



# REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

Nº 108  
2024 - 2  
Abril - Junio

*Revista de Filosofía*  
Vol. 41, N°108, 2024-2, (Abr-Jun) pp. 19-30  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela  
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

## **Corporeidades negras, violencia epistémica y resistencias decoloniales en el pensamiento afrocaribeño<sup>1</sup>**

*Black Corporeities, Epistemic Violence and Decolonial Resistance in Afrocaribbean Thought*

**Analaura Abreu Alfonso<sup>2</sup>**  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8939-7110>  
Oficina del Conservador de Matanzas-Cuba  
[anaabreualfonso@gmail.com](mailto:anaabreualfonso@gmail.com)

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13182811>

### **Resumen**

El cuerpo humano ha sido objeto de incontables teorizaciones realizadas desde las ciencias sociales y las humanidades, como la antropología, la sociología, la filosofía, la psicología, la literatura, el teatro, las artes visuales, entre otras. A raíz de estas discusiones, surge la categoría de corporeidad, que juega un papel determinante en la construcción de las identidades y en la manera en la que estas han sido pensadas y representadas históricamente, siendo un territorio atravesado por discursos y experiencias que integran un contexto inseparable, condicionado por la violencia, por la irrupción del otro hegemónico, que desplaza las identidades y niega la razón afrocaribeña. En virtud de lo anterior, esta investigación tiene como objetivo establecer un acercamiento a las diferentes dimensiones del pensar afrocaribeño, considerado como fuente para deconstruir la violencia física, simbólica, epistémica, sexual, cultural, a la que históricamente han sido sujetas las corporeidades negras. Para lograr tal fin, se toma en consideración la perspectiva crítica y emancipadora propia, de los sujetos invisibilizados, desde la que surgen nuevos enfoques, formas distintas de abordar la opresión y los contextos de marginación impuestos por la colonialidad que, en el contexto actual, sigue infligiendo dolor en las corporeidades negras, sujetos reales no acoplados a la modernidad occidental.

**Palabras clave:** corporeidades negras, colonialidad, decolonialidad, emancipación, población afrocaribeña.

Recibido 11-02-2024 – Aceptado 25-05-2024

<sup>1</sup> Este artículo sintetiza los resultados obtenidos en el Diploma Superior en Pensamiento Latinoamericano y Caribeño: Perspectivas Crítico-Emancipadoras (2023), llevado a cabo por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

<sup>2</sup> Licenciada en Gestión Sociocultural para el Desarrollo por la Universidad de Matanzas (Cuba). Poeta y afro emprendedora. Colaboradora de la Experiencia Comunitaria Wenilere Cardenense. Miembro de la Cátedra Nelson Mandela y del Proyecto Sol-Luna.

## Abstract

The human body has been the subject of countless theorizations carried out from the social sciences and humanities, such as anthropology, sociology, philosophy, psychology, literature, theater, visual arts, among others. As a result of these discussions, the category of corporeality emerges, which plays a determining role in the construction of identities and in the way in which they have been thought of and represented historically, being a territory crossed by discourses and experiences that make up a context. inseparable, conditioned by violence, by the emergence of the hegemonic other, which displaces identities and denies Afro-Caribbean reason. By virtue of the above, this research aims to establish an approach to the different dimensions of Afro-Caribbean thinking, considered as a source to deconstruct the physical, symbolic, epistemic, sexual, and cultural violence to which black corporeality has historically been subject. To achieve this goal, the critical and emancipatory perspective of the invisible subjects is taken into consideration, from which new approaches emerge, different ways of addressing oppression and the contexts of marginalization imposed by coloniality that, in the current context, continues to inflict pain on black corporeality, real subjects not coupled to Western modernity.

**Keywords:** black corporeities, coloniality, decoloniality, emancipation, Afro-Caribbean population.

## Introducción

El problema de la cosificación del cuerpo, las imposiciones coloniales y las derivas del pensamiento crítico y decolonial latinoamericano no son nuevos; sin embargo, mantienen una vigencia contundente, al servir de fundamento para la comprensión del contexto colonial y de las formas posibles de imaginar y postular otros mundos posibles, surgidos desde lo propio, desde las identidades alternativas e insurgentes, dispuestas a cuestionar el orden civilizatorio occidental, siendo alternativas antisistémicas y antihegemónicas, que buscan rescatar el saber y la razón desplazada, cuestionando el poder, brindando un proyecto activo de resistencia (Alvarado, 2023).

Con esta investigación, se trata de reivindicar el orden emancipador del pensamiento afrocaribeño, como un proceso de lucha permanente contra las diversas manifestaciones de la colonialidad, contra la negación de la corporeidad del marginado, de sus procesos de lucha, resistencia y cuestionamientos hacia la cultura global. En este orden de ideas, la tesis central de esta investigación se encuentra en ofrecer un análisis crítico sobre los discursos emancipatorios afrocaribeños, tomando en consideración las categorías de corporeidad negra, violencia epistémica y resistencias decoloniales.

### I. Corporeidades negras

La *corporiedad* es definida por Lindón (2012, p. 703), como un “lenguaje estructural que traspasa el cuerpo”, que integra experiencias previas y estructura las percepciones, apreciaciones y acciones de las personas, como si fuese un cuerpo social condicionado por categorías que lo configuran. Por tanto:

La corporeidad es sentir y vivir el cuerpo en cuanto a saber pensar, saber ser y saber hacer. Es mediante la corporeidad que el individuo se apropia del espacio y el tiempo que le acontece, lo transforma y le da cierto valor. Por ello la corporeidad permite saber pensar, ser y hacer el espacio vivido (Lindón, p. 706).

No por casualidad, la corporeidad está profundamente implicada en las cuestiones de raza, clase y género, tal y como afirma Quijano, quien considera la raza como una construcción, dado que denota un carácter ficticio, de imposición, de segregación de la identidad, que plasma la hegemonía discursiva occidental, al considerar al “europeo” como clase hegemónica dominante, hombre blanco pensante y al otro, la alteridad, como el sujeto invisibilizado, negado, el “indio”, determinado por su clasificación racial.

Por esta razón, el sistema mundo moderno/colonial, determinado por las conceptualizaciones filosóficas occidentales, han pensado y representado a las *corporeidades negras* desde las instancias de lo bárbaro, lo pagano e incivilizado y, en consecuencia, necesitada de corrección, siendo un proceso tangible que significó la deshumanización de millones de africanos y sus descendientes, pero también la puesta en marcha y configuración de diferentes opresiones y violencias (simbólica, epistémica, estructural, espiritual, cultural, de género, sexual, moral, por mencionar algunas.) desde las cuales Occidente y sus lógicas coloniales, han definido, pensado y desplazado a las *corporeidades negras* y su historicidad.

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon (2010, p. 48), examina esta problemática y lo hace desde la perspectiva del sujeto colonizado. Observa que “en una sociedad colonizada y civilizada toda ontología es irrealizable”. Esta experiencia se hace extensiva al negro/a en las Antillas, después que hubimos de “afrentar la mirada blanca. Una torpeza desacostumbrada nos oprimió. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco el hombre de color tiene dificultades para elaborar su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad estrictamente negadora”.

Por su parte, Quijano (2010, p. 126), al analizar la corporeidad desde la perspectiva de la colonialidad del poder, señala como la misma es “el nivel decisivo de las relaciones de poder” en América Latina y el Caribe.

En la explotación, es el “cuerpo” el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la mala nutrición, en la enfermedad. Es el “cuerpo” el implicado en el castigo, en la represión, en las torturas y en las masacres durante las luchas contra los explotadores[...] En las relaciones de género, se trata del “cuerpo”. En la “raza”, la referencia es al “cuerpo”, el “color” presume el “cuerpo”.

Categorización que será complementada con los postulados de Castro-Gómez & Grosfoguel (2010, p. 21), al afirmar la existencia de “corpo-política del conocimiento”, pues todo conocimiento está “in-corporado”:

... aunque se tome el sistema-mundo como unidad de análisis, reconocemos también la necesidad de una corpo-política del conocimiento sin pretensión de neutralidad y objetividad. Todo

conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación [...].

De igual forma, Hall (2003), en su ensayo *¿Qué es 'lo negro' en la cultura popular negra?* invita a pensar en la manera en que las culturas ancestrales negras “[...]utilizaron el cuerpo, como si fuera, y casi siempre fue, el único capital cultural que tuvimos. Hemos trabajado sobre nosotros mismos, como lienzos de las representaciones”, como un lugar de enunciación y resistencia.

Por esta razón, las sociedades caribeñas son el resultado de una intrincada mezcla de razas, lenguas y culturas, donde se hace evidente la impronta de un pasado marcado por largos e intensos procesos coloniales: la trata negrera, la economía de plantación, la dependencia económica y política de las metrópolis, etc. Una historia común, que describe una serie de violentos y dolorosos episodios que, aún hoy, siguen condicionando al cuerpo de los sujetos caribeños.

Esta realidad es explicada por Espinosa Miñosa (2019, p. 2017), feminista lesbiana y afrocaribeña, reconocida por sus contribuciones a la construcción de un pensamiento crítico comprometido con un quehacer feminista situado desde Abya Yala. En su ensayo *Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina* afirma la existencia de “una memoria corporal y visual que acompaña los discursos, sensaciones de alegría, de dolor, de victoria o de derrota, de expectación, incredulidad o certezas” (2019, 2017).

Es así como el Caribe pasa a ocupar un lugar central en la genealogía de la colonialidad, de la decolonialidad y dentro del pensamiento crítico emancipatorio. Como acota Maldonado-Torres (2009, p. 690): “es una zona geopolítica de cruces y encuentros que muestran el lado más oscuro y siniestro de la modernidad”. De este modo, más allá de las disputas teóricas, el Caribe ha pasado por procesos violentos, por revoluciones históricas, que han dado sustento a ideales y demandas surgidas desde la Revolución Haitiana o el pensamiento afrodiásporico (Laó-Montes, 2020). De acuerdo a lo anterior, la lucha haitiana se constituyó en un proceso radical de emancipación; una manifestación activa de protesta contra el poder colonial, que se logró gracias a la presencia de la masa esclava, oprimida y marginada, que se unieron para ser libres de la opresión occidental (Alvarado & Morán, 2023), constituyendo así un espacio para pensar sus imaginarios, memorias, espiritualidades, prácticas culturales y demás espacios vitales negados desde el proceso de conquista.

Para Alvarado & Morán (2023), el Caribe dio lugar a la diversidad cultural que define el continente americano; se convirtió en un espacio donde pudieran verse plasmada las utopías eurocéntricas, a la vez que las distopías a las que fueron sujetas las poblaciones indígenas y africanas. La extensión del dominio occidental sobre el Caribe, significó, la expansión de la hegemonía cultural, religiosa, económica, epistémica o, en otras palabras, la negación de la condición humana.

Sin embargo, de acuerdo a los postulados de Lugones (2008, pp. 73-101), la corporeidad negra y los procesos de dominación afrocaribeños no deben pensarse

estrictamente en términos de masculinidades; implica una violencia sistemática y estructural, conducentes a misoginia, feminicidio, hipersexualización de su identidad y desvalorización de su condición femenina, motivo por el cual insta, junto con otras pensadoras representativas del feminismo como Curiel, Espinosa y Martiatu, a cuestionar el feminismo blanco hegemónico, que ha tratado con indiferencia los problemas de la mujer afrocaribeña.

Desde el análisis del pensamiento crítico, se produce un conocimiento, cuya voluntad crítica-emancipatoria, herramientas conceptuales y marcos analíticos, son inseparables, no solo de su identidad afrocaribeña, sino del Caribe y su tradición de teórica. Por esta razón, las nociones de *conocimientos situados* (Haraway,1991), y el Caribe como *locus* de enunciación, resultan medulares para el acercamiento del pensamiento afrocaribeño. En este sentido, son ilustrativas las palabras de Curiel (2019, p. 37):

Quisiera expresar desde cuál posición les voy a hablar. Nací en un país del Caribe, lo cual define una genealogía cultural y política marcada por procesos de colonización, pero fundamentalmente por muchos procesos de resistencias y transformaciones que definitivamente sellan parte de lo que soy y de lo que pienso.

Dada su relevancia metodológica y teórica, entre las diferentes definiciones de los conceptos de raza y racismo consultadas, interesa la que ofrece Laó-Montes en su libro *Contrapunteos Diaspóricos Cartografías políticas de nuestra Afroamérica* (2020). El autor indica que el racismo es una formación global de poder, que reproduce una dominación racial de corte cultural, político, económico, epistémico y psicológico, cuya constelación y estratificación a nivel mundial es diversa y compleja. Va del antisemitismo, la islamofobia, los racismos contra los indígenas y antinegro (2020,119).

Sobre este último (el racismo antinegro) y sus múltiples expresiones, combinaciones y permutaciones surgidas en el contexto de la esclavitud y la colonización capitalista, Laó Montes (2020, pp. 120-121), establece, a manera de caracterización, cuatro ejes principales: 1) la invención África como un continente salvaje, opuesto a la colonización occidental; 2) la invención del negro como una entidad no-humana; 3) la *pigmentocracia* como práctica de estratificación y clasificación de los cuerpos y culturas, de evaluaciones fenotípicas (cabellos, labios, narices, etc.); 4) la *negrofobia* como un complejo contradictorio de miedos y deseos donde se articula la erotización, con la envidia, la repulsión y el desprecio (2020, 120-121). Y, por último, a modo de alerta, comenta que a pesar de ser el concepto de raza una construcción histórica no se “debe negar su existencia social, su ontología y materialidad como discurso que configura identidades e influye de manera significativa en las condiciones de opresión y, por ende, en las gestas de liberación y en posibilidades de vida o muerte” (2002, 101-102).

## II. Violencia colonial, epistémica y procesos de resistencias decoloniales

La colonización colocó a Europa como cultura dominante, al tiempo que racializó y subalternizó otras corporiedades. Enrique Dussel, en su libro *1492 El encubrimiento del Otro Hacia el origen del mito de la modernidad*, examina el modo en que la modernidad se

erigió sobre una serie de hechos violentos como el holocausto de los pueblos indígenas y africanos que murieron durante la trata y la esclavización. Según especifica Dussel (1994, p. 8).

La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo, cuando puede definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad.

Por otra parte, el imaginario del mundo moderno/colonial estableció diferencias inconmensurables entre las identidades del colonizado y colonizador. La primera de estas diferencias desplazó al colonizado (el otro de la razón, la barbarie, lo pagano, la incontinenencia) al espacio de la otredad. Mientras relacionó el mundo del colonizador con la bondad, la justicia, la razón, el paradigma del sujeto humanista (Quijano, 2005; Santiago Castro-Gómez 2005). En otras palabras, la conquista de América produjo identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros, mestizos y redefinió otras como los términos españoles, portugués y, más tarde, (a partir del siglo XVIII), los europeos.

Esta última, en relación a las nuevas identidades, tuvo una connotación racial asociada a las jerarquías y los privilegios. Por tanto, la superioridad que en muchas áreas de la vida el sujeto colonizado asignó al conocimiento europeo es un aspecto importante dentro de la colonialidad del poder en el sistema-mundo (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2005) y un elemento indispensable a la hora de repensar las diferentes formas de violencias que este proceso generó para el colonizado.

Fanon (2011, p. 7), en capítulo de *Los condenados de la tierra*, considera que violencia es inherente al mundo colonial:

la violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetra violentamente en las ciudades prohibidas.

Como puede apreciarse, el martinico considera que la violencia opera desde una estrategia descolonizadora frente a las lógicas del poder colonial, donde la violencia es un elemento consustancial a esa forma de dominación del colonizador, desplegándose, consuetudinariamente, en todos los ámbitos: epistémico, político, económico, cultural, psicológico. Asimismo, Fanon (2011, p. 9), señala que:

La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores (2011, 9).

Césaire (2017, p. 195), considera que “Fanon se convirtió a sí mismo en un teórico de la violencia, la única arma del colonizado que puede ser usada contra la barbarie colonialista. Siguiendo esta misma línea de argumentación, Lao-Montes (2011, p. XXXIII), tras referirse a las implicaciones ético-políticas que suponen diseñar discursos críticos; así como prácticas decoloniales y emancipatorias, que enlacen la crítica a la dialéctica de dominación y la violencia en la modernidad/ colonial con una propuesta de nueva humanidad fundamentada en una ética de reciprocidad y solidaridad. Estima que tales presupuestos resultan la base del proyecto fanoniano,

[...] a la lógica de muerte social, cultural y física que impone el orden capitalista colonial racista, Fanon opone forjar lo humano desde las localizaciones de “diferencia colonial”, subordinación racial [...] Este proyecto de humanismo radical ha de partir de dolores y contradicciones entre los cuales se destacan los procesos de producción de la conciencia y comunidad nacional (2011, XXXIII).

Por su parte, Aimé Césaire en *Discurso sobre la negritud. Negritud, Etnicidad y Culturas Afroamericanas* (1987) define la negritud como entidad que va más allá del orden biológico, y está marcada violencia que durante el proceso de colonización Europa practicó contra los cuerpos negros y su memoria. Se trata de “la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas (p. 161)”. Es decir, la negritud se coloca como una contranarrativa, un contradiscurso y un gesto de contramemoria destinados a impugnar los grandes relatos de la modernidad europea. “Dicho de otro modo, la negritud ha sido una revuelta contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo” (p. 162).

Para Quijano (2005), el poder colonial no se limita solo a la dominación política, económica y militar del mundo por parte de Europa; sino que dicha dominación se ejerce en el orden del saber, a través de modelos de conocimientos que la modernidad europea importó a las regiones colonizadas. Tales fundamentos epistémicos reprimieron las diferentes y «muchas formas de conocer» del colonizado.

La negritud opera como un acto de rebeldía frente a esa violencia epistémica, a través de la cual la modernidad occidental deslegitimó otros conocimientos provenientes de los pueblos que colonizaba y lo hizo de forma violenta.

Hemos visto, y aun seguimos viendo, las consecuencias que eso entraña: separar al hombre de sí mismo, separar al hombre de sus raíces, separar al hombre del universo, separar al hombre de lo humano, y aislarlo —en definitiva— en un orgullo suicida, cuando no en una forma racional y científica de barbarie (1987, p. 162).

Además, hay una crítica al universalismo abstracto de la razón ilustrada (Grosfoguel 2007). En otro momento de su “Discurso sobre la negritud...” dice:

Quiero hablar de este sistema de pensamiento, o más bien de la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a



abusar de su propio prestigio para hacer el vacío a su alrededor, reconduciendo abusivamente la noción de universal [...] a sus propias dimensiones; o dicho de otro modo, a pensarlo universal a partir de sus únicos postulados y a través de sus propias categorías (1987, p. 162).

A propósito de la violencia epistémica que el concepto de negritud denuncia, llama la atención la manera en que el mismo precede a la noción de *epistemicidio*, que décadas después Bonaventura de Sousa Santos en su ensayo “Descolonizar el saber, reinventar el poder” (2010), afirma que no es otra cosa que el exterminio masivo por parte del colonialismo europeo y norteamericano que, en los últimos cinco siglos, ha sufrido la inmensa riqueza atesoradas desde las experiencias cognitivas de los pueblos afro e indígenas.

Frente a esta violencia constitutiva del sistema mundo moderno/colonial y su colonialidad del poder, reaccionan Eric Williams y Édouard Glissant. Ambos pensadores afrocaribeños en sus obras apuestan por el desmontaje de los presupuestos sobre los que se sustenta la filosofía de la historia occidental y su escritura. Al tiempo que impugnan estas relaciones saber-poder hegemónicas y eurocéntricas, que cosifican y deshumanizan al sujeto negro silenciando su memoria e imaginarios simbólicos. Así lo advierte Williams en el prefacio de su libro *Capitalismo y esclavitud* cuando señala: “Cada época vuelve a escribir la historia, pero en especial lo hace la nuestra, que se ha visto forzada por los acontecimientos a revalorizar nuestras concepciones de la historia y del desarrollo económico y político” (2011, 113).

Lo diaspórico, el desanclaje y la fragmentación se colocan como un elemento constitutivo de la identidad afrocaribeña en *El Discurso Antillano*. Glissant establece un grupo de diferencias entre el desplazamiento (por exilio o dispersión), el trasbordo (la trata de negros) y la manera en que este último se ubica como una turgencia que marca la historia futura de esta población trasbordada, la cual tiene que continuar su existencia en *otro* lugar, donde se “vuelve otra cosa, un nuevo dato del mundo (Glissant, 2010, p. 26)”. En este punto coincide con aquella sentencia enunciada por Fanon en las primeras páginas de *Piel negra, máscaras blancas* cuando afirma: “Por penosa que pueda sernos esta constatación, estamos obligados hacerla: para el negro, solo hay un destino. Y este destino es blanco” (2010, p. 12).

*El Discurso Antillano* no sólo historiza este tipo de desplazamiento provocado por el trasbordo, sino que lo ontologiza (Abreu, 2017, p. 153). Para su autor: la crítica, la desacralización, la irrisión, la vecindad entre las cosas y objetos son los mecanismos a través de los cuales el pueblo trasbordado establece su conocimiento e interpretación del espacio donde ha sido insertado violentamente. Lo que en el antiguo orden era un ritual, la verdad de su ser. Ahora, al hallarse en *otro* lugar, el sujeto trasbordado se ve obligado a replantear sus creencias colectivas (Abreu, 2017, p. 153). Las nuevas relaciones de dominación colonial en las que se inserta el sujeto trasbordado, suscitan en él “la insidiosa promesa de constituirse en el *Otro*” (Glissant, 2010, p. 26). Obsérvese, cómo el acto de mimesis implica la denigración de los valores originarios; empero, también la dominación favorecida por la dispersión y el trasbordo suministra modelos de resistencia ante el poder efectivo que la dominación colonial pone en práctica.

Según Glissant (2010), existen diferencias sustanciales entre la diáspora judía y la africana; entre un pueblo que tiene su continuación en otro lugar manteniendo su ser y el de una población que, al cambiar de lugar, se transforma en otro pueblo (sin ceder, no obstante, a las reducciones del Otro). En el segundo caso, hablamos de una comunidad que no ha traído consigo las técnicas de supervivencia material o espiritual que había practicado antes del trasbordo. Estas técnicas sólo sobreviven a maneras de marcas, rastros, fragmentos, en forma de pulsiones e impulsos.

El africano de la trata de negros es el “migrante desnudo”. No podía traer sus herramientas, las imágenes de sus dioses, sus instrumentos usuales, ni dar noticias suyas a los vecinos, ni esperar a que vinieran sus familiares, ni reconstruir su antigua familia en el lugar de la deportación. Por supuesto el espíritu ancestral no lo ha abandonado; no ha perdido el sentido del gesto antiguo. Pero necesitará siglos de luchas para reconocer su legitimidad (p. 64).

Yuderkys Espinosa Miñoso, en su ensayo “La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala”, reconoce las deudas del feminismo negro, decolonial y afrocaribeño con autores claves dentro del movimiento de la negritud como Frantz Fanon y Aimé Césaire, entre otros, que por su crítica a la violencia del racismo sobre las *corporiedades negras*, enuncian una conciencia de raza que cuestiona el eurocentrismo epistémico y el proyecto colonialista expansivo de Europa

A partir, de allí fue posible comenzar a pensar una “diferencia” con el sujeto europeo de la emancipación y con el programa político del socialismo internacional. Esta diferencia o especificidad comenzará a ser tematizada por las feministas negras, quienes llevarán a cabo una labor de revisión de las premisas básicas que explican el sometimiento de las mujeres en el patriarcado; premisas que habían sido formuladas y sostenidas por el feminismo blanco burgués, incluso el comprometido con la lucha de clases. (Espinosa 2017:7)

Uno de los aportes más importantes del pensamiento antirracista de las feministas negras y de color latinoamericanas y caribeñas, ha sido, justamente, evidenciar la violencia sexual, psicológica, epistémica, simbólica que el colonialismo ha infligido sobre sus cuerpos. Se trata de una violencia que el colonialismo disfrazó detrás del rótulo de “misión civilizadora” pero que en realidad representó acceso brutal a los cuerpos tanto de los indígenas como de los negros/as esclavizados. “una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático (alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas, por ejemplo) (Lugones, 2011, p. 108)

De aquí que sea el mestizaje una de las expresiones más inmediatas de esta violencia que el colonialismo infligió sobre las *corporiedades* de las mujeres negras e indígenas. Lo que explica la crítica que el feminismo negro y de color realizan al mestizaje, por considerarlo una ideología nacionalista y homogenizante, que “tuvo como base fundamental la violación de las mujeres indígenas y negras por parte de los colonizadores, desde una lógica heterosexual que hace que los hombres se apropien de los cuerpos de las mujeres, sobre todo

de aquellas cuyos cuerpos son valorados o como mercancías o como meros objetos referidos a la naturaleza (Curiel, 2019b).

La afrofeminista cubana Inés María Martiatu, en las páginas de su libro *Cimarronas Genealogía del feminismo negro cubano*, constata dicha violencia cuando observa que:

La imagen de la mujer negra y mulata ha sido asociada a una sexualidad desenfadada o por lo menos libre. Se sabe que el aprendizaje sexual y el desahogo de los apetitos del hombre blanco, aún en las casas señoriales, se cumplía mediante el amancebamiento con las hembras negras y mulatas esclavas. Un medio de obtener la libertad por parte de las esclavas domésticas era concubinarsse con sus amos, y muchas negras y mulatas libertas ejercían la prostitución en los núcleos urbanos a veces obligadas, alquiladas por sus propios amos (2023:71).

Y observa Martiatu (2023, p. 126), como: “La imagen de la mujer negra en la sociedad cubana en todas las épocas ha sido construida a base de estereotipos negativos. La violencia, el escándalo, la vulgaridad, el desorden y la promiscuidad sexual les han sido atribuidas (126)”. Por estas razones, Curiel (2009, p. 46), considera como uno de los logros más trascendentes de las feministas afrodescendientes y caribeñas:

evidenciar este elemento del colonialismo, esta violencia sexual y psicológica específicamente dirigida en contra de las mujeres negras e indígenas que estuvo intrínsecamente vinculada con el mestizaje, una ideología y una práctica que aún hoy producen secuelas y tienen impactos para la población afrodescendiente e indígena y sobre todo en las mujeres.

La autora precitada, puntualiza que la descolonización para las feministas afrocaribeñas y de color es una posición política que “atravesada el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de ‘cimarronaje’ intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas” (Curiel, 2009, p. 46).

## **Consideraciones finales**

La investigación ha ofrecido un acercamiento a las herramientas conceptuales y marcos analíticos que este grupo de pensadores afrocaribeños ofrecen, conformando parte de la rica tradición del pensamiento decolonial, aportando a la producción de un conocimiento sobre las *corporeidades negra* y al desmontaje diferentes opresiones (estructural, física, patriarcal, sexual, epistémica, simbólica, etc.) desde las que, históricamente, han sido pensadas y representadas las identidades.

Partiendo de esta perspectiva decolonial afrocaribeña, se han considerado aquellos momentos donde las *corporeidades negras* – su despliegue insurgente- devienen en *locus* de enunciación y en un territorio de resistencia que desmonta las lógicas coloniales, permitiendo la construcción de una contranarrativa que evidencia los juegos saber-poder, las relaciones jerárquicas y las diferentes tramas productoras de hegemonías y subalternidades que subyacen detrás de las lógicas coloniales.

## Referencias bibliográficas

- Abreu Arcia, Alberto. 2017. *Por una Cuba negra. Literatura, raza y modernidad en el siglo XIX*, Hypermedia Ediciones.
- Alvarado, José. 2023. Las resistencias interculturales como cuestionamiento a los supuestos coloniales de la modernidad. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporánea*. Núm. 13, pp. 213-236.  
<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/9165/7992>
- Alvarado, José & Moran Beltrán, Lino. 2023. El Caribe: Consideraciones teóricas para su comprensión. *Revista de Filosofía*, 40(105), pp. 265-280.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.7860843>
- Césaire, Aimé. 2017a. “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y cultura afroamericanas”, *Antología del Pensamiento Crítico Caribeño Contemporáneo*, CLACSO
- Curiel Pichardo, Rosa Ynés Ochy. 2009. “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”. Ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.
- Curiel Pichardo, Rosa Ynés Ochy. 2019a. “La crítica postcolonial desde el feminismo antirracista” In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009 (generado el 30 abril 2019). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/iheid/6303>>. ISBN: 9782940503827. DOI: 10.4000/books.iheid.6303 Buenos Aires en junio de 2009
- Curiel Pichardo, Rosa Ynés Ochy. 2019b “Género, raza, sexualidad debates contemporáneos” disponible en <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75237>. Consultado por última vez 12-11-2023.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reiventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2017. La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala”. *Praxis. Revista de Filosofía* n° 75 julio – diciembre.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2019. “Hacer una genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina”. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, Vol. 10, N.03, pp. 2007-2032.
- Fanon, Frantz. 2010. *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Caminos, La Habana.
- Fanon, Frantz. 2011. *Los condenados de la tierra*, colección literatura latinoamericana y caribeña/171, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.
- Glissant, Édouard. 2010. *El Discurso antillano*, Colección Nuestros Países, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta Los Zapatistas”, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.) Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Haraway, Donna Jeanne. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Universidad de Valencia.

- Laó-Montes, Agustín. 2011. "Fanon y el socialismo del siglo XXI: *Los condenados de la tierra* y la nueva política de des/colonialidad y liberación" en *Los condenados de la tierra*, colección literatura latinoamericana y caribeña, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana
- Laó-Montes, Agustín. 2020. *Contrapunteos afrodiaspóricos: Cartografías políticas de nuestra afroamérica*, Universidad del Externado de Colombia.
- Lindón, Alicia. 2012. «Corporalidades, emociones y espacialidades: Hacia un renovado betweenness». En *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*.
- Lugones, María .2008. "Colonialidad y Género", *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre.
- Laó-Montes, Agustín. 2011 "Colonialidad del género Hacia un feminismo descolonial". *La manzana de la discordia*, Julio - Diciembre, Vol. 6, No. 2: 105-119.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.) Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Maldonado Torres, Nelson. 2009. «El pensamiento filosófico del 'giro descolonizador'». En: Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI; Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, pp. 683-697.
- Martiatu, Inés María. 2023. *Cimarronas Genealogía del feminismo negro cubano*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- Quijano, Aníbal. 2005. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» en *La colonialidad del saber*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.Q
- Quijano, Aníbal. 2010. «Colonialidade do Poder e Classificação Social». En *Epistemologias do Sul*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses. Coimbra: Almedina.
- Williams, Eric. 2011. *El negro en el Caribe y otros textos*, colección Nuestros Países, serie estudios, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.



## *REVISTA DE FILOSOFÍA*

Nº 108 – 2024 - 2 ABRIL - JUNIO

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en julio de 2024, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve) [www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[www.produccioncientificaluz.org](http://www.produccioncientificaluz.org)