientos, gestos, proveniencias. Llevar una toca en la cabeza lleva el nombre no ya de un estilo, sino únicamente de un continente que se le puede resumir como “de por allá”. De manera tal que ese por allá es más que conocido. Independientemente de que, en realidad, esto que en España llaman toca, y que en mi país llamamos turbantes, ha sido parte de desfiles de moda, se lleva por personas de diferentes apariencias físicas. En su rostro reverberaba la vergüenza, se notaba, era obvio, evidente, rabioso. Respondí que no me había ofendido para nada. Que no pasaba nada, que estaba bien. No di más razones para calmarlo y continué mi charla con mi amiga. Luego, al ver mi pasividad, me espetó y en voz más alta, para que me pusiera en mi lugar, para que bajara mi ego, para que no pensara que las cosas acabarían ahí ni de esa manera, para que yo supiera en su opinión de dónde venía gente como yo, negra cubana, para convencerme no solamente de su posición de poder con respecto a quién era y adónde viajaba él y qué hacía cuando viajaba, para que viera que no estaba hablando yo con un improvisado, para que me dejara de finura enmascarando mi pasado veleidoso, me dice, pero sin abandonar su volumen de voz aún delante de la carpa del circo:

“Pues yo estuve en Cuba en el 94 y las negras putas que había en Cuba no las vi ahora que fui hace seis meses. Es más, ahora si miro, me miran como diciéndome: ¿tú qué miras? Porque esas putas que había ahí yo no las vi.”

Hubo señor que le tuvo que decir:

“Estás hablando con una señora, y a ella qué le importa eso”.

Otra persona dijo:

“Bueno, bueno, es que está un poco pasado...”

No dije nada. Mi amiga tampoco. Sólo nos miramos. Dejamos de comer por un momento. Mi amiga me miró como queriendo abrazarme, como queriendo pararse de su asiento y tirarlo todo y estrecharme entre sus brazos, como para disculparse, como para que no me llegase aquella bofetada, como para escudarme y que la vergüenza que le causaba este individuo coterráneo no me arruinase el día, no nos sacara de algo tan bonito que ya habíamos construido, algo que habíamos planificado casi una semana antes. Mi amiga no podía reaccionar pero le vi en sus ojos todos sus deseos y toda su vergüenza.

Pero estas licencias y derechos que algunas personas se arrogan sobre otras, nos ponen en evidencia, nos excluyen y nos dejan solas. Lo sufrimos solas, con una coraza que de tan dura, ella misma duele. En mi caso es una coraza de más de cincuenta años y duele, porque esa coraza es el cuerpo mismo, el corazón, son las lágrimas ahogadas que corren reprimidas por dentro, el dolor en la garganta porque se agolpan dentro de ella gritos. Los músculos se tensan y reverberan. Tu cuerpo ha sido puesto en la ruleta dando vueltas y lanzan cuchillos hacia él con los ojos cerrados dentro de la carpa que alguien montó por ti. Y tienes miedo, pavor, estás amordazada y ves los dardos que vienen y a ver dónde te dan. Siempre al corazón porque tiran a matar. A esas negras putas no las vio ahora en Cuba como dijo, porque como yo, habrían salido del país; como yo estarían de bar en bar, de parque en parque; como yo, esas negras putas estarían poniendo en peligro la integridad moral de sus barrios y ciudades. El incidente había interrumpido mi desayuno con mi amiga. Mientras ocurría, de repente, yo ya no era yo.

Era otra cosa. Mi cuerpo no era mío, el que creía siempre controlado por mí. Lo llevaba yo. Lo vestía yo. Lo sabía yo. Mi cuerpo fue despojado de mí, violentado, dejado en duda, transportado y convertido primero en una curiosidad y luego en un ente abyecto. Luego lo dejó ahí, en medio de todos para que vieran lo que se puede hacer con ese tipo de cuerpos. Lo tuve que recoger, me lo tuve que poner porque lo cogió y lo devolvió despreciado por sus palabras. Secuestrado y aplastado. Estos son incidentes que te cogen por sorpresa, no lo esperas. Sentí como si me hubiesen propinado un puñetazo en el estómago, que me dejaba sin aire y me veía doblada y jadeando con una mano en el estómago, la otra apoyada a una mesa y las piernas flexionadas. Encorvada. Sentí como un golpe de un boxeador al otro cuando deja la guardia abierta, cuando baja la guardia. Cuando se descuida y falla la técnica. Me veía desinflada. Había bajado la guardia, me había quitado la mochila. Esa que me habían puesto desde pequeña y la que luego, por inercia, me ponía para guardar ahí las frases a las que echar a mano, para esconder ahí mismo, promiscuamente, las petulancias, ofensas, complejos de inferioridad, risas, carcajadas, gritos, gruñidos. En ese momento no sabía, me había enceguecido, no atinaba a nada más que a escuchar. Me sentía fría por dentro. Las articulaciones se me volvían tensas, el rostro no se pone enrojecido con evidencia, pero se sube la temperatura, se altera el pulso. ¿Sería temor? ¿Sería rabia? ¿Serían temor y rabia por no estar donde debería de estar? ¿Sería a eso a lo que se refiere mi amiga Viviana cuando hablaba de no exponerse para evitar ciertas experiencias desagradables, que en mi caso podría considerarlas de machismos y racismos? ¿Será que me expuse ese día a las diez de la mañana al salir a desayunar con una amiga entrañable? ¿Será que fue por mi culpa? ¿Será que en realidad mi amiga Viviana estaba en lo cierto? Es que no era la primera vez, pero siempre son experiencias que te marcan. Puedes estar teniendo un día fantástico, una semana extraordinaria y, sin embargo, en ocasiones gestos como estos, experiencias así, echan por tierra todo un día, toda una semana. Estas experiencias son insidiosas, enferman, castigan, son irracionales y transportan a una irrealidad en la que el cuerpo protagoniza delante de él mismo, su decadencia. No era la primera vez, claro.

5.3.2. De congreso en Salamanca

Recuerdo estar en un congreso en Salamanca. Ceremonia inaugural en uno de los palacios antiguos cerca de la universidad. Brindis, lujo, rostros familiares, saludos, fotos, besos, abrazos, *hors d'oeuvre*, sonrisas, alegría, música. Yo no estoy sola, también he encontrado amigos, departimos, compartimos, conversamos, hay mucha gente, es bullicioso, las conversaciones

son como con altavoces. Me veo saludada, abrazada, fotografiada y dada las gracias. Viene con un grupo de amigos. No la conozco. Mira mi nombre que cuelga de la acreditación.

“¿Te importa que mande la foto a una amiga?”

“¡No, para nada!”

Pone el video en su cámara y me filma y veo a la otra persona del otro lado. Es brasileña, es negra, sonrío, me saluda, me da las gracias, me desea buena suerte.

“Para que vejas que a estas coisas tambem vem pessoas negras”.

Tal vez muchos no le dieran importancia. Tal vez pase inadvertido. A lo mejor para otros es algo que cualquiera puede decir y pedir el favor de tomarse una foto con otra persona. Lo diferente es que te toman como botón de muestra. Pero es que todo iba bien hasta ese momento. Era parte del bullicio, de la alegría, del glamur si se quiere, de una especie de felicidad estéticamente diferente. Y sin embargo, al igual que a la persona al otro lado de la cámara, del océano, al otro lado del espejo, de repente me sentí puesta en evidencia como un singular botón de muestra. ¿Será que ella, allá a lo lejos, se lo imaginaba, se lo presentía y prefirió no ser la única, no sentirse incómoda, no llamar la atención? ¿Será que ella allá también sabe de las disparidades de acceso a este tipo de eventos? ¿Será que ella misma se autocensura porque psicológicamente ha asumido, por experiencia, que a este tipo de cosas casi nunca o rara vez van personas como ella? De repente comprendí que me habían convertido en una muestra fácil de ubicar, de singularizar, algo para mostrar. Son esos ecos de los que habla George Yancy (2012). De espacios que se diseñan arquitectónicamente que imponen respeto, distancia, para ubicar a los que se suponen que pueden o no estar; para que delante de esos espacios, el cerebro y la piel reaccionen y aunque no te lo digan directamente, no te atreves a entrar. No te atreves porque no se espera, no se supone, es una rareza, es extraño, ver este tipo de personas. Pero ahí estaba yo. Exponiéndome, como dice Viviana. Con lo cual, si me siento expuesta es porque me he expuesto, estoy donde no tengo que estar. Mi cuerpo salió de su lugar. En Cuba oyes frases como “date a tu lugar”, o bien “mantente en tu lugar”. Si te sales, se notará por no estar donde te corresponde, como también dicen. La colega continuó con sus amigos, se alejaron, besos, abrazos, adiós. Pero ya yo no era la misma. Me dio por pensar si es que caminaban por entre la

gente para merodear sencillamente como cuando estás en un lugar nuevo y la curiosidad te hace avanzar, mirar, o si por el contrario caminaban buscando más gente como su amiga para continuar animándola a que participara en una de estas cosas, para que viera que no era tan solo la que acababa de ver, sino que vería unos cuantos más de los casi seiscientos participantes. Me sentí como una isla, con una soledad de esas que allí, donde todos estábamos disfrutando de repente, tu mente ahora toma conciencia y también va a mirar a la muchedumbre no como colegas conocidos y por conocer, sino más bien, cuántas personas negras o afrodescendientes hay en el evento. De ahí en adelante, más que disfrutar del agasajo a los presentes, tal vez sin darse cuenta, me pusieron en alerta de que a estas convenciones internacionales no siempre asisten muchas personas negras afrodescendientes. Podría decir que hasta que sucedió el incidente, nadie había volteado su cabeza para constatar que efectivamente había una mujer negra, sino hasta que se oyó la frase que efectivamente corroboraba esa presencia. Era una más hasta ese momento que de repente me convirtió en una demás, o una excepción, como quiera que lo trataba de entender.

5.3.3 Look at that, a fucking Nigger! ;Una negra, carajo!

Íbamos en el coche camino a casa. Hacía calor, sería finales de julio y queríamos tener las ventanillas abajo. No nos gusta mucho el aire acondicionado. La tarde era bella y apetecía sentir el aire aunque fuese tibio, daba gusto. Habíamos hecho una compra en un almacén de verduras y vegetales con precios bastante asequibles y buen surtido internacional. Va gente de muchas nacionalidades por su variedad y siempre encontramos algo diferente, inesperado, de otros países. Había que hacer un surtido de comida porque hacía un par de días acabábamos de regresar luego de una larga ausencia fuera del país. Se echan de menos porque quedaron atrás, los cafés, las amigas y amigos, las plazas, los bares, el campo. Nos teníamos que reinstalar en casa y retomar el ritmo de vida, sus dinámicas, hasta formas de cocinar e ir de compras cuya rutina teníamos que volver a recordar. Salimos del sitio, condujimos unas tres cuadras. Es una avenida amplia con cuatro carriles, dos de ida y dos de venida, pero el carril de la derecha se bifurca en dos para los que quieran doblar en roja porque donde vivo, puedes ir en roja a la derecha siempre y cuando pares completamente el coche, te asegures de que no viene nadie y puedas doblar con cuidado. Era casi pasada la hora punta. Conversábamos sobre el viaje, lo diferente de tener que conducir a poder caminar y pasear, contar con un servicio de transporte público. Estábamos parados porque se había puesto la roja. Estamos en el carril de la izquierda, los primeros delante del semáforo, a la derecha nuestra, el otro carril y una frase en voz alta,

que dice a gritos insultados: *“Look at that, a fucking nigger!”* A nuestro lado un coche que si recuerdo el color miento. Detrás otro y luego otro rojo, dos jóvenes blancos, sin camisa. He vuelto mi rostro y los he visto, los miro. *“What the fuck are you looking at?”* Dejo de mirarlos. No digo más nada, pero tampoco escucho nada del conductor, más allá de: “No les hagas caso”. Se pone la verde, doblamos a la izquierda. Bajamos la avenida. Me siento entumecida. Tengo rabia. Me siento humillada, pero también indefensa. La mejor defensa en estos casos es no hacer caso, mirar hacia adelante, no responder, ser indiferente, subir la ventanilla, aparentar estar serena, esperar tu turno y continuar. La mejor defensa es callar. No reclamar, tragar el susto, el estupor, las ganas de salir y defenderte, pero es tu peor defensa. Es, como dicen en Cuba, aguantar el golpe con la mayor elegancia. Nada más. Pensé, ¿eso es todo? ¿no les vas a decir nada? ¿Cómo es que me dejas así, sola, con ese peso encima de tanto odio, de tanta animosidad? Pero comprendes que es un país podrido, de armas, de odio ancestral, de esclavos aún de todo tipo, de corrupciones, y tratas de olvidar aunque tu cuerpo se haya convertido en una estela, una sombra, apagado de su gracia y ansias de vivir. Ese odio que le dieron al cuerpo, lo desinflan, lo aplastan, lo arruinan. Hombres jóvenes, blancos, mujer negra, qué importa: *A fucking nigger!* Lloré de rabia todo el camino, de odio, de impotencia de ganas de gritar y no haber podido hacerlo. El silencio me salvó la vida, lo más probable. Es así. Habrían podido tener un arma, o cadenas, o un bate. Todo ilegal en el estado donde vivo, pero no importa. *“Look at that, a fucking Nigger!”*, me remitió como en un flash a una playa en Luanco, marido, bebé, hijo, gente, viento, arena, olor a la mar y un grito a lo lejos. Un grito que solo yo pude oír porque solo a mí se dirigía. Un hombre, una mujer, un paseo por el sendero de madera encima de la arena. Se acercan porque la senda pasa de un lado al otro. Juego con mi bebé. Los que me acompañan están más alejados, juegan con el otro hijo. “¡Una negra, carajo!” Casi el equivalente de *“look at that, a fucking Nigger”!*, porque es la intencionalidad, la molestia. Es la imposibilidad de lidiar con la realidad que tienen delante. Otro de esos momentos que me llevaron a un vórtice, un mareo tartamudo, una alucinación vergonzosa. Fría. Asustada. Con odio. Con rabia. Solo los miro. Los veo seguir su camino. Cabizbajos. Les sigo con la mirada. Sé que me sienten. Sé lo que sienten. Sé que saben lo que me han hecho sentir. Sé que creen que con decirlo ya se les quita el malestar. “¡Una negra, carajo!” Bien alto. De repente, todo quedó vacío. No hay nadie, ni siquiera mi bebé, porque mis ojos se han nublado en una catarata de sin sentidos que me aturden y que me duelen. Otra vez, la garganta. Nuevamente el aturdimiento y el latido en los oídos, en el cuello. La carrera loca del corazón. Y la veo gritando sin micrófono. Se tira de los cabellos. Se restriega en la arena. Sale como una loca detrás de ellos. Los interpela. Los confronta. ¿Me conocen? ¿Es privada la propiedad? ¿Quién les da

derecho de gritarme y por qué creen que lo tienen? Este es mi esposo. Estos son mis hijos. Soy una turista. ¿Qué saben de mí? ¿Qué les molesta de mí y por qué? Para comprenderlos, para entenderlos, para explicarles, ponerles al día, para que al final vean que tenemos mucho más en común de lo que creen. No me dan esa oportunidad. La de ser una común y corriente. La oportunidad de saber que detrás del malestar que provoqué, del odio que me envían, saber que detrás de sus palabras existe algo que me ayude a comprender sus rabias, sus miedos, sus rechazos, su dolor, y que hay al igual que yo, ellos también son seres humanos. Una experiencia me envió a la otra. Otra que quería olvidar y borrar para siempre luego de tantos años. Otra que se repite en otro idioma, mal de mi grado. Luego del incidente en el coche, me retumbaba en la cabeza la frase de “una negra, carajo!” a la vez que veía los rostros de los jóvenes blancos asomados a las ventanas de su coche. Era rojo. Llegué a casa. Corrí a la habitación. Me eché en la cama con una almohada en la boca, gritando y llorando asustada y con mucha ira. Sola en la habitación con la puerta cerrada para no ser oída, ni preguntada, ni consolada. Esa única vez en este otro país me marcó. Era la primera vez, así que aún no puedo decir que era la única. No se te borra de la cabeza. Estás en un estado de shock, confusión, qué pasó, qué fue eso, qué hice, qué dije. O es que simplemente yo tenía que ser el motivo y por tanto causa y efecto. Pasaron varios días y era el trauma de no querer volver a la calle, como dice Viviana, a exponerme.

5.4 CORPOR(RE)ALIDADES Y ESTRATEGIAS DE RESILIENCIA

5.4.1 La escritura

No sabía qué hacer con la montaña de odio que había embutido en mi mochila, la que llevo cargando por tantos años. Esa que me pusieron desde pequeña en Cuba, y que se ha ido llenando continuamente por más de cincuenta años. Varios días pasaron y fueron días que sentí como días de luto, de silencio, de soledad, hasta que por fin encontré una manera de mirar a las palabras, literalmente cada una de ellas. Luego, traduje la frase para olvidar el incidente. Me fui a escribir para exorcizarlo. Escribí la frase como cincuenta veces y luego la traduje al español. La traduje y me quedé con la palabra negra. La miré y jugué con las letras de la palabra. Descubrí que la podía leer de atrás para adelante. Luego, me puse a intercambiar las letras dentro de ella, la volví otra, extraña, impronunciable, sin sentido y hasta con sentido. Con sentidos nuevos, totalmente sorprendentes: Negra es argen, egran, renga, nerga, grane, ragne,

range, erang, nagre, angre, engra, grena, garne, regna, aerng, gerna, nerga, raeng, ngrera, etc. Y vi lo que no había visto: que las palabras no son más que letras engarzadas como cuentas de collares. Que negra también puede ser grane. Que grane, en el modo subjuntivo del infinitivo ‘granar’, significa fructifique, madure, crezca, florezca, prospere, rebose, colme. Renga es otra de las palabras escondidas en negra: una giba, joroba, lisiada, lesionada. Que también produce una palabra en inglés: *range*. Esto expresa variety, series, assortment, to vary, reach, sort, extend, stretch, mucho más. Que regna significa reina en italiano, de ahí Regina. Me fui olvidando del incidente mirándole a los ojos, desgranando la palabra que tiraron con insulto, como insulto, porque el *fucking* es lo jodido, lo cabrón, que es ver lo negro. Aleida decía en su conversación que ella no se podía cansar, no se podía borrar y no lo haría. Sus palabras me remitieron a tantos incidentes por los que pasamos las personas negras afrodescendientes y que hay que sobre vivirlos, superarlos, ponerlos en perspectiva. En Cuba heredamos de los esclavizados la frase de que lo que no hay es que morir. No nos podemos cansar ni queremos.

No quisiera constantemente pensar que me estoy exponiendo. Aleida bien lo dice, ella encuentra fuerza en el arte, la literatura, en sus escritos, en sus clases con sus alumnos. La nuestra es una labor pedagógica de auto aprendizaje y sobre todo de enseñanza a la familia, los amigos, los conocidos, los desconocidos, y es una labor constante. El no cansarnos, el querer pertenecer, ser parte de un proyecto comunitario, social, nos hace estar afuera, con los demás, por los demás, no exponernos, sino más bien sentir que pertenecemos, que formamos parte de algo que podemos mejorar juntos como seres humanos, vivientes, dolientes, con historia y con deseos de un mundo mejor. Y Rolando tenía razón: una de las mejores armas es la educación. Educándonos seremos capaces de racionalizar mejor estas experiencias tan desagradables y dolorosas.

5.4.2 El arte como sanación

El mejor momento para reclamar la inclusión y la justicia no es en los momentos críticos de injusticia, sino más bien cuando hay paz y libertad. Esto lo aprendí de Beau of the Fifth Column en su canal de YouTube.²⁴ Dice que no debe haber una revolución, sino una evolución, cooperación, comprensión, diálogo, curiosidad sana para aprender de todos, ayudarnos a todos. Es la única forma de romper con el modelo de vida anterior; es la manera y la metodología de evolucionar mirando lejos saltando juntos hacia un futuro más humano. Todo

²⁴ Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=tZqye2q3srE>. Consultado el 9 de mayo del 2020.

lo anterior lo encuentro, me lo hace ver en el arte del intelectual y maestro del grabado Eduardo Roca Salazar, Choco, cuya obra respeto y admiro. La respeto por lo humana, lo universal y por lo que capta del ser humano. La admiro por la resiliencia de su cometido, por lo que significó a finales de los años noventa, como logro artístico en los años más precarios sufridos por el pueblo cubano después del triunfo de la revolución. Hablar de la década de los noventa en Cuba es regresar a las calles oscuras, vacías, tristes, desoladas y hambrientas. Es visitar espacios de desmoronamiento arquitectónico, social, familiar y ahuecada esperanza de una mejora que estaría, tal vez, al doblar de otras décadas. A finales de los ochenta se produce la caída del Bloque Comunista, canasta en la que Cuba había puesto todas sus apuestas, sus intercambios, sus aspiraciones socio, político económicas. Son años sísifos, tristes, solitarios, y desde los impulsos de balseros, revueltas apagadas de gritos de hijos e hijas abandonados por el sistema, salen de sus soperas ocultas, los tableros de Orula²⁵, las conchas de Yemayá, la miel de Ochún, los caracoles de Eleguá. En el mar, la Madre Yemayá, traga o desliza a sus hijos hacia nuevas desterritorialidades. Esta realidad que se da a nivel internacional, que interpela directamente la vida del pueblo cubano, rompe un tejido social que entonces devino ruinas, fragmentos, desolación, luto. Dentro de esta decadencia, Choco es capaz de reunir desechos, reciclar y dar vida a los despojos, los tarecos en las calles, las ropas convertidas en trapos, las latas, los cordones, las tablas podridas, mojadas, zapatos, metales. Los une, los aplasta, les da color, los amolda con nuevas formas. Es su habilidad del arte de la colografía. El resultado son mujeres con cabezas con hojas, bocas besándose, ojos que te ven, bailarinas, colibríes, bicicletas, rostros multicolores, frutas, líneas en equilibrio. Miro su obra y me sacude, me aligera mis negatividades, me da mucho placer, e intuyo una posible respuesta a cómo continuar enfrentando el futuro, lo que queda por delante. Sus mujeres con hojas en la cabeza, o peinadas con trenzas. Sus hombres con rostros de parches de varios rostros, sus la bailarina que se mira al espejo, el mar, el Che Guevara, la bandera de su país, me convidan a reflexionar desde una estética que me habla de mi privilegio de poder observarla y apreciarla. Comprendo, entonces, el detenimiento a la reflexión más pausada, más distanciada de las emociones del dolor que comparto y del que me han compartido mis amigas y familiares, para acercarme hacia una zona

²⁵ En Cuba se dio el sincretismo entre la religión católica y las prácticas culturoológicas llegadas del continente africano con la personas esclavizadas, al igual que con la espiritualidad de los indígenas cubanos. Este sincretismo se concretiza en la Santería. El sincretismo es la correlación que existe entre un santo católico y una deidad yoruba. Orula tiene su correspondencia con San Francisco de Asís. Yemayá es la dueña de los mares y océanos y se sincretiza con la Virgen de Regla. Ochún, la dueña de los ríos, se sincretiza con la Virgen de la Caridad del Cobre, y Eleguá con el Santo Niño de Atocha. Los que practicamos este tipo de cultura, también tenemos en nuestros altares una representación de un indio y se invoca a través de: Indio Rojo, Indio Caribe, yo te llamo a laborar. A la comisión de indios, yo la llamo a laboral.

donde la imagen, el arte en sí, es el espacio de comunión y sanación posible para la mente. Ante sus grandes colografías, veo las cicatrices mismas, las protuberancias, las huellas que deja el artista para poder lograr realizar su obra, darles su acabado de belleza y me remite igualmente a las huellas y cicatrices que todos llevamos de una u otra forma, y que también nos han hecho quienes somos porque vivimos y sentimos. Todos, seres humanos, al igual que el arte, tenemos un acabado especial en nuestra humanidad. Es lo que me hace pensar la obra de Choco. En sus mares y hombres con peces, vuelvo hacia los rituales tan escondidos en mi casa cuando estaban prohibidos. Los rituales a los que al finalizar, habría que ir al mar, llevarle ofrendas: flores, frutas, ron, una gallina, un canto, un rezo, una carta. Sus mujeres con cabezas y peinados, desmitifican visibilizándola, la belleza del cabello natural de la mujer negra. Su hombre con trompeta unificaría en mi pensamiento, la esperanzadora virtualidad del arte de unirnos con los ritmos, con los cuentos, porque en Cuba todo el mundo baila. Ahora, me doy cuenta que llegado el momento, cuando hay que unirse en las alegrías compartidas como con la música o en las adversidades y luchas como contra el enemigo común que es el imperialismo yanqui, todos somos una sola voz, una sola trompeta. Esa es para mí la inspiración sanadora que evoca la obra de arte de Choco. Me saca del ensimismamiento sacudiendo pensamientos que implantados durante tantos años de negatividades, brinda la posibilidad de meditación para concluir que de lo que se trata es de ver lo hermosa que es la vida con sus avatares, sus luchas, sus rencores, sus victorias, alegrías y felicidades. Esa es la vida y es un privilegio vivirla. Y hay que salir a verla, mostrarla, intercambiar y fusionar opiniones, donde los dolores no son más que etapas de crecimiento y madurez. Mirando lejos saltando juntos. Las cabezas que crea Choco, con bocas exuberantes, rojas, carmesí, vino. Esas cabezas sintetizan todos los juegos del rojo, todas las llamas del fuego, todas las palabras y sonidos que pueden colorearse, cromarse, desde la posibilidad activa de una boca grande, no omitida, ni cercenada, sino orgullosamente moldeada desde los grandes momentos de la vida misma, y desde donde saldrán moldeadas, vocales, sonidos, consonantes, palabras, arengas, rezos, cantos, himnos, como proyectadas desde un megáfono, un altoparlante, una bocina. Eso: son bocas portavoces y portadoras de la hechura misma de su peregrinaje y del andamiaje de la vida en circunstancias histórico mundializantes que ahora, más que antes, nos llaman a unirnos, a mirarnos y mirar lejos. Mirar lejos al futuro como hermanos, con nuestras contradicciones, pero juntos. Y puedo, ahora, cavilando, expresar que mi felicidad es lo que quiero para todas y todos, y la quiero compartir. No quiero vivir constantemente con una pesada mochila activa llena de negatividades y emociones, rabia. No quiero que eso sea lo que defina quien soy, cómo soy y qué futuro continuar cosechando para mí y para los que me rodeen.

La obra de Choco es la terapia que me recuerda eso: que sí, las marcas en el cuerpo llegan, se quedan, las tratas, pero continúas adelante y continúas haciendo algo positivo, sacando la moraleja de cada experiencia y revelando, a cambio, la actitud positiva ante la vida para compartirla con los demás. No nos podemos cansar, nos tenemos que exponer, arriesgar, nos tenemos que educar, superar. Rolando hablaba de que los negros en Cuba teníamos que crear nuestros propios estereotipos de belleza. La obra de Choco lo ha logrado, pero es una belleza que más que negra, es humana, es comunitaria, es universal. Para mí su trabajo enfatiza la noción de la unidad en la diversidad, como una misión de toda la humanidad mirando lejos, saltando juntos evolucionando, comprendiendo, unificando, perdonando, para juntos, salvar a la madre Tierra para que ella, a cambio, nos perdone.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

En esta investigación se estudió la experiencia de la corpor(re)alidad afrocubana tanto dentro como fuera de Cuba. Se hizo un estudio general acerca de la experiencia de vida de parte de la población de ascendencia negra y afrodescendiente en diferentes países de Centro América, Sur América, el Caribe, al igual que de la experiencia de vida de parte de la población afro latina en los Estados Unidos. Este estudio partiendo de lo general a casos más particularizados de experiencia de vida de sujetos situados tanto en Cuba como en España se encaminó desde una perspectiva comparativa con el objetivo de poner de relieve lo que tiene en común, en muchas instancias, la experiencia de vida de las personas de ascendencia negra o africana. Lo más importante del estudio fue haber podido corroborar experiencias casi similares en cuanto a discriminación y racismos sufridos por estas poblaciones en las diferentes áreas geográficas. Se constató que las prácticas de discriminación y racismos constituyen resabios de herencia colonial y que en la medida en que no se hable, se señalen visibilicen estos agravios, muchas personas seguirán sin poder desarrollarse en su plena capacidad y potencialidad humana. Lo que más ayudó a generar estos conocimientos fue la aplicación de la metodología de la etnobiografía a partir de la cual, dentro de espacios de confianza y de intercambios afectivos, se hizo posible el desenvolvimiento de conversaciones francas, íntimas, que en ocasiones se completaban con los silencios como medio de comunicación de lo imposible.

Se comprobó que no todas las personas entrevistadas consideradas como descendientes de esta diáspora africana se auto reconocen como afrodescendientes, sino también como negros o negras, y en ocasiones solamente como de origen del país en que nacen. La tesis arrojó, además, que la continuidad cultural de esta ascendencia africana se mantiene como legado, como herencia, como parte de la filiación cultural que no es asimilada únicamente como herencia africana, sino como una afinidad cultural que es sincrética, criolla, específica de los entrecruzamientos diaspóricos sean africanos, europeos o asiáticos que se dieron como resultado de migraciones e inmigraciones en toda el área de las Américas y el Caribe. Este estudio también constató que en el caso de las mujeres negras, sus cuerpos devienen expansión territorial donde poder depositar sobre ellos miradas, gritos, quejas, intolerancias, burlas, chillidos, piropos, vejaciones, estereotipos. Se analizó que estas experiencias constituyen un peso físico y psicológico que se vuelve doblemente ancestral y que concretiza, desde el acercamiento, circulación, movimiento de los cuerpos dentro de espacios postcolonial y racializados, la imagen fija y deshumanizante de la mujer negra como mujeres putas. Las personas entrevistadas nos hablaron acerca de cómo sobrellevar con fe y amor estas pruebas

que en mayor o menos medida caracterizan lo que García-Peña acuñaba como transnational blackness, esta experiencia negativa y doliente de vida que experimentan en muchas ocasiones los cuerpos otros, los que están en movimiento, los cuerpos de encuentros sospechoso, los cuerpos negros.

Por otro lado, de manera general, se estudió parte de la experiencia de vida situada de la población negra afrodescendiente en las Américas y el Caribe. Esta tesis constató con cifras las disparidades por diferencias raciales que existen dentro de disímiles sectores sociales como en la educación, salubridad y vivienda, salud, representación y distribución dentro de garantías sociales gubernamentales en las distintas áreas estudiadas. Por otro lado, se comprobó que factores tales como el colorismo y los diferentes matices de colores, inciden en lo insidioso de los racismos y las discriminaciones dentro de las mismas poblaciones estudiadas. Partiendo de esta experiencia general hasta contextualizarla en experiencias más cercanas hasta la personal, otro de los objetivos específicos que esta investigación se propuso fue el de teorizar las emociones y los sentimientos y cómo estas experiencias de vida resultan en detrimento para la salud tanto física como mental. Esta teorización facilitó indagar en el cuerpo y sus reacciones cuando se encuentra, como es el caso de esta población, bajo la presión de las discriminaciones y racismos. La metodología la etnobiografía facilitó un enfoque cualitativo a partir del cual lograr expresar en palabras no solamente el momento de la pena, sino también cómo poner en palabras emociones, recuerdos, experiencias de vida de personas negras afrodescendientes en contextos de racismo y discriminación tanto dentro como fuera de la isla de Cuba. Con este fin, se llevaron a cabo varias entrevistas semi estructuradas con familiares y amigos, las cuales buscaban encontrar más especificidades de experiencias de discriminación, que pudieran dar sentido a la experiencia de vida de la investigadora. Las personas narraron sus experiencias, sus dolores, como sanación personal, como reflexión acerca del pasado y valoración de su presente. Una sanación que partió desde la base de la pedagogía de la narración de momentos de discriminación, qué se siente y cómo, cuando estos momentos duros en la vida se comparten. Gracias al enfoque etnobiográfico se pudo comprobar e igualmente dismantelar creencias acerca de que todas las personas negras afrodescendientes pasamos por las mismas experiencias. Se verificó que en realidad lo que afecta a una no reviste tanta importancia para otras y que al final, toda experiencia vivida es parte de la construcción entrelazada de varias historias personales, familiares, circunstanciales, de vecindarios, que a la postre configurarían en última instancia nuestra identidad. De ahí que se pudieran especificar experiencias afrocubanas desde una perspectiva etnográfica situada, donde se analizó el contenido de las

entrevistas recogidas de las partes encuestadas, y se realizó una interpretación histórica y socio cultural específicas. La investigación se propuso, desde este enfoque, poner en evidencia el cuerpo, las emociones y los sentimientos de las personas, humanizándolas y brindándoles un espacio seguro y sano para que desahogaran sus dolores, rabias, vergüenzas y frustraciones. La aportación de esta investigación se enmarcó dentro de la necesidad de una mayor visibilización y sensibilización de la experiencia de vida de una gran parte de la población mundial, heredera de la diáspora africana en las Americas y el Caribe. Esta visibilización llega en momentos en que muchas voces a nivel mundial se levantan contra la continuada marginalización, abuso y discriminación que continúan lastrando las vidas de poblaciones de ascendencia negra afrodescendientes. Durante el estudio y la investigación, entrevistas y revisiones de fuentes bibliográficas, se constató no solo que éste es un tema que no pierde actualidad, que es de vital importancia mantener una ventana abierta al diálogo social acerca de estos temas, sino también que en ocasiones es muy difícil a las personas afectadas, hablar y expresar, describir momentos de dolor. Se puso de relieve que se sufre mucho en solitario las vejaciones diarias de burlas, rechazo o racializaciones. Esto se evidenció con las entrevistadas, con quienes luego de casi veinte años, por primera vez nos revelamos lo que compartimos en diferentes etapas de nuestras vidas.

Nuestra investigación fue una apuesta a la solidaridad de quienes de una forma u otra también son sensibles y luchan por la justicia social e inclusiva de todas las personas. Este estudio dejó patente la humanidad que reclamamos todas y todos dentro del reino de este mundo (Carpentier). Por otro lado, como miembros de una sociedad mundial cada vez más globalizada, la interdependencia, codependencia, interdisciplinariedad y la colaboración basada en la unidad en la diversidad, nuestro estudio particularizó la importancia de las artes como articulación sanadora y reivindicativa de un mundo más humano.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Tony E., Stacey Holman Jones, and Carolyn Ellis, . *Autoethnography. Understanding Qualitative Research*. New York: Oxford University Press, 2015.
- AfrocubaWeb*. <http://www.afrocubaweb.com/zuleicaromay.htm> (accessed marzo 13, 2020).
- Ahmed, Sara. "A Phenomenology of Whiteness." *Feminist Theory* (SAGE Publications) 8(2) (2007): 149-168.
- Ahmed, Sara. "Communities that Feel: Intensity, Difference and Attachment." In *Affective Encounters. Rethinking Encounters in Feminist Media Studies*, edited by Anu Koivunen and Susanna Paasonen, 10-24. Media Studies, Turku, 2000.
- . *The Cultural Politics of Emotions*. London: Edinburgh Univeristy Press, 2000.
- Ahmed, Sara, Claudia Castañeda, Anne-Marie Frontier, and Mimi Sheller. "Introduction: Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration." In *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, by Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Frontier and Mimi Sheller, edited by Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Frontier and Mimi Sheller, 1-. London: Berg Publishers / Routledge, 2003/2020.
- Ahmed, Sara, J Kilby, C Lury, and M. Skeggs, B. Mcneil, . *Transformations. Thinking Through Feminism*. London: Routledge, 2000.
- Allen-Collinson, Jacquelyn. "Autoethnography as the Engagement of Self/Other, Self/Culture, Self/Politics, Selves Futures." In *Handbook of Autoethnography*, edited by Stacy Holman Jones, Tony E. Adams and Carolyn Ellis, 281-299. London/New York: Routledge, [2013] 2016.
- Alvarez, Sonia E et al. "The Cultural and the Political in Latin American Social Movements." In *Cultures of Politics, Politics of Culture. Re-Visioning Latin American Social Movements*, by Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino and Escobar Arturo, 1-10. Boulder: Westview Press, 1998.
- Anderson, Leon. "Analytic Autoethnography." *Journal of Contemporary Ethnography* 35, no. 4 (2016): 373-395.

- Angelou, Maya. *Wouldn't Take Nothing for My Journey Now*. New York- Toronto: Bantam Books, 1994.
- Antón, Jhon, Álvaro Bello, Del Popolo Fabiana, Marcelo Peixao, and Marta Rangel. *De la serie población y desarrollo: Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de los hechos*. Santiago de Chile: CEPAL, Naciones Unidas, 2009.
- Anzaldúa, Gloria E. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Translated by Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Athena Athanasiou, Pothiti Hantzaroula, Kostas Yannakopoulos. "Towards a New Epistemology: The "Affective Turn"." *HISTOREIN* 8, 2 0 0 8: 6-16.
- Azcoaga, Pablo. *La presencia negra en nuestra identidad latinoamericana*. Buenos Aires, Octubre 28, 2014.
- Baena, Victoriano Camas. "La mirada etnobiográfica como espacio interdisciplinar en la investigación social." *Methados Revista de Ciencias Sociales*, 2014: 148-170.
- Baldoquin, Natalí Collado, and Mabel Matamoros Tuma. "Del reino de este mundo/ Las casas de vecindad. Orígenes, desarrollo y problemas actuales. Las casas de vecindad." *Arquitectura y Urbanismo XXXVI*, no. 3 (septiembre-diciembre 2015): 104-115.
- Barcia, María del Carmen. "La saga de los africanos en Cuba: memorias rotas, memorias construidas." *Fin de la esclavitud*, Mayo-Junio 2016: 4-10.
- Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. Translated by Stephen Heath. New York: Hill & Wang, 1982.
- Bauman, Zygmunt. *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós, 2002.
- . *Modernidad y ambivalencia*. Edited by Maya Aguiluz Ibergüen. Translated by Enrique y Maya Aguiluz Ibergüen. Barcelona: Anthropos, 1991 (2005).
- Behar, Ruth, ed. *Bridges to Cuba / Puentes a Cuba*. Michigan: The University of Michigan Press, 2015.

- Benítez-Rojo., Antonio. "From the plantation to the Plantation." In *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective.*, translated by James E. Maraniss, 33-81. North Carolina: Duke University Press, 1992.
- Benjamin, Walter. "The Story Teller. Reflexions on the Works of Nikolai Leskov." In *Illuminations: Essays and Reflections.*, by Walter Benjamin, edited by Hannah Arendt, translated by Harry Zohn, 83-109. New York: Schocken Books, [1936] 1968.
- Bernini, Gia. *Coriander: A Collection of Narrative Essays*. Amherst: Levellers Press, 2015.
- Bhabha, Homi. *The Commitment to Theory*. Summer 1988. http://banmarchive.org.uk/collections/newformations/05_05.pdf.
- . *The Location of Culture*. London-New York: Routledge, 1994.
- Bhabha, Homi. "The Other Question." In *The Location of Culture; El lugar de la cultura*, by Hommih Bhabha. Londres: Routledge; Buenos Aires: Manantial, [1994] 2002.
- Bizcarrondo, Marta, and Antonio Elorza. *Cuba/España. El dilema autonomista, 1878-1898*. Madrid: Editorial Colibrí, 2001.
- Blanco, Mercedes. "¿Autobiografía o Autoetnografía?" *Desacatos*, no. 38 (enero-abril 2012): 169-178.
- Blanco, Mercedes. "Autoetnografía: Una forma narrativa de generación de conocimientos." *Argumentos. Dossier Sociedad Compleja*, no. 67 (septiembre-diciembre 2011): 134-156.
- Bosch, Juan. *El Caribe frontera imperial de Cristóbal Colón a Fidel Castro*.
- Boylorn, Robin. *Autoethnography, Relational Ethics, and the Possible Perpetuation of Stereotypes*. 2017.
- Boylorn, Robin M. "Bittersweet(Water). Autoethnography, Relational Ethics, and the Possible." In *Doing Ethnography*, edited by Sandra L. Pensoneau-Conway, Tony E. ADAMS and Derek M. BOLEN, 5-17. Rotherdam/Boston/Taipei: Sense Publisher, 2017.

- Brah, Avtar. "Diferencia, diversidad, diferenciación." In *Otras inapropiables. Feminismo desde la frontera*, by bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval and Gloria Anzaldúa, 107-136. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- Bravo, Olga Miranda. "Cuba - USA. Nacionalizaciones y bloqueo." *EcuRed*. 1996. : http://www.ecured.cu/Bloqueo_econ%C3%B3mico_contra_Cuba (accessed Septiembre 5, 2016).
- Brosch, Renate. "Migrating Images and Communal Experience." In *Semiotic Encounters: Image, Text and Trans-Nation*, edited by Walter Göbel and Noha Hamdy Sarah Säckel, 51-53. Amsterdam-New York: Rodopi, 2009.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, [1990, 1999] 2007.
- Butler, Kim D. "Clio and the Griot: The African Diaspora and the Discipline of History." In *The African Diaspora and the Disciplines*, edited by Tejumola Olaniyan y James H. Sweet, 21-50. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 2010.
- . "Multilayered Politics in the African Diaspora: The Metadiaspora Concept and Minidiapora Realities." In *Opportunity Structures in Diaspora Relations. Comparisons in Multilevel Politics of Diaspora and Transnational Identity*, edited by Gloria Toticagüena, 19-51. Reno, Nevada: Center for Basque Studies, University of Reno, 2007.
- Caballero, Gloria. *Inch Allah Dimanche: Dermoseres hacia nuevas epistemologías de resistencia*. Oviedo: Trabe Editores, 2015.
- Calzadilla, Jorge Ramírez. "La Jiribilla." abril Los procesos religiosos y sociales en las condiciones del nuevo siglo .
- Campa, Román de la. "El Caribe y su apuesta teórica." *SUR/versión 1*, julio-diciembre 2011: 25-52.
- Campa, Román De la. "El Caribe y su apuesta teórica." *SUR*, 2001: 25-52.
- Campuzano, Luisa. "De "Golfo de México" a "West Indies Ltd.", o hacia la invención poética del Caribe." *Revista Casa de las Américas*. Octubre-Diciembre 2016. <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/285/HechoseIdeas.pdf> (accessed Enero 28, 2017).

- Canaval, Gladys Eugenia, Martha Cecilia González, and María Oliva Sánchez. "Espiritualidad y resiliencia en mujeres maltratadas que denuncian su situación de violencia de pareja." *Colombia Médica*, 2007: 72-78.
- Carpentier, Alejo. *Ensayos*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1984.
- Castillo, Anny Ocoró Loango y Elizabeth Guzmán. "Diáspora africana en América Latina y el Caribe." *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 2019: 69-73.
- Chachage, Cambi. "Fanon and the Fact of Blackness." *Pambazuka News*. <https://www.pambazuka.org> (accessed agosto 22, 2019).
- Clifford, James, and George E. Marcus. *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- Collins, Patricia Hill. 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=pqToqQCZtvg>.
- De la Fuente, Alejandro. *Alejandro de la Fuente. Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. Madrid : Editorial Colibrí , 2000.
- Deleuz, Gilles, and Félix Guattari. *Mil mesetas. Esquizofrenia*. Translated by José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, [2004: 2006] (2008).
- Derrida, Jacques. *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1981 [1977].
- Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Enquiry* (The University of Chicago), 1994: 328-356.
- "Documento adoptado por la Conferencia Regional de las Américas, llevada a cabo en Santiago." *CONFERENCIA MUNDIAL CONTRA EL RACISMO, LA DISCRIMINACION RACIAL, XENOFobia Y LAS FORMAS CONEXAS DE INTOLERANCIAS*. Santiago de Chile, diciembre 4-7, 2000. 1-51.
- Domingo, Nelson Aboy. *Orígenes de la Santería Cubana. Transculturación e identidad cultural*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2016.
- Duncan. "Raza, racismo e identidad. Los postulados del racismo doctrinario en el debate actual." In *Identidades políticas en tiempos de Afrodescendencia: Auto-Identificación, visibilidad y derechos*, edited by Silvia y García, Alejandro Camp Valero, 207-245. Buenos Aires: Corregidor, 2015.

Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell Manifestos Publishers, (2000).

"Ecu Red."

https://www.ecured.cu/Constituci%C3%B3n_de_la_Rep%C3%BAblica_de_Cuba.

Edmonds, Penelope. *Urbanizing Frontiers: Indigenous Peoples and Settlers in 19th Century Pacific Rim Cities*. . Vancouver-Toronto: UBC Press, 2010.

Ellis, Carolyn, Tony E. Adams, and Arthur P. Bochner. "Autoethnography. An Overview." *Forum Qualitative Social Research Sozialforschung* 12, no. 1 (2011): s.pp.

Elorza, Marta Bizcarro y Antonio. *Cuba/España. El dilema autonomista, 1878-1898*. Madrid: Editorial Colibrí, 2001.

Es.racismo. "Situación de las personas afrodescendientes en España: situación racial endémica." *Es.Racismo*. octubre 4, 2018. <https://esracismo.com/2018/10/04/situacion-de-las-personas-afrodescendientes-en-espana-discriminacion-racial-endemica/> (accessed octubre 26, 2020).

Estadísticas, Instituto Nacional de. *Cubanos en Asturias*. Padron.com.es, 2020.

"Estrategia integral contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia." 2011, 114.

Ette, Ottmar. "Una literatura sin fronteras: Ficciones y fricciones en la literatura cubana del siglo XX ." By *Un siglo de literatura (1902-2002)*. Coordinadores, edited by Anke Birkenmaier y Roberto González Echevarría, 307-332. Madrid: Colección Colibrí, 2004.

Fanon., Franz. *Los condenados de la tierra*. La Habana: Editorial Casa de Las Américas, 2011.

Favier, Judd. "Descoloridos apuntes teatrales sobre la raza." *La Jiribilla*, 2016: s/pp.

Fernández, José M. *La Habana crisol de culturas y credos. (Esbozo cultural. Guía de instituciones y sitios de culto)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2001.

Ferrarotti, Franco. "Las historias de vida como método." *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* (UAEM, México), no. 44 (mayo-agosto 2007): 15-40.

- Fonticoba, Tania De Armas. "Fernando Ortiz e Israel Castellanos en la Genealogía de la criminología en Cuba." www.derechoycambiosocial.com. ISSN: 2224-4131 (accessed noviembre 13 , 2019).
- Fraginals, Manuel Moreno. *Cultura, jerarquía, ritual*. Amherest: Amherst College, Spring 2002.
- Fuente, Alejandro de la. *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*. Madrid : Editorial Colibrí, 2000.
- Fundora, Sandra Morales. *El negro y su representación social. (Aproximación a la estructura social cubana)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales , 2001.
- Gaarder, Jostein. *Sophie's World*. Translated by Poullete Moller. London: Phoenix, [1995] 1996.
- García, Alejandro Campos. "Introducción." In *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia. Auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2015.
- García, Alejandro Campos. "Introducción." In *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia. Auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*, edited by Alejandro Campos García Silvia Valero, 15-64. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2015.
- García, Jesús Chucho. "Afrodescendientes: identidad y cultura de resistencia." *América Latina en Movimiento*, 2015: 12-14.
- García-Peña, Lorgia. "Translating Blackness. Dominicans Negotiating Race and Belonging." *The Black Scholar* 45, no. 2 (2015): 10-20.
- Gay, Stuart Hall & Paul du. *Cuestiones de identidad cultural*. Translated by Horacio Pons. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores, [1996] (2003).
- Godino, Juan D. *Enfoque Ontosemiótico. Teoría de la Educación Matemática*, Granada: http://www.ugr.es/local/jgodino/eos/sintesis_EOS_24agosto14.pdf, 2008.
- González, Adri. "Negra y sobre las olas: Identificacioes femeninas negras en narrativas cubanas contemporáneas." Tesis de Maestría, Universidad de Bergen, Bergen, 2019, 120.

- Grosfoguel, Ramón, and Chole S. Georas. "'Coloniality of power' and Racial Dynamics: Notes toward a Reinterpretation of Latino-Caribbeans in New York city." (2) 2000: 1-41.
- Guerra, Zuleica Romay. "Mi contribución al debate. Cuba tiene la obligación moral de librar esta batalla- Cambiar la historia, transformar el mundo." *La Jiribilla*, no. 622 (abril 2013).
- Gutiérrez, Mariela. "Youtube." enero 8, 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=OdGjwN79fzg> (accessed agosto 11, 2017).
- Hall, Stuart, ed. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications, 1997.
- Hardt, Michael. "What Affects are Good for?" In *The Affective Turn. Theorizing the Social*, edited by Patricia Ticineto y Jean Halley Clough, vii-xiii. Durham-London: Duke University Press, 2007.
- Harris, Joseph E. *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C.: Howard University Press, 1994.
- Hernández, Carlos Fonseca, and María Luisa Quintero Soto. "La teoría Queer. La deconstrucción de las sexualidades periféricas." *Sociología*, 2009: 43-60.
- Herrera, Georgina. "Öriki para las negras viejas." In *Las hijas del Muntu. Biografías críticas de mujeres afrodescendientes en América Latina*, by q, edited by María Mercedes Jaramillo and Lucía Ortiz, 35-42. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos, 2011.
- hooks, bell. *Black Looks. Race and Representation*. Boston: South End Press, 1992.
- Hwangbo, Kyeong. "Truma, Narrative and the Marginal Self in Selective Contemporary American Novels." 2004. http://etd.fcla.edu/UF/UFE0007302/hwangbo_k.pdf (accessed March 25, 2017).
- Iglesias, Edimer Leonardo Latorre, José Antonio Camargo Rodríguez, and Carlos Armando Blanco Botero. *Comunicación, Memoria y Resiliencia*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2012.
- Jacobs, James. *Edge of Empire. Postcolonialism and the City*. London. New York: Routledge, 1996.

- Jr., Alexander Alland. *Race in Mind. Race, IQ, and Other Racisms*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Kuhn, Annete. "Mandy and Possibility." *Screen* 3, no. 3 (Autum 1992): 233-243.
- Lao-Montes, Agustín. "Hilos descoloniales: Translocalizando los espacios de la diáspora africana." *Tabula Rasa*, no. 007 (julio-diciembre 2007): 47-79.
- Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum S.L, 2018.
- Andar La Habana*. Directed by Eusebio Leal. Performed by Eusebio Leal. 2012.
- Leo, Octavio di. *El descubrimiento de África en Cuba y Brasil. 1889-1969*. Madrid: Editorial Colibrí, 2001.
- Malabou, Catherine. *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*. Translated by Javier Vila Bassas and Joana Masó. Castellón: Ellago Ediciones, 2008.
- Martí, José. *José Martí: Obras Completas*. Edited by Centro de Estudios Martianos CEM. Vol. 2. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, Karisma Digital, Centro de Estudios Martianos, 2011.
- Mayblin, Jeff Collins and Bill. *Introducing Derrida*. Edited by Richard Appignanesi. New York: Totem Books, 1998.
- Mckittrick, Katherine. *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- Mercer, Kobena. "Reading Racial Fetishism." *The Spectacle of the Other*. London: Sage, 1997. 285-290.
- Mignolo, Walter. *Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista*. Vol. I Época Colonial, in *Historia de la literatura hispanoamericana*, edited by Luis Íñigo Madrigal, 57-111. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.
- Mignolo, Walter D. "Sylvia Wynter. What Does It Mean to Be Human?" In *On Being Human As Praxis*, edited by Katherine McKittrick, 106-123. Durham-London: Duke University Press, 2015.

- Mignolo, Walter. "La razón postcolonial. Herencias coloniales y teorías postcoloniales." *Revista Chilena de Literatura* (47), Noviembre (1995) 2016: 91-114.
- Mignolo, Walter. "La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales." 2016: 1-38.
- Millet, José-Rafael Brea. *Grupos folklóricos de Santiago de Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1989.
- Mitchell, W.J.T. *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Montes, Aída Elizabeth Falcón. *Estos ojos de mirarlo todo*. Alicante: Libros de la Libélula Nómada, 2016.
- Monzote, Reinaldo Funes. "El cambio socio-ambiental en Cuba a finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Impresiones y legado de Alejandro Humboldt." *Revista Internacional de Estudios Humboldtianos* 2 (2010): 20-38.
- Moore, Robin D. *Música y mestizaje. Revolución artística y cambio social en La Habana. 1920-1940*. Madrid: Editorial Colibrí, 2002.
- Moraña, Mabel. "Proscríptum: El afecto en la caja de herramientas." In *El lenguaje de las emociones: afecto y cultura en América Latina*, edited by Mabel Moraña and Ignacio M. Sánchez Prado, 313-337. Iberoamericana Vervuert, 2012.
- Moreno, Reinier Borrego. "Mataperros entre esclavos y libres 'de color'." *Revista de Historia de las Prisiones* n°4. Enero-Junio 2017. revistadeprisiones.com/wp-content/uploads/2017/05/3.mataperros.pdf (accessed noviembre 14, 2019).
- Nascimento, Charles S. Finch III and Elisa Larkin. "Abordagem afrocentrada: História e evolução." In *Afrocentricidades: Uma Abordagem Epistemológica Inovadora*, 37-69. Sao Paulo: Selo Negro Edições, 2009.
- Nobel, Denise Elizabeth Pottinger. *Governing Races, Feminizing Freedoms: A Genealogy of the Black Caribbean Woman from Postcolonial Britain to the Post-Emancipation Caribbean*. London, 2006.

- Núñez, José Manuel Fernández. *La Habana, crisol de culturas y credos. (Esbozo cultural. Guías de instituciones y sitios de culto). Etnología.* . La Habana: Editorial de Ciencias Sociales , 2001.
- Ocoró, Loango Anny, and Elizabeht Guzmán Castillo. "Díaspóra Africana en América Latina y el Caribe." *Revista del Cisen Tramas Maepova*, 2019: 69-73.
- Ojeda, Jorge Pavez. "El retrato de los ``negros brujos``. Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920)." *Revista Aisthesis n°46*, diciembre 2009: 83-100.
- Ortiz, Fernando. *Hampa Afro-Cubana. Los negros esclavos*. Edited by Ed. Ángel Rodríguez. Editorial Nuevo Mundo, 2011.
- Owusu, Marián Cortés. *Ya no somos Conguitos*. Denuncia, Afroféminas, 2020.
- Palencia-Roth, Michael. "Mapping the Caribbean. Cartography and the Cannibalization of Culture." In *A History of Literature in the Caribbean*, edited by et al. A. J. Arnold, 3-28. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing House, 1997.
- Pérez-Fuentes, Pilar, and Lola Valverde. "La población de La Habana a mediados del siglo XIX: Relaciones sexuales y matrimonios." *Historia Contemporánea*, no. 19 (1999): 155-179.
- Pollock, Griselda. *Vision and Difference. Feminism, Femininity and Histories of Art*. London and New York: Routledge, [1988] 2003.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, edited by Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- RAE. *Diccionario de la Real Academia Española*.
- Ramírez, Ismael Sarmiento, interview by gLoria A. Caballero Roca. *La negrofobia desde la etnobotánica* Boston, (Mayo 24-27, 2019).
- Ramos, Juan Antonio Alvarado. "Cultura, ideología y sociedad." *Temas*, julio-septiembre 1996: 37-43.

Rebecca J. Scott. *La emancipación de los esclavos en Cuba: la transición al trabajo libre, 1860-1899*. México, 1989.

Retamar, Roberto Fernández. *La jiribilla*. noviembre 4, 2017. <http://www.lajiribilla.cu/articulo/alternativas-de-ariel> (accessed noviembre 26, 2017).

Rivero, Sandra Estevez, Monterrey, and Zúñiga, . *Por la identidad del negro cubano*. Santiago de Cuba: Ediciones Caserón, 2011.

Ródenas, Adriana Méndez. ". Diáspora o Identidad. ¿Adónde va la cultura cubana?" *Revista Hispano Cubana*, no. Otoño, Octubre-Diciembre (2000): 43-65.

Ródenas, Adriana Menéndez. "En dos tiempos: El viaje de Fredrika Bremer como alegoría de la nación." In *Un siglo de literatura (1902-2002)*, edited by Coordinadores Anke Birkenmaier y Roberto González Echevarría, 329-356. Madrid: Colección Colibrí, 2004.

Rodríguez, Enrique Sosa. "Leyenda Nániga en Cuba. Su valor documental." 1998: 307-322.

Rodríguez-Mangual, Edna M. *Lyda Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Cultural Identity*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press, 2004.

Rojo, Antonio Benítez. "From the plantation to the Plantation." In *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*, by Antonio Benítez Rojo, translated by James E. Maraniss, 33-81. Duke University Press, 1992.

Rolando, Gloria. *Hablando del film "Diálogos con mi abuela" con Gloria Rolando*

Rolando, Gloria, interview by TR Movies. *Hermanas de corazón* (2018).

Rolando, Gloria, interview by Radio Taíno. La FM de Cuba. *Reembarque/Reshipment La Habana*, (septiembre 4, 2014).

—. "Voces para un silencio/Breaking the Silence." *La Habana: AfrocubaWeb*, 11 8, 2010.

Romay, Zuleica. "Mi contribución al debate Cuba tiene la obligación moral de librar esta batalla." *La Jiribilla*, 2013.

Una ruta afro-cubana: Zuleica Romay /An Afro-Cuban Journey: Zuleica Romay. Directed by Ana María Cordones Cook. Performed by Zuleica Romay. 2017.

- Schwanitz, Dietrich. *La cultura: todo lo que hay que saber*. Translated by Vicente López Ibañez. Taurus Pensamiento, 2002.
- Sennet, Richard. *The Fall of Public Man*. New York, London: W. W. Norton & Company, [1974, 1976] 1992.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York - London: W. W. Norton & Company, 1992.
- Shaw, Carlos Martínez. *La emigración española a América (1492-1824)*. Gijón: Fundación Archivo de Indianos, 1994.
- Simone, Timothy Maliqualim. *About Face. Race in Postmodern America*. Brooklym, New York: Autonomedia, 1989.
- Soler, Antoinette, interview by Mónica González. *Antoinette Torres Soler, fundadora de Afrofeminas: «España se siente muy blanca»* (febrero 7, 2020).
- Spengler, Oswald. "La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal." 1918-2006. <http://disenso.info/wp-content/uploads/2013/06/La-Decadencia-de-Occidente-O.-Spengler.pdf> (accessed agosto 1, 2017).
- Susana Callejas Opisso, et al. *Libro de Texto Historia de Cuba. Nivel Medio Superior*. La Habana: Pueblo y Educación, 2010.
- Tate, Shirley Anne, and Ian Law. "Whiteness and the Contemporary Caribbean." In *Caribbean Racisms. Connections and Complexities in the Racialization of the Caribbean Region*, 88-124. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- "The Third Space." In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, 207-221. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Thomas, Hugh. *The Slave Trade. The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1997.
- Tonel, Eligio Fernández. "Ida y vuelta del arte a la utopía. Sobre la polpitica cultural, sociedad y artes visuales en Cuba al foinal del siglo XX." In *Arte e historia desde 1868 hasta nuestros días.*, by The Montreal Museum of Fine Arts., 330-335. Montreal: The Montreal Museum of Fine Arts, 2008.

- Trenholm, Sara. *Persuasion and Social Influence*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.
- Tudela, José Alberto Galván. "Hacia una Historia de la Antropología Sociocultural en Cuba." *Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. 11, n°12. ., 2018.
- Turner, Victor. "Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual. An Essay in comparative Symbolology." *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play.* , 1982: 20-59.
- Valero, Silvia. "Afroepistemología y sensibilización en las narrativas." In *Identidades políticas en tiempos de Afro-Descendencia. Sensibilización, ancestralidad, visibilidad y derechos*, 531-576. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2015.
- Varma, Rashmi. *The Postcolonial City and Its Subjects. London, Nairobi, Bombay*. New York, London: Routledge, 2012.
- Vergara Figueroa, Aurora, and Katherine Arboleda Hurtado. "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia." *Universitas Humanística*, 78, 2014: 109-134.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mother's Gardens. Womanist Prose*. New York: A Harvest Book Harcourt, INC., 1983.
- Walsh, Catherine. "Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos." In *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, re(existir) y (re)vivir*, edited by Catherine Walsh, 23-68. Quito: Abya-Yala, 2013.
- . *Saberes ancestrales y el mercadeo de conocimiento de vida*. Abril 28-30, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=uiFpnug8h7M&t=621s> (accessed agosto 11, 2017).
- WordReference.com*. <https://www.wordreference.com/es/translation.asp?tranword=encounter> (accessed 10 25, 2020).
- Wynter, Sylvia. "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experienci, and What It Is Like to Be "Black"." In *National Identity and Sociopolitical Change: Latin American Between Marginalization and Integration*, edited by Mercedes Durán-Coga y Antonio Gómez-Moriana, 1-42. Uinversity of Minnesota Press, 1999.

Yancy, George. *Black Bodies, White Gazes. The Continuing Significance of Race in America*. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield, 2016.

—. *Look, a White! Philosophical Essays on Whiteness*. Philadelphia: Temple University Press, 2012.

Zeuske, Michael. "Humboldt en Cuba 1800/1801 y 1804 - Huellas de un enigma." *Revista Internacional de Estudios Humboldtianos* 2 (Febrero 2010): 3-19.

Zurbano, Roberto. *AfroCuba Web*. October 10, 2013. <http://www.afrocubaweb.com/zurbano/entramos-en-la-post.pdf> (accessed Julio 23, 2017).

—. *Cuba: doce dificultades para enfrentar el (neo)racismo o Doce razones para abrir el (otro) debate*. Centro Habana, 09 03, 2011.

ANEXOS