



---

Grupos Afroamericanos de Latinoamerica y el Caribe;  
[afrosenamerica.blogspot.com](http://afrosenamerica.blogspot.com)

# Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales

Social representations of African descent: the cultural adventure, the sexual and gender violence  
and the multidimensional struggles

## Representações sociais sobre afrodescendentes: a aventura cultural, violência sexual-gênero e lutas multidimensionais

**Yeison Arcadio Meneses Copete**

Universidad de Antioquia  
(Medellín, Colombia)  
yearmecoc@gmail.com

La investigación fue realizada con recursos propios. Agradecimientos a la Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural, CARABANTÚ, a la Facultad de Educación por facilitar el espacio y a los docentes del departamento de pedagogía por disponerse para la investigación.

doi: 10.11144/Javeriana.mys18-37.rssa

### Resumen

Las mujeres y hombres de ascendencia africana se representan socialmente como «objetos de aventura cultural». Existe una marca instrumentalizadora de la violencia del género-sexo agudizada por la racialización del cuerpo, la cual representa, cosifica y «enclaustra» las mujeres afrodescendientes en las categorías de «cuerpos calientes», «verracas», «fuertes»: cuerpos encadenados. Dado que las representaciones sociales preforman los comportamientos humanos y las prácticas sociales, los discursos e imaginarios sobre hombres y mujeres afrodescendientes genera la «desechabilización» de las relaciones que ellos y ellas establecen con personas mestizas y otros grupos humanos, incluso con sus co-étnicos. De igual modo, las hace más propensas a la violencia sexual. En el caso de los hombres, hay una continuidad del discurso de «macho viril» que «desechabiliza», «objetiviza» y a su vez preforma una construcción de la masculinidad, la sexualidad, la identidad sexual y la relación con otras sexualidades. Este tipo de representaciones lleva a los hombres y mujeres por caminos del alejamiento del ser afectuoso y cercano en el marco de su mismo sexo, en las relaciones de pareja, sociales y familiares.

### Palabras clave

representaciones sociales; afrodescendencia; profesorado; sexo; género; racialización

### Abstract

The women and men of African descent are represented socially as "objects of cultural adventure". There is a brand that uses gender and sexual-based violence exacerbated by the racialization of the body. It represents, objectifies and "cloisters" women of African descent into the categories of "hot bodies", "gusty", "strong": chained bodies. Since social representations shape human behavior and social practices, the discourses and imaginaries of men and women of African descent generate the "disposal" of the relations that they establish with mestizos and other human groups, including their co-ethnic bonds. Similarly, these representations make them more prone to sexual violence. For men, there is a continuity in the discourse of "virile male" that "discards", "objectifies" and, in turn, preforms a construction of masculinity, sexuality, sexual identity and the relationship with other sexualities. Such representations lead men and women to avoid being affectionate and close in their interactions with the same sex, with their couples and in their social and family relationships.

### Keywords

social representations; African descendents; faculty; sex; gender; racialization

### Resumo

As mulheres e homens de ascendência africana representam-se socialmente como «objetos de aventura cultural». Existe uma marca instrumentalizadora da violência de gênero-sexo agudizada pela racialização do corpo, a qual representa, coisifica e «enclaustra» as mulheres afrodescendentes nas categorias de «corpos quentes», «verracas\*», «fortes»: corpos encadeados. Dado que as representações sociais preformam os comportamentos humanos e as práticas sociais, os discursos e imaginários sobre homens e mulheres afrodescendentes geram a «descartabilização» das relações que eles e elas estabelecem com pessoas mestiças e outros grupos humanos, mesmo com os seus co-étnicos. De igual maneira, as faz mais propensas à violência sexual. No caso dos homens, há uma continuidade do discurso de «macho viril» que «descartabiliza», «objetifica» e por sua vez preforma uma construção da masculinidade, sexualidade, identidade sexual e o relacionamento com outras sexualidades. Esse tipo de representações leva a homens e mulheres por caminhos do afastamento do ser afetivo e próximo no quadro do seu próprio sexo, nos relacionamentos de casal, sociais e familiares.

\*Verraco: palavra colombiana para dizer de pessoa que não se deixa abater, que não vai parar até ter sucesso, perseverante, persistente, aturadora, lutadora.

### Palavras-chave

representações sociais; afrodescendência; professorado; sexo; gênero; racialização



## Introducción

«Las representaciones sociales son una construcción humana, pero una construcción con un fuerte significado ontológico, pues ellas representan los referentes de las prácticas sociales, del conocimiento y de los sistemas de acciones»<sup>1</sup>. Entonces, develar las representaciones sociales sobre afrodescendientes permite evidenciar el lugar de las y los afrodescendientes en la sociedad. Es decir, los discursos, ideas, ideologías, imágenes e imaginarios generalizados, sentidos comunes, guardan una relación directa con el lugar que ocupan en cuanto a posibilidades laborales, ascenso social, relaciones amorosas, afectivas, familiares y en las relaciones cotidianas del diario vivir.

En este sentido, las representaciones sociales constituyen la marcación de las disputas que enfrentan en el día a día los sujetos afrodescendientes por la ciudadanía, el derecho a ser hombre o mujer, la construcción de su masculinidad y feminidad y el derecho a ocupar un lugar dignificante en las sociedades. Asimismo, las representaciones patriarcales, racistas y sexistas afectan las relaciones internas de las comunidades y los procesos organizativos afrodescendientes. Ser mujer, hombre en clave de nuevas masculinidades, lesbiana, homosexual, bisexual, intersexual, transexual o travestí afrodescendiente es todavía un tabú en el marco del movimiento, por tanto existen las reivindicaciones sociales, económicas y políticas que hacen ellos y ellas. Tal indagación demandó del encuentro de diversos métodos y técnicas de investigación que dieran fijeza y posibilitaran la recolección de datos relevantes y confiables para abordar una temática de tanta sensibilidad como lo es el vínculo entre las categorías afrodescendencia, sexo, género y raza, a partir de discursos, imaginarios, percepciones, concepciones, y representaciones sociales de docentes y estudiantes.

## Técnicas y métodos

*Objetivo general.* Analizar las representaciones sociales sobre afrodescendencia en los procesos de

1 Fernando Gonzales Rey, «Subjetividades sociales, sujeto y representaciones sociales», *Revista Diversitas - Perspectiva psicológica* 4, no. 2 (2008): 237.

formación de maestros en la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. *Investigación: Representaciones sociales sobre afrodescendencia en procesos de formación de maestros en la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, 2012-2013*. Tesis requisito para optar por el título de magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana-Medellín.

## Ruta metodológica

El acercamiento a las representaciones sociales debe ser plurimetodológico, pues no existe un solo método que pueda dar cuenta de su complejidad. Siguiendo a Abric, básicamente existen dos tipos de métodos para acercarse al *contenido* de las representaciones sociales: los interrogativos y los asociativos. Entre los primeros, se encuentran la entrevista, el cuestionario, el dibujo y la aproximación monográfica, la cual puede incluir encuestas sociológicas, análisis históricos, observación y técnicas psicológicas. Los métodos asociativos incluyen la asociación libre y la carta asociativa. Por otro lado, se encuentran los métodos que abordan *la organización y la estructura cognitiva* de las representaciones, entre los cuales se encuentran la constitución de pares de palabras, la comparación pareada y los métodos de jerarquización de los ítems<sup>2</sup>. La presente investigación se inscribe en el paradigma cualitativo con enfoque sociocrítico, tipo explicativo-descriptivo y agenciados por los métodos de la teoría fundamentada en datos y el análisis crítico del discurso. Este paradigma y enfoque reaccionan contra el reduccionismo del paradigma positivista con su excesivo objetivismo y carácter conservador, y la propensión al subjetivismo del interpretativo:

La reflexión en torno a este enfoque investigativo tiene una doble vertiente que se retroalimenta de forma permanente, en primer orden, está la tradición de pensamiento de la Teoría Crítica de la Sociedad, desarrollada ampliamente por la Escuela de Frankfurt, con el ánimo de disertar en contra de la tradición positivista de la investigación científica<sup>3</sup>.

2 Jean Claude Abric, *Prácticas sociales y representaciones* (México D.F.: Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V, 2001), 54.

3 Haider J. López Parra, *Un enfoque histórico-hermenéutico y crítico-social en psicología y educación ambiental* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2001), 133.

La investigación cualitativa con enfoque sociocrítico parte de una concepción social holística, pluralista, dialógica y horizontal. Los seres humanos son cocreadores de su propia realidad, en la que participan a través de su experiencia, su imaginación e intuición, sus pensamientos y acción; ella constituye el resultado del significado individual y colectivo. Finalmente, la indagación se sirvió de los métodos análisis crítico del discurso y la teoría fundamentada en datos.

### Instrumentos y técnicas

La información fue recolectada a través de las siguientes técnicas e instrumentos inicialmente: *los grupos focales de discusión y entrevistas en profundidad*, dada su pertinencia para efectos de observación, análisis y reflexiones a partir del pensamiento de las y los participantes. Esto permitió acercarse desde una perspectiva individual y colectiva al tema investigativo de manera flexible. Asimismo, hizo posible el análisis en profundidad en torno a las representaciones sociales sobre afrodescendencia de docentes y futuros docentes en los procesos de formación de formadores. Este tipo de técnicas ofrecen ventajas cuando se indaga por sentimientos, actitudes, creencias, concepciones, percepciones y discursos.

Tabla 1. Instrumentos y técnicas

Instrumento o técnica	Participantes
Entrevista en profundidad semiestructurada	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 5 directivos docentes universitarios.</li> <li>• 12 docentes universitarios. Docentes de cátedra mayoritariamente, ocasionales y de planta que orientan asignaturas vinculadas al <i>Componente común de pedagogía</i>: formación ciudadana y constitución política; historia teoría y gestión curricular; políticas públicas y legislación educativa; historia, imaginación y concepción del maestro; cibercultura, medios y procesos educativos; y evaluación educativa y de los aprendizajes.</li> </ul>
Grupo focal de discusión	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 5 maestros en formación de ascendencia africana.</li> <li>• 12 maestros en formación pertenecientes al curso de gestión y cultura escolar 2012-2.</li> <li>• 19 estudiantes del curso: pedagogía, discapacidad y diversidad, 2012-2.</li> </ul>

Fuente: elaboración propia

### El análisis de la información

El proceso de análisis de la información recolectada comienza a partir de la colaboración de las y los participantes de la investigación. El análisis es un proceso complejo y se realizó a partir del enfoque sociocrítico, agenciado por el encuentro entre la *teoría fundamentada* y el *análisis crítico del discurso*. En este orden de ideas, la presente investigación se presenta bajo el carácter de la investigación multiestratégica con un enfoque sociocrítico. El análisis consideró las estructuras y unidades del discurso: palabras, oraciones, párrafos y páginas. El discurso «es el término general que se refiere a un producto verbal-oral o escrito del acto comunicativo»<sup>4</sup>. La teoría fundamentada permitió el ordenamiento conceptual, categorización, análisis, codificación y la teorización de la información recolectada:

La teoría fundamentada se refiere a una teoría derivada de datos recopilados de manera sistemática y analizados por medio de un proceso de investigación. En este método, la recolección de datos, el análisis y la teoría que surgirá de ellos guardan una estrecha relación entre sí [...] debido a que las teorías fundamentadas se basan en los datos, es más posible que generen conocimientos, aumenten la comprensión y proporcionen una guía significativa para la acción<sup>5</sup>.

Este proceso se realizó de manera manual apoyado en el uso del software ATLAS.TI 6.2, un software especial utilizado en el procesamiento y análisis de datos en la investigación tipo cualitativa y cuya estructura está diseñada tomando como punto de referencia la teoría fundamentada en datos. A través de esta herramienta se facilita el procesamiento, la codificación, la categorización y el análisis de textos escritos, imágenes, audios y video-materiales. Este permite trabajar con unidades hermenéuticas, documentos primarios, citas, códigos («codes»), anotaciones («memos»), familias, y *networks* (redes).

4 Teun A. Van Dijk. *Ideología, un enfoque multidisciplinario* (Sevilla: Editorial Gedisa, S.A, 2006), 247.

5 Anselm Straus y Juliet Corbin, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada* (Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia, 2002), 13-14.

## Hallazgos y resultados

### Medios de comunicación: «cuerpos encadenados», «cuerpos calientes»

La mujer negra en la televisión tradicionalmente estaba o acostándose con el protagonista que era casado, que tenía su mujer y que tales entonces fue la concubina o era sirvienta o era la bruja del pueblo digamos la bruja del pueblo (Entrevista a docente universitario)<sup>6</sup>.

«En cuanto a la(s) identidad(es) de las mujeres negras, desde los remotos tiempos de la esclavitud y servidumbre hasta los actuales, ellas han sido representadas por otros y por otras»<sup>7</sup>; particularmente en los medios de comunicación las mujeres de ascendencia africana son concubinas<sup>8</sup>, brujas y sirvientas. Los cuerpos de las mujeres de afrodescendientes son circunscritos en el concubinato, la servidumbre, el embrujo y el desechabilismo. Este último se entiende como encuentro entre la representación social asociada al sexo y sexista sobre la mujer afro, y las relaciones y prácticas «de uso y consumo» que le acarrearán cargar con estas representaciones. Coincide con las mujeres afrodescendientes del Ecuador en el sentido en que

[...] hoy son pensadas y representadas más bien desde y para el placer/experimentación sexual de los demás, a la vez que «imaginadas», «aceptadas» y «reconocidas» desde lo exótico, reproduciendo, así, las representaciones racistas y sexistas del pasado. Esta visión «exotizante» sobre las mujeres negras se constituye, entonces, en una nueva forma de reducir las a objeto y de invisibilizarlas como sujetos sociales<sup>9</sup>.

Asimismo, hay una coincidencia entre algunas de estas representaciones sociales con los discursos

encontrados en algunos de los docentes que relacionan la alegría, la voluptuosidad del cuerpo y «la calentura» con las mujeres de ascendencia africana. Esto las hace más vulnerables a violencias sexuales, que pueden ir desde el tomarlas como «un juego de mi experiencia sexual», hasta condiciones violentas en la intimidad de múltiples dimensiones. Sería importante rastrear la «condición de las mujeres afros» en contextos de prostitución para profundizar en esta idea:

Los etiquetajes y representaciones actuales guardan relación con una matriz original, creada en la época colonial (las mujeres negras como seres hipersexuales, y por lo tanto objetos para el uso sexual), dichos estereotipos racistas y sexistas adquieren hoy en día formas plurales<sup>10</sup>.

En este mismo orden de ideas, se logra evidenciar que la representación social del «buen sexo» de los hombres de ascendencia africana, propagada por los medios de comunicación<sup>11,12</sup> y otras instituciones como la escuela, es decir, las ideas, prejuicios y estereotipos en relación con el sexo tanto de hombres y mujeres afrodescendientes relieves y sitúa en un lugar de desechable a estas personas. Es decir, hombres y mujeres afrodescendientes suponen ser «objetos» de «*experimentación y violencia sexual*» para personas de otras etnias o grupos humanos. Entonces, el encuentro y las relaciones entre estas personas muestran una tendencia a enfrentar el *filtro del prejuicio racial del sexo*:

Las mujeres negras en el imaginario europeo encarnaban el pecado, la liberalidad sexual, la conducta desviante, la pasión sin límites que deleitaba y atraía a los hombres blancos, quienes la hicieron objeto de placer y en muchas ocasiones las lanzaron a la prostitución<sup>13</sup>.

Como lo afirma uno de los docentes universitarios entrevistados:

Es un mito, aquí tuvimos, pues, nuestro amigo el futbolista Asprilla, ¿cierto? Pero estas imágenes a mi juicio

6 Fernando Estrada, entrevistado por el autor, Medellín, 17 de junio, 2012.

7 Doris Lamus Carnavate, *El color negro de la (sin) razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia* (Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2012), 43.

8 Por todas las atenciones, diligencias, conocimientos y encantos personales, muchas esclavizadas terminaron siendo las concubinas de sus amos, llegando incluso a rivalizar con las legítimas esposas de aquellos señores. Véase: Sergio Antonio Mosquera Mosquera, *Dan Melchor de Barona y Betancourt y la esclavización en el Chacó* (Quibdó-Chacó: Alto Vuelo Comunicaciones, 2004), 223.

9 Katty Magdalena Hernández Basante, «Entre discursos y metáforas: representaciones sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas» (Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2009), 56.

10 Hernández Basante, «Entre discursos», 118.

11 Juliana Uribe, «Cómo es tener sexo con... "El Tino" Asprilla». <http://www.soho.com.co/testimonio/articulo/como-tener-sexo-con-el-tino-asprilla/8125> (consultado el 27 de junio de 2014).

12 Gloria Franco, «El Tino, ¿ahora actor porno?». <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13163183> (consultado el 27 de junio de 2014).

13 Mosquera Mosquera, *Dan Melchor*, 100.

venden, son imágenes de venta de los prejuicios. Yo leo esto y me imagino lo que te decía ahora ¿cierto? Que una europea, una gringa blanca, mona si viene a América Latina o va al África, es decir tiene que acostarse con un negro porque digamos que eso pues es la sensación de la vida ¿cierto? Y creo que esa es una vaina terrible, porque primero pues eso es un estereotipo sin sentido, profundiza, digamos en la idea de que los negros son pa'l sexo y las negras son para el sexo ¿cierto?<sup>14</sup>.

Además, la representación social de hombres y mujeres afrodescendientes tiende, también, a la animalización. Es decir, los medios de comunicación difunden discursos e imágenes que vinculan el ser afrodescendiente con un animal, recurriendo generalmente a la relación «biologicista racialista» del color de la piel de las y los afrodescendientes y el color del animal:

En estos días yo le decía a una familiar que está en la casa, eh estábamos viendo esa novela de ese programa de Umaña, en donde carajos esta Umaña de Caracol, y vos ves que al policía, al negrito, hay uno negro y uno blanquito que trabajan en la comisaria. Al negrito le dicen goler y goler se le dice al gallinazo en la costa; entonces se asocia el negro el gallinazo al chamao porque es negro (Entrevista a directiva docente universitaria)<sup>15</sup>.

### Representaciones racializadas, violencia de sexo-género y medios de comunicación

*«La negra para limpiar, la mulata para la cama y la blanca para esposa» Refrán popular.*

Los medios de comunicación ejercen una influencia fuerte en la reproducción de estereotipos raciales y en la configuración de imaginarios y representaciones sociales:

Varias y diversas aproximaciones al tema de las representaciones de afrodescendientes u otros subalternos en la literatura, el cine y la televisión (Said, 1990; Hall, 1997, 2010; Barker, 2003; Van Dijk, 2003; Moreno, 2010) o en la conciencia colectiva de una nación (Freyre, 1977), permiten instalar un listado de estereotipos persistentes en el tiempo y transversales en el espacio<sup>16</sup>.

Para el caso de la mujer de ascendencia africana, hay una marcada exotización y erotización del cuerpo que impulsa violencias de sexo-género sobre ellas. Es decir, las imágenes y discursos que posicionan percepciones tales como «la amante», «buena para el sexo», «mujer caliente», «sirvientas», «fuerte», «el cuerpo caliente», «la generalización de los labios y nalgas prominentes», etc., se superpone a los discursos que vinculen las mujeres afrodescendientes con las ciencias, la política y la intelectualidad. Es más, se tergiversa su imagen, se le descarta como representación de la belleza y como sujeta política, histórica e intelectual, y, por consiguiente, se construye una desechabilización sobre ellas: «Este estereotipo persigue a las mujeres negras donde vayan, como trabajadoras del hogar suelen ser acosadas sexualmente y hasta violadas por los patrones, pero lo mismo pasa en otros espacios, independiente del estrato social o del nivel académico»<sup>17</sup>.

Los textos escolares, la literatura en particular, hacen parte de los dispositivos a través de los cuales viajan los discursos, imaginarios y prácticas sobre las mujeres de ascendencia africana. Las mujeres afrodescendientes son representadas en la literatura solo como «sirvientas». En el análisis literario no parece ser un tema de análisis y de cuestionamiento<sup>18</sup>. Son episodios que se pasan, se obvian, lo cual soporta la naturalización de lugares de representación para sujetos femeninos en la sociedad<sup>19</sup>. Esto corresponde a un entremezclamiento de la condición «racial o étnica y la condición del género» la cual afecta mayoritariamente a las mujeres:

O sea, en la literatura sí es vidente esa relación, entonces por ejemplo Carrasquilla en muchos de esos textos habla, por ejemplo, de la sirvienta negra en frutos de mi tierra, si no estoy mal, si no me acuerdo, habla de la sirvienta negra que tienen en la casa (Entrevista a directiva docente universitaria)<sup>20</sup>.

14 Jaime Alberto Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor, Medellín, 16 de agosto, 2012.

15 Beatriz Henao, entrevistada por el autor, Medellín, 16 de julio, 2012.

16 Lina María Vargas Álvarez, «Azúcar: Un relato de raza y nación en la televisión colombiana» (Tesis de maestría, Universidad Nacional, 2011), 49-50.

17 Betty Ruth Lozano Lerma, «Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer», *Revista de Estudios Latinoamericanos* 1, no. 49 (2010): 153.

18 Vargas Álvarez, «Azúcar», 49-50.

19 Lina del Mar Moreno Tovar, «La historia blanqueada: representaciones de los africanos y sus descendientes en Antioquia a través de la obra de Tomás Carrasquilla», *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 67-84.

20 Henao, entrevistada por el autor.

La mirada o la representación social en torno a las mujeres de ascendencia africana está permeada por la cosificación y la *desechabilización* de las relaciones que se pueden construir con ellas. Esto impone conductas de violencia de género-sexo en la cotidianidad, en la vida familiar, en la vida de pareja, en la vida laboral, escolar y en el ejercicio del ser ciudadanas, pues la representación social permea la conducta de los sujetos y puede llevar a impulsar mucha más violencia ante eventos como violaciones o en escenarios de prostitución en relación con mujeres de otras etnias. Desde otro punto de vista, el proceso de la *desechabilización* no es un asunto solo de mujeres, sino también de los hombres de ascendencia africana. Las representaciones sociales erotizadas y exotizadas de la sexualidad de los hombres de ascendencia africana van en la misma dirección de las mujeres; claro está que las violencias son más fuertes en las mujeres por las implicaciones históricas que representa el ser mujer en la humanidad y se radicalizan las exclusiones, la subalternización y la violencia sexual. El ser hombre afrodescendientes, según el imaginario y las representaciones sociales, está asociado «al tamaño de sus genitales», «el buen sexo», «el sexo salvaje», «alegre», «desprendido», «lujurioso», «fuerte», etc. La deshumanización es tal que no cabe lugar para pensar este sujeto como una persona que piensa y siente, y tampoco representa un ideal de belleza e intelectualidad. Por consiguiente, los vínculos sentimentales entre personas mestizas y personas afrodescendientes, generalmente, son vínculos desechables y productos del deseo de la persona mestiza «por vivir su experiencia sexual» con «un negro» o con una «negra». La conducta de la fantasía sexual está determinada por las representaciones sociales sexuales, erotizadas y exotizadas de la afrodescendencia: «Aquí en Colombia dicen que el pene del afro es grande, que no vive si no pensando en su exotividad. Es decir, es como el salvaje, es el salvaje erotizado que no vive, ni piensa» (Entrevista a docente universitario)<sup>21</sup>. En este sentido,

Las representaciones sociales son una preparación para la acción, no lo es solo en la medida en que guía el comportamiento, sino sobre todo en la medida en

que remodela y reconstituye los elementos del medio en el que el comportamiento debe tener lugar. Llega a dar un sentido al comportamiento, a integrarlo en una red de relaciones donde está ligado a su objeto. Al mismo tiempo proporciona las nociones, las teorías y el fondo de observaciones que hacen estables y eficaces estas relaciones<sup>22</sup>.

Los medios de comunicación, tales como la televisión, las revistas y la prensa, ejercen una fuerte influencia en la reproducción de estereotipos raciales. Para el caso de la mujer de ascendencia africana, hay una marcada exotización y erotización del cuerpo que impulsa violencias de género sobre ellas; ella puede ser la amante pero no la esposa, lista para la cama, buena para el sexo, etc., pero no cabe un lugar de mujer pensante, culta y que pueda ser la compañera en relaciones duraderas. Esto puede marcar las violencias sexuales, puesto que la representación social permea la conducta de los sujetos y puede llevar a impulsar mucha más violencia (es necesario indagar sobre mujeres afro víctimas de violaciones o en prostitución desde esta perspectiva). Entonces, superar esta condición implica transformar:

Los imaginarios sociales que nos (les) hacen objeto de uso y derecho de los hombres y que definen nuestros cuerpos solo en términos de una sexualidad cosificada como cuerpos para la sexualidad o para el trabajo doméstico, como objetos deshumanizados de observación para el turismo o como pretextos para la caridad. Se necesita una organización social que no jerarquice a los seres humanos por ninguna condición, ni social ni económica ni étnica ni sexual ni «racial». La única condición que se ha de tener en cuenta es la humana. Se precisa una organización social que flexibilice los roles de género, permitiéndoles a los hombres vivir su plenitud de seres humanos y a las mujeres tener autonomía sobre sus cuerpos y sus vidas<sup>23</sup>.

### La mujer afrodescendiente: mujer de luchas multidimensionales

«La historia de las mujeres negras en Colombia está inscrita en un contexto simultáneo de

22 Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público* (Buenos Aires: Editorial Huemul S.A, 1979), 32.

23 Betty Ruth Lozano y Bibiana Peñaranda, «Memoria y reparación ¿y de ser mujeres negras que? », en *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, ed. Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos (Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007), 722.

21 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

poder patriarcal, dominación colonial, violencia y fragmentación»<sup>24</sup>. La recreación del modelo y sistema de dominación colonial patriarcal en las comunidades de ascendencia africana y en la sociedad en general ubica a las mujeres afrodescendientes en múltiples cuadros de dominación. Este escenario las postra en los peldaños más bajos de la pirámide social, puesto que las enfrenta a lógicas multidimensionales como la discriminación, la estereotipación, la cosificación y la racialización del cuerpo: el ser mujer, ser mujer afrodescendiente, estar en condición de precariedad económica y en algunos casos se suma el hecho de ser víctima del desplazamiento forzado ocasionado por el conflicto sociopolítico. Además, estas se enfrentan contra las paredes y hormas del feminismo racializado, las que las reivindicaciones étnico-raciales no tienen lugar. «Todavía se ve mucha discriminación en el interior (sic) de los procesos de mujeres mestizas»<sup>25</sup>, lo que hace que la lucha de la mujer negra o afrodescendiente se agencie desde múltiples dimensiones: internas (el desarrollo de agendas organizativas y políticas propias y autónomas desde su condición de mujer, desmotar el afropatriarcado y la castación femenino-creativa<sup>26</sup>, instituir la lucha por la emancipación y la superación de la ausencia o transversalización en los procesos étnicos internos del movimiento afrocolombiano) y externas (visibilizar la lucha contra el racismo en el seno de las organizaciones de mujeres).

Es necesario poner en evidencia que el racismo y el sexismo constituyen realidades que no les permiten llevar una vida digna a las mujeres negras. Aquí no se trata de ser «negras» dentro del movimiento negro ni de ser «mujeres» dentro del movimiento feminista: se trata de ser «mujeres negras»<sup>27</sup>.

24 Doris Lamus Carnavate, *El color negro de la (sin) razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia* (Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2012), 42.

25 Lamus Carnavate, *El color negro*, 95.

26 En la opinión del autor, el patriarcado y la dominación del hombre hacia la mujer agencia múltiples actitudes y comportamientos en lo político, social, cultural y económico, los cuales están atravesados por hacer o declarar de manera imaginada a la mujer como poco creativa e ingeniosa. Se le desplaza de la intelectualidad y se le «incapacita» para crear e imaginar sobre todo en el contexto de lo público, la esfera en disputa.

27 Lozano y Peñaranda, «Memoria», 719.

Según lo manifiestan los participantes,

Una mujer afrodescendiente es una mujer que le toca enfrentarse doble y triplemente para ser reconocida. Tiene que ganarse el doble y el triple; y tiene que por otra parte defenderse por aquel estigma de que una mujer afro es sexualidad, es baile, es todo eso. Entonces, creo que con las mujeres afros hay que hacer un trabajo muy fuerte de recuperación de la palabra en lo público (Entrevista a docente universitario)<sup>28</sup>.

En el contexto estadounidense, feministas afroamericanas plantean que no se puede concebir una única forma de opresión de género, puesto que las mujeres negras esclavizadas no fueron constituidas como «mujeres», del mismo modo que las mujeres blancas (Haraway, 1995, en Cogollo, Flórez y Ñañez, 2004, p. 199). De acuerdo con sus argumentos, las mujeres negras no se integraban al sistema de parentesco a través del matrimonio (como sí lo hacían las blancas) y, por tanto no eran «sujeto» propiedad del patriarca (como si lo eran sus esposas blancas); su posición era más bien la de «objeto» de la familia del patriarca. En ese caso, la esposa blanca, aún siendo mujer como la negra, era ama, no solo de la casa sino también de la gente negra esclavizada. En este sentido, las denuncias contra el patriarcado no pueden obviar la esclavitud como una institución colonial que convertía, tanto a hombres como mujeres, en propiedad enajenable de la familia y que superponía otra forma de opresión distinta a la patriarcal<sup>29</sup>.

En este sentido,

[...] una mujer afro es una mujer que tiene que resolver su condición de mujer, su exclusión de mujer, su exclusión de afro y que al mismo tiempo tiene que resolver dentro del mundo de las comunidades afros también [...] no ha tenido un reconocimiento como mujer en lo público y que tiene que ganarse el lugar en lo público (Entrevista a docente universitario)<sup>30</sup>.

Entonces, el costo de las mujeres de ascendencia africana cuando se pelea en el escenario de lo público es doble: en el caso de Piedad Córdoba, ser afrocolombiana y su condición de mujer la enfrenta en el escenario de la política y del debate social. Es la confabulación entre la condición del sexo-género, lo racial y la etnicidad para configurar una violencia radical; un odio impredecible:

28 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

29 Julia Cogollo; Juliana Flórez-Flórez y Angélica Ñañez, «El patriarcado imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña», en *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, ed. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Popayán: Universidad del Cauca, 2004), 199.

30 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.



Un personaje como Piedad Córdoba, su estigmatización no es porque es mujer y porque es negra y porque todo lo que ella hace sabemos que la censuran no es porque es inepta. No, porque es negra. Una negra con todos los adjetivos calificativos groseros insultantes que se le pueden ocurrir a todo el mundo. He visto cómo la insultan en los aeropuertos, ¿cierto? Es una cosa terrible y los adjetivos son cargados de mujer y negra (Entrevista a docente universitario)<sup>31</sup>.

«Las representaciones sociales en el marco de las relaciones de poder mistifican, legitiman y naturalizan formas de acceso al poder, exclusión, prácticas de marginalización»<sup>32</sup>. Superar la condición de exclusión, racialización y dominación de la mujer afrodescendiente implica, parafraseando a Lozano Lerma, definir por ellas mismas su objetividad y subjetividad. Necesitan reinterpretarlo todo<sup>33</sup>. En este mismo sentido,

Para que las mujeres negras podamos ser reparadas, compensadas, restauradas; para que la justicia sea una realidad que transforme nuestra vida de mujeres negras debemos apropiarnos de nuestros cuerpos, pues el cuerpo es nuestro territorio, el ámbito de nuestras vidas y de nuestro mundo. Las mujeres negras también debemos acceder a la propiedad de nuestros bienes materiales y simbólicos. Debemos acceder a los escenarios políticos públicos donde se definen el presente y futuro de los pueblos<sup>34</sup>.

Las representaciones sociales sobre las mujeres afrodescendiente, el cuadro de dominación, plantea grandes desafíos, puesto que las estigmatizaciones y estereotipos hacen de ella «objetos de aventura cultural». Esto se infiere cuando se manifiesta: «si a mí me ponen una mujer blanca o criolla y una negra, y dice a quién quiere conocer más yo escogería a la negra, pero más como por el acercamiento cultural, más como para conocer más» (Entrevista a docente universitario)<sup>35</sup>. De este modo, se evidencia una convergencia entre la mujer como «aventura cultural»<sup>36</sup> y una valoración

con necesidad de ser explicada, pues es importante eludir a toda costa la culpa del prejuicio. Los vínculos afectivos con mujeres afrodescendientes supone para algunos hombres mestizos la superación del estereotipo y la discriminación: «En realidad yo las valoro en igual nivel de belleza, me parece pues que no tengo ningún prejuicio en ese sentido. He tenido novias afrodescendientes» (Entrevista a docente universitario)<sup>37</sup>. En la misma vía, existen las estigmatizaciones y estereotipos racializados que enclaustran su condición mujer: «Donde haya una mujer negra está la alegría, está el sabor, está el baile, está la tradición, está el folclor, está toda la poesía que es de hecho ser mujer negra» (Entrevista a docente universitaria)<sup>38</sup>. En contraposición, se plantea la idea rupturista que desvincula el fenotipo con la inteligencia y la alegría, por ejemplo:

Lo he visto en casos de estudiantes nuestros que son las mujeres las que salen a trabajar y es el hombre el que, a ver la plata a ver vaya venda chuzos o venda mazorcas allá y trabaje toda la noche venga estudiar aquí a la universidad y a ver mi plata si la inteligencia no es fenotípica la alegría yo creo que tampoco» (Entrevista a docente universitaria)<sup>39</sup>.

Esto evidencia, como ya lo había señalado la intelectual afrocolombiana Mara Viveros, la necesidad de analizar «las representaciones sociales sobre las mujeres afrodescendientes, resistencias masculinas al cambio, la dominación masculina»<sup>40</sup>, los roles de género en familias afrocolombianas, el ascenso social, la participación en política, etc. El reconocimiento de las diferencias plantea grandes tensiones. Por un lado, la afirmación se comporta como ausente en las discusiones humanas, por ejemplo los derechos de las mujeres. Entonces, se recurre a diferentes planteamientos para indicar que son «prácticas culturales» y esa es la norma de la comunidad. Sin embargo, de otra parte, se

31 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

32 Caroline Howarth, «A social representation is not a quiet thing: exploring the critical potential of social representations theory», *British Journal of Social Psychology* 45, no. 1 (2006): 65-86.

33 Lozano Lerma, «Mujeres negras», 148.

34 Lozano y Peñaranda, «Memoria», 722.

35 Neil Palacio, entrevistada por el autor, Medellín, 15 de agosto, 2012.

36 En este contexto, la aventura cultural consiste en el deseo sexual deshumanizante, estereotipado, racializado, violento, colonial y cosificante del hombre o mujer mestiza hacia una persona de ascendencia africana. Es un encuentro sexual habitado solo por la violencia lujuriosa, sometimiento, explotación y clandestinización,

y no implica compromiso, afecto, valoración, conocimiento público, matrimonio, construir familia y menos amor o enamoramiento. Es simple y llanamente «vivir la experiencia para comprobar los estereotipos y poder contar cómo actúa su objeto sexual».

37 Palacio, entrevistada por el autor.

38 Gloria Zapata Marín, entrevistada por el autor, Medellín, 25 de julio, 2012.

39 Henao, entrevistada por el autor.

40 Mara Viveros Vigoya. «Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos reientes», *La manzana de la discordia* 2, no. 4 (2007): 25-36.

manifiesta la tensión por el grado en el que estructuras patriarcales han permeado la cultura de estas comunidades y pueblos. Es interesante señalar que las comunidades no se encuentran aisladas del paradigma occidental y sus formas de operar, y lo reproducen como las culturas mestizas, indígenas, gitanas, etc. Este concierto de dominación hace de las mujeres afrodescendientes personas muy activas en el escenario privado, pero marcadamente ausentes en lo público. En el contexto de la formación de maestros y maestras, se encuentra que las estudiantes afrocolombianas despliegan:

Tres experiencias distintas: unas de mucha expresión, quienes han estado en la postura de resistencia con mucha expresión y que están en la postura como de acomodación, muy silenciosas, además con un tono de voz muy bajito. Hay que preguntarles todo el tiempo y que digamos muestre esto que hemos dicho de cómo las mujeres afros que no logran una postura de resistencia tienen un papel visible muy escondido o un lugar muy escondido, visiblemente escondido, diría yo (Entrevista a docente universitario)<sup>41</sup>.

Tal postración y lugar de dominación guarda una estrecha relación con el sistema social, político, económico, cultural y estético de la belleza, pues las mujeres afrodescendientes «no cumplen los cánones de la beldad». Este concierto de dominación desestabiliza la construcción identitaria y le inscribe en un *universo de desencanto* consigo misma. En este orden de ideas, las mujeres recurren a múltiples estrategias para «lograr un lugar» en el marco de la belleza occidental, la cual establece cánones universales y el ideal del ser mujer: la configuración del destierro de sí. Este desplazamiento configura formas de atentar contra la naturaleza de su humanidad y africanidad: la instalación de extensiones en el cabello, el alisado del cabello, hasta el aclarar la piel con productos estéticos constituye una búsqueda que expresa la condición de dominada y le ridiculiza por el efecto racista del patriarcado: «Me parece que se ven tan feas las nenas negras, afro, con pelo prestado como decimos. Tenga su pelo natural, su afro»<sup>42</sup>. Las representaciones sociales sobre las mujeres y hombres afrodescendientes recorren un camino

lingüístico de reconocimiento camaleónico, el cual se presenta bajo el congraciamiento, marcos de representación positiva de la afrodescendencia. Sin embargo, la plataforma del reconocimiento se hace desde la perspectiva del «ostentoso de la superioridad», un sistema de condicionamiento del saber y la política para reproducir un estatus político, social, económico y cultural de inferioridad en relación con la afrodescendencia. Tal condicionamiento instala su impronta epistémica y sociopolítica sobre el ser mujer y hombre de ascendencia africana: «Las representaciones son impulsadas por un poder ideológico con el propósito de justificar el status quo y de esta manera mantener sistemas de inequidad y exclusión»<sup>43</sup>.

En este mismo orden de ideas, se logra develar un imaginario que además de la superioridad de la «mujer paisa» supone un congraciamiento con el pueblo chocoano en los imaginarios de los docentes. Así, las mujeres paisas se describen como trabajadoras y guerreras, y se advierte «un gran parecido de las mujeres chocoanas con las primeras»<sup>44</sup>. La condición del parecido ubica en un lugar de jerarquía a las mujeres «paisas». Es de anotar que tal concepción y percepción evidencia un rasgo racializador; puesto que cuando se presenta la idea de las mujeres «paisas» con las características antes mencionadas se hace referencia a una subregión, «la parte sur», y se funda duda, desconocimiento y silencio frente a lugares como Turbo y que, coincidentalmente, son poblaciones antioqueñas, mayoritariamente de ascendencia africana. Esto nos permite evidenciar la piel de la concepción de «lo paisa», «la cultura paisa», «la raza paisa» o antioqueña. Esta ideología tiene un condicionamiento de pigmentación, que además es geografizada. «La pujanza, la verraquera» tiene piel y tiene geografía, tiene un *punto cero* y una marcación «blancura»:

Las mujeres afros no serían así, pues, por ejemplo, precisamente, ni se quedarían calladitas, ni estarían, no, serían lo mismo que nosotros, vuelvo y insisto, es una mujer como nosotras muy guerrera, es muy, bueno uno agarra lo que tenga que agarrar, el trabajo que tenga que

41 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

42 Grupo focal de discusión futuros maestros afrodescendientes, entrevistado por el autor, Medellín, 10 de agosto, 2012.

43 Voriklein y Howarth en Birgitta Höijer, «Social representations theory, a new theory for media research», *Nordicom review* 32, no. 2 (2011): 7.

44 Henao, entrevistada por el autor.

agarrar para hacer y lo hace bien, y se dedica. Lo que sea que tenga uno que hacer lo hace y eso lo pienso igual para la gente afro del Chocó, que son los que conozco, y paisas de cualquier parte de acá de Antioquia, por lo menos del sur, no sé, que pasará en Turbo específicamente (Entrevista a directiva docente universitaria)<sup>45</sup>.

Empero, en relación con las construcciones sociales, culturales, políticas y económicas de las comunidades de ascendencia africana las mujeres ocupan un lugar de tejedoras: «La mujer afroamericana ha sido una activa protagonista de la historia de la libertad y construcción económica, cultural, social, y política de las sociedades surgidas en los países americanos»<sup>46</sup>.

De acuerdo con el discurso del profesorado, por ejemplo,

[...] en principio quienes tienen más fuerza pública son los hombres, pero quienes más tejen comunitariamente son las mujeres [...] Y digamos en ese planteamiento ha habido una serie de reflexiones al interior y ha habido una serie de movimientos para que efectivamente pueda hacer visible lo que hacen las mujeres afros y su liderazgo en su trabajo comunitario y étnico (Entrevista a docente universitario)<sup>47</sup>.

Del mismo modo, en los escenarios familiares esta aparece como una agente que ejerce múltiples roles como el de madre y padre al mismo tiempo; además de vivir la condición de violencia de género por sus parejas,

[...] es como ser mamá y papá al mismo tiempo; esa es una característica que marca mucho [...] por ejemplo, tradiciones de uno a «minear»<sup>48</sup>, y después llegan a la casa a hacer los oficios, a atender al marido, a atender a los hijos; es como ser más que mujer, no sé. No sé si ofendo con esta frase que lancé pero sí, es como ser papá y mamá al mismo tiempo (Grupo focal de discusión futuros maestros afrodescendientes)<sup>49</sup>.

Es el encuentro entre la condición de

[...] tejedora y luchadoras sociales y la condición de dominación impuesta por el sistema de explotación y dominación patriarcal. De igual manera, hay una

relación entre los procesos formativos de las mujeres y su emergencia activa en los escenarios públicos y tomar posición política como mujer. [...] La mujer afroamericana constituye un símbolo vivo de libertad e independencia, su compromiso es decisivo para el logro de la victoria en las luchas cívicas, sindicales, barriales y campesinas<sup>50</sup>.

Desde otro punto de vista, la dominación no se resuelve solo con el hecho de obtener un título universitario, la escolarización abre un campo de posibilidad para el acceso y manejo al conocimiento y la información que le permiten adentrarse a otros universos y otras relaciones entre hombres y mujeres que la mueven y la sitúan o no como el centro de su ser y potencian la construcción de su lugar en el universo. Esta elaboración de sí promueve la contestación al afropatriarcalismo y su deconstrucción. En este sentido, es necesario que las generaciones jóvenes de mujeres afrodescendientes que «empiecen a explorar los temas feministas puedan hacerlo sin miedo a un tratamiento hostil por parte de su propia comunidad»<sup>51</sup>.

Además, el encuentro con escenarios exógenos de la cultura afrodescendiente permite desbordar prácticas de dominación sobre las mujeres y superponer contestación a estas. Asimismo, tal contestación impone el rompimiento de vínculos identitarios, pues las mujeres que experimentan otros discursos y contextos tienden a superponer la exclusión de género y sexo sobre el sistema imperante del racismo. En este sentido, las relaciones, apuestas y prácticas sociales obedecen a este lugar de enunciación en el que lo étnico o racial ocupan un lugar terciario. Según lo advertían los participantes:

Es el caso de una directiva docente (afrocolombiana) de una institución y dice, no, aquí hemos trabajado más el género pero lo afro no; pues nosotros no. Pero cuando uno empieza a entrevistar y a volver la historia, ella dice yo cuando he podido emerger ha sido aquí porque cuando he vuelto al Chocó, ya lo que yo soy como me formé, como maestras, yo no comparto muchas de las visiones, de los valores, de las tradiciones, me gustan algunas pero si a mí me ponen a defender o a identificarme me identifico en mi lucha como mujer más que en mi lucha como afro (Entrevista a docente universitario)<sup>52</sup>.

45 Henao, entrevistada por el autor.

46 Juan de Dios Mosquera Mosquera, *La población afrocolombiana. Realidad, derechos y organización* (Bogotá D.C.: Sigma Editores Ltda, 2007), 171-172.

47 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

48 La acción de laborar en minas de oro en el Pacífico colombiano.

49 Grupo focal de discusión futuros maestros afrodescendientes, entrevistado por el autor.

50 Mosquera Mosquera, *La población afrocolombiana*, 171.

51 Hooks en Viveros Vigoya, «Teorías feministas», 27-28.

52 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

## ¿Sirvientas? ¿Brujas? Educadoras y cuidadoras despreciadas: mujeres afrodescendientes, poder de dominación y el servicio del hogar lejano

Las mujeres negras se ocupan principalmente como trabajadoras del hogar y vendedoras ambulantes, ambos oficios de baja remuneración y sin seguridad social de ninguna clase. Una de las razones de su dedicación al trabajo informal es porque este tipo de trabajo requiere de una inversión mínima de capital, tienen acceso a materia prima como fruta y pescado y se constituye en su única oportunidad, cuando todas las del sector formal están cerradas<sup>53</sup>.

Desde la era de la gran tragedia humana, la colonización y la esclavización, «la presencia de la gente en la casa grande fue constante y abundante, aunque existía la tendencia a ignorarlos, haciéndolos pasar por inadvertidos e invisibles [...] ninguna actividad se ejecutaba sin el concurso de esta gente»<sup>54</sup>. En este contexto histórico y en la modernidad, las mujeres de ascendencia africana han sido históricamente inscritas en el universo del servicio del hogar: «La construcción de estas representaciones ha sido y sigue siendo un mecanismo de exclusión y de construcción de las desigualdades sociales»<sup>55</sup>. La inserción de las personas afrodescendientes en condición de desplazamiento forzado o no en la vida laboral y social en la ciudad, por ejemplo, inicia con el vínculo laboral de las mujeres afrodescendientes en el mundo de las actividades del hogar. Según manifiestan los docentes, estas mujeres «llegan en peor condiciones que las empleadas domésticas mestizas» (Entrevista a docente universitario)<sup>56</sup>. De igual manera, esta condición desventajosa advierte otras formas de maltrato y de subvaloración de su labor, además de la reproducción de estigmas que las cartografía como ladronas: «entonces en cualquier momento se pierde cualquier cosa entonces es la negra que se robó eso, ¿cierto?» (Entrevista a docente universitario)<sup>57</sup>. Empero, emergen otros discursos y concepciones que le inscriben en una condición de educadoras y de cuidadoras desconocidas.

En este sentido, hacer referencia a la mujer afrodescendientes en el marco de las labores del hogar permite develar múltiples estereotipos, estigmas, prácticas y relaciones racializadas complejas, puesto que a la sujeta racializada le delegan roles esenciales y de gran influjo en el desarrollo del ser persona de sujetos en el marco de relaciones verticales y racistas. Tal planteamiento permite relieves *roles despreciados y desconocidos históricamente* que han ejercido ellas a través de la historia como cuidadoras, administradoras y educadoras, pues,

[...] cuantas personas delegaron en estas personas la educación de sus hijos y de pronto a veces ni se les reconoce ese hecho de la dedicación a la crianza de sus propios hijos. Si eran tan discriminadas como no eran discriminadas para hacer labores tan íntimas, tan esenciales en la vida de un ser humano (entrevista a docente universitaria)<sup>58</sup>.

En la historia de la colonia en el Chocó, departamento de Colombia en la actualidad, «las mujeres negras llegaban a convertirse hasta en madres adoptivas que durante la vida se la pasaban cuidando a los hijos del amo, otras llevaban la administración de las viviendas, etc.»<sup>59</sup>. Por consiguiente, evidenciar las funciones realizadas por las mujeres afrodescendientes en el ejercicio de sus labores como trabajadoras del hogar conlleva a situar un marco amplio y complejo de contribución social, económica, política y cultural desde los rincones y el interno del servicio doméstico a la consolidación de familias y, por tanto, sociedades. Se desconocen los alcances de tales construcciones y su impacto en la consolidación de ciudades como Medellín y Cali, particularmente. Sin embargo, «hay que fortalecer en los procesos educativos para los afrodescendientes porque muchos de ellos, por ejemplo las mujeres, son empleadas domésticas» (Entrevista a docente universitario)<sup>60</sup>. Desde otro punto de vista, las personas de ascendencia africana son percibidas como las «culpables» de la ubicación laboral en la ciudad; se desconoce que la vinculación como «empleadas» del hogar no es solo un asunto de

53 Lozano Lerma, «Mujeres negras», 151.

54 Mosquera Mosquera, *Dan Melchor*, 222.

55 Hernández Basante, «Entre discursos», 117.

56 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

57 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

58 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

59 Mosquera Mosquera, *Dan Melchor*, 223.

60 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

formación técnica, tecnológica o profesional sino que está permeado por el racismo y la discriminación racial que sitúa a la mujer afrocolombiana en los empleos de baja estofa. Entonces, se asume que a través de procesos de formación para las personas de ascendencia africana estos pueden superar la condición de «empleadas del servicio doméstico» para el caso de las mujeres. Asimismo, el planteamiento al inicio del párrafo desconoce las relaciones de poder y el racismo histórico que ha originado ciertas prácticas y relaciones sociales que ubican en una pirámide pigmentocrática tales lugares para personas y pueblos de ascendencia africana. Por consiguiente, se evidencia un desconocimiento y encubrimiento del orden del poder económico, político, social y cultural establecido, y sus repercusiones en la empleabilidad y las posibilidades de acceder al mercado laboral para personas de ascendencia africana. También, se obvian las grandes discusiones en torno a las condiciones y los derechos laborales, además del reconocimiento tardío de la legalidad de esta labor.

### ¿Cómo hace un hombre negro homosexual?

Un hombre, jajaja, bueno [...] Estas preguntas están tan difíciles, un hombre, jajaja, lo primero que se me vino a la cabeza es [...] no lo voy a decir (Entrevista a directiva docente)<sup>61</sup>.

El hombre afrodescendiente ha sido cartografiado por múltiples estereotipos, imaginarios y concepciones en relación con su masculinidad. Las representaciones sociales en torno a este como «el gran macho» se expresan con gran acento, aun entre los propios hombres y mujeres de ascendencia africana de Colombia:

Indudablemente, sostener esta manera de ser hombre implica una alta cuota de malestar y la imposibilidad de abrir espacio para otras subjetividades masculinas que aspiran a ser algo más que el «macho inútil» y tener posibilidades de ser hermanos, amigos, padres y especialmente compañeros de las mujeres de su entorno<sup>62</sup>.

Asimismo, la masculinidad del hombre afrodescendientes contiene un medidor ideal georracial

por contraposición: la masculinidad del hombre mestizo colombiano, frente a los hombres afrodescendiente del departamento del Chocó. También, según lo manifiestan futuros maestros,

[...] hay gente que generaliza, que el hombre blanco es más delicado, y es más romántico que el hombre negro, y yo no te podría decir eso con esa certeza; porque yo conozco hombres negros muy románticos, muy delicados y conozco hombres blancos muy pegadores también y maltratadores (Grupo focal de discusión de futuros maestros afrodescendientes)<sup>63</sup>.

Vivimos la urgencia de pensar y asumir una alternativa desde nuestro ser de hombres y mujeres negras, donde se plantee y se asuma la perspectiva de género, ya que ninguna de las posiciones políticas del movimiento negro colombiano mencionadas la han asumido, por lo que las mujeres negras continuamos siendo invisibles dentro de la población negra general. Las organizaciones de comunidades negras no reconocen la situación subordinada de la mujer dentro de la cultura negra misma ni dentro de la sociedad en general<sup>64</sup>.

Igualmente, «el gran macho» se concibe como un proceso de construcción de la masculinidad que hunde sus raíces en la crianza y en las distribuciones de las actividades del hogar. Es decir, las familias juegan un rol fundamental en la construcción de la masculinidad del hombre afrodescendiente. Se configura una especie de limbo social, cultural, político y económico para las mujeres afrodescendientes; este ideario sobre la masculinidad generalmente se materializa en violencia contra ellas, puesto que las relaciones familiares están marcadas por el sistema patriarcal incluso en las propias comunidades. Es más, las acciones de exigibilidad de los derechos de las mujeres no hacen parte de las agendas sociales y políticas de ellas, pues la crianza y apuestas sociales no instruyen en tal vía. En este sentido se manifiesta:

Pues, de pronto desde pequeños siempre se crían así. Pero, por lo general, las nenas tienen que cuando terminan de comer, ir a lavar los platos. Vaya al río, vaya a la quebrada a lavar los platos. Son las que cocinan, las que barren, las que trapecan. En cambio aquí (haciendo referencia a Antioquia) yo soy el que cocina en mi casa, el que barre, en mi casa apenas somos dos, mi mamá y yo; mi mamá se va a trabajar a la escuela y yo me vengo para la universidad. Y yo soy el que

61 Zapata Marín, entrevistada por el autor.

62 Cogollo; Flórez-Flórez y Ñañez, «El patriarca imposible», 205.

63 Grupo focal de discusión futuros maestros afrodescendientes, entrevistado por el autor.

64 Lozano y Peñaranda, «Memoria», 717-718.

barro, el que trapeo. Yo he visto que allá les pegan mucho a las novias, a las amigas, a la esposa, y es muy normal. En cambio aquí les pegan o alguna cosa y se forma un bonche, un problema pues y hasta demanda; en cambio allá, le pegó y todo quedó como que ahí (Grupo focal de discusión de futuros maestros afrodescendientes)<sup>65</sup>.

Es fundamental profundizar en las construcciones internas de las comunidades y los procesos organizativos que vinculen las categorías sexo, género y culturas afrodescendientes, y las prácticas de subordinación y dominación patriarcal:

Cuando se habla de la situación subordinada de la mujer se mencionan situaciones externas a las comunidades como la discriminación en el empleo, en el acceso a servicios de salud, educación y participación política. No hay ninguna alusión a la subordinación de género al interior de las propias comunidades<sup>66</sup>.

De este mismo modo, se encuentra que las representaciones sociales de los hombres afrodescendientes en relación con su propia masculinidad guardan un hilo «marcante georracial», el cual consiste en formas de transformación positiva de las conductas y el comportamiento desde sus masculinidades. El «aquí» circunscribe al sujeto en una posición de lugar que marca el ser hombre afrodescendiente en una geografía. Esto nos permite plantear que el ser afrodescendiente, a partir de masculinidades alternativas a las conservadoras radicales y verticales, encuentra un vínculo con un lugar geográfico, en este caso Antioquia. Asimismo, el departamento del Chocó supone un marco de relaciones patriarcales y relaciones de poder verticales entre hombres y mujeres afrodescendientes. El machismo tiene un lugar y tiene una etnicidad: «A mí me parece que somos más machistas los negros. Pero como diferenciando los negros del Chocó, más machistas que los de aquí, me parece» (Grupo focal de discusión de futuros maestros afrodescendientes)<sup>67</sup>.

Desde otro punto de vista, el lugar de «gran macho» representa además una forma de racialización, subalternización y exclusión desde las

posibilidades de elección sexual y construir su «hombría». En este sentido, tal lugar, cuando se confronta con la diversidad del ser hombre, asumir la masculinidad o mujer afrodescendiente gay, lesbiana, transgenerista, bisexual, intersexual, etc., es escandaloso. Además, deben constantemente probar desde el visor estereotipado su condición de «macho viril», una forma de violencia hasta el momento poco visibilizada en contextos de la exclusión contra las mujeres y de género. Las construcciones históricas sobre el cuerpo y la sexualidad de las y los afrodescendientes fortalecen prácticas de racismo y de xenofobia, en tal magnitud que mujeres y hombres afros gay no se visibilizan «ni en la pornografía». La gran fortaleza de la exclusión inicia por una homofobia y racismo endógeno naturalizado; es decir, existe una barrera que estos sujetos deben vencer: el reconocimiento de sus propios congéneres. Luego, encontrar la posibilidad en un escenario social mucho más amplio en donde no solo vive la exclusión por ser afrodescendiente, sino que se acopian otras formas de homofobia y racismo contra el ser gay, lesbiana, homosexual, travesti, intersexual, y forman una gran fortaleza de racialización:

Una pareja de negros gay o de negras o de trans que sean negros, negras, ¿cierto? No es visible, o sea no es aceptable, ni siquiera en el mundo de la pornografía. Si uno lee pornografía o si uno ve películas pornográficas, es muy curioso pero este es el tipo de cosas que uno no ve. Claro, obvio, (parejas) homosexuales pero lesbianas, pero entre hombres no; o sea en porno no hay parejas de hombres homosexuales, no he visto y negros o negras, no he visto (Entrevista a docente universitario)<sup>68</sup>.

Las representaciones sociales en relación con los hombres de ascendencia africana, el machote viril, han llegado a la naturalidad y al sentido común de las mismas personas afrodescendientes. La idea de «un afrodescendiente gay» es escandalosa e inesperada tanto en comunidades mestizas como en las afrodescendientes. Es más, las expresiones de afecto entre personas afrodescendientes del mismo sexo es inconcebible. Las prácticas y relaciones homofóbicas hacia las personas homosexuales afrodescendientes tiene un

65 Grupo focal de discusión futuros maestros afrodescendientes, entrevistado por el autor.

66 Lozano Lerma, «Mujeres negras», 45.

67 Grupo focal de discusión futuros maestros afrodescendientes, entrevistado por el autor.

68 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

gran resorte en el seno de sus propias culturas, pues estas no se escapan a los marcos conservadores, racistas, homofóbicos, sexistas y del sistema patriarcal: «Pa' qué te voy a decir que me parece espectacular. No me gusta y no me gusta, no porque sean negros si no porque [...] Es decir, yo no soy homofóbica [...] pero como que no dos hombres besándose, no (Docente universitaria afrocolombiana)<sup>69</sup>.

En este sentido, el hecho de ser afrodescendiente y estar vinculado a comunidades LGBTI agudiza la discriminación racial y la violencia contra posiciones de elección sexual alternativas. El ser «el gran machote» configura la radicalidad de la despreciabilidad del hombre afrodescendiente homosexual, transgenerista, intersexual, etc. Estas formas alternativas de decidir la sexualidad y la posibilidad de «nuevas masculinidades» como lo manifiestan los docentes: «así no sea gay o no se esté en ese tránsito, no; sino que cualquier expresión de sensibilidad, de afecto, ¿cierto? Es visto en el negro como gay y es más despreciable que un blanco marica» (Entrevista a docente universitario)<sup>70</sup>. «El gran machote» representa una ruptura de los vínculos afectuosos entre las personas afrodescendientes en un marco de tensión interna y externa. Las tensiones que experimentan los sujetos afrodescendientes en sus comunidades y las construcciones conservadoras macrosociales, macroculturales y políticas de la sociedad colombiana dificultan caminos de transformación sustantiva de la construcción de subjetividad masculina de los afrodescendientes. De igual modo, aplazan las expresiones políticas feministas, las relaciones igualitarias y equitativas entre hombres y mujeres en las organizaciones, movimientos sociales y comunidades afrodescendientes, pues «la ganancia de espacios de poder y autonomía, debe estar acompañada por cambios en la subjetividad masculina»<sup>71</sup>:

Bell Hooks enfatiza la necesidad de luchar contra el dominio sexista que los varones negros ejercen sobre las mujeres negras en la familia y fuera de ella, y que en algunas ocasiones parece perder importancia en los escritos de las mujeres negras. Ve la necesidad de que el movimiento negro redefina de un modo no sexista y revolucionario los términos de su liberación<sup>72</sup>.

Sin embargo, la construcción social de «el machote afrodescendiente» se contrapone con la idea de una macrocultura machista y patriarcal del país. Es decir, el machismo como construcción social, política, económica y cultural no obedece a la condición racial o étnica. En la sociedad colombiana, según lo manifiestan algunas docentes, «los hombres son machistas. O sea que todos los hombres, independiente de su condición de raza. El problema no es el hombre, es la condición masculina dentro de la sociedad que son machistas independientemente de que sean negros o blancos» (Entrevista a docente universitaria)<sup>73</sup>. Este planteamiento nos permite exponer la concepción de las tecnologías del machismo, las cuales agencian múltiples dimensiones y dispositivos para relieves y ocultar el sistema patriarcal. El sistema patriarcal modela en las condiciones sociales, raciales, étnicas, sexuales, etc., a partir de un orden social, económico, político y cultural establecido, articulado y dinámico. En este mismo orden de ideas, a diferencia del proceso de inscripción de las mujeres en los escenarios públicos:

[...] la valoración de los hombres en su experiencia es distinta, tanto por alguna razón han tenido más posibilidad de presencia en lo público, y esa presencia en lo público curiosamente se ha hecho a través más de lo que, digámoslo así, vende en una ciudad como Medellín, la música, el flow; entonces, claro, ahora tenemos a Chocquibtown, muy bueno (Entrevista a docente universitario)<sup>74</sup>.

Este planteamiento ratifica lugares de dominación sobre las mujeres afrodescendientes y la instalación del sistema patriarcal en los hombres, que siguen órdenes sociales y estructuras de la racialización, puesto que las posibilidades de acceder a la cultura de lo público se reducen al folclor. El sistema de dominación racial se manifiesta en la

69 Ángela Emilia Mena Lozano, entrevistada por el autor, Medellín, 14 de agosto, 2012.

70 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

71 Juliana Flórez-Flórez, «Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género», en *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, ed. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Popayán: Universidad del Cauca, 2004), 241.

72 Hooks en Viveros Vigoya. «Teorías feministas», 27.

73 Henao, entrevistada por el autor.

74 Saldarriaga Vélez, entrevistado por el autor.

configuración de sujetos reducidos a una cultura-folklor-fashion y a la aventura cultural.

## Conclusiones

Los medios de comunicación ejercen una influencia fuerte en la reproducción de estereotipos raciales y en la configuración de imaginarios y representaciones sociales. Para el caso de la mujer de ascendencia africana hay una marcada exotización y erotización del cuerpo que impulsa violencias de sexo-género sobre ellas. Es decir, las imágenes y discursos que posicionan percepciones tales como: «la amante», «buena para el sexo», «mujer caliente», «sirvientas», «fuerte», «el cuerpo caliente», «la generalización de los labios y nalgas prominentes», etc., se superpone a los discursos que podrían vincular las mujeres afrodescendientes con las ciencias, la política y la intelectualidad. Los roles que desempeñan las mujeres en los medios de comunicación y textos literarios generalmente las postran en el lugar de concubinas, sirvientas y brujas. De este modo, los cuerpos de las mujeres afrodescendientes son encarcelados en el concubinato, la servidumbre, el embrujo y el desechabilismo. Los textos escolares, la literatura en particular, hacen parte de los dispositivos a través de los cuales viajan los discursos, imaginarios y prácticas sobre las mujeres de ascendencia africana en la escuela. Mediante estos dispositivos, las mujeres afrodescendientes son representadas frecuentemente como «sirvientas» y «concubinas».

Empero, las diferenciaciones en relación con los hombres afrodescendientes no son marcadas. El ser hombre afrodescendientes, según el imaginario y las representaciones sociales, está asociado «al tamaño de sus genitales», «el buen sexo», «el sexo salvaje», «alegre», «desprendido», «lujurioso», «fuerte», etc. Tal representación social de hombres y mujeres afrodescendientes tiende, también, a la animalización. El reconocimiento de su sexualidad recurre a menudo al «comportamiento salvaje en relación con el sexo». En este sentido, las representaciones sociales construidas históricamente sobre las mujeres de ascendencia africana las convierte en mujeres de luchas multidimensionales que pasan por su condición étnica, racial, de clase y sexual. En el marco de sus reivindicaciones se encuentra tanto

la radicalización del afrofeminismo o feminismo negro en el marco de las luchas de las mujeres contra la occidentalización y racialización del feminismo, como el enfrentamiento de manera decidida a los dispositivos afropatriarcalistas en las organizaciones de base, es decir los concejos comunitarios. De igual modo, es necesario avanzar en procesos de profesionalización y formación en perspectiva de género, mujer, poder y política en las niñas, adolescentes y jóvenes afrodescendientes; estos resultan determinantes para la contestación interna y externa. Finalmente, esta realidad demanda la radicalización de los discursos sobre las subjetividades y las condiciones de las mujeres afrodescendientes en los contextos de lo público y de luchas étnicas: lo político, académico, intelectual, social, territorial, ambiental, económico y cultural. Los avances políticos en esta materia se conciben como determinantes no solo para las reivindicaciones y reparaciones de las mujeres afros, sino también para el crecimiento y posicionamiento social y político del *movimiento social afrocolombiano*.

El vínculo entre mujer afrodescendientes y las labores del hogar (empleo doméstico) tiende a ser naturalizado por la cultura. En este sentido, hacer referencia a la mujer afrodescendiente se encuentra ligado de manera obligatoria a su condición de trabajadora del hogar. Adentrarse en este universo permite develar múltiples estereotipos, estigmas, prácticas y relaciones racializadas complejas, puesto que a la sujeta racializada se le desprecia pero al mismo tiempo le delegan roles esenciales familiares y de gran influjo en el desarrollo de sujetos y de sociedades. Las «concubinas», «brujas», «calientes», «cocineras» fácilmente se convierten en las cuidadoras, administradoras y educadoras de niños y niñas, y generalmente acompañan el crecimiento personal, moral, cultural, social y económico de individuos y familias. Sin embargo, ellas pagan un alto costo porque cuidan otros niños y niñas mientras los propios crecen en soledad; producto de este alejamiento de dolor profundo, muchos de estos niños y niñas afrodescendientes hoy son hombres y mujeres profesionales, muchos vinculados en el campo de la docencia antioqueña.

Finalmente, es fundamental repensar los procesos de construcción de la identidad sexual en los



hombres afrodescendientes. La instalación del pensamiento androcéntrico occidental, su reinención colonial y la representación del «macho viril y animalización» afectan de manera negativa la construcción de su masculinidad. De esta manera, se desplaza el lenguaje del afecto, ternura, cercanía y amor de su constitución como sujeto. Asimismo, radicaliza formas de exclusión en las comunidades y en la sociedad en general, pues se forman resistencias hacia otras formas de vivir o expresar la masculinidad.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Grupo focal de discusión futuros maestros afrodescendientes. Entrevistado por el autor. Medellín, 10 de agosto, 2012.
- Estrada, Fernando. Entrevistado por el autor. Medellín, 17 de junio, 2012.
- Henao, Beatriz. Entrevistada por el autor. Medellín, 16 de julio, 2012.
- Mena Lozano, Ángela Emilia. Entrevistada por el autor. Medellín, 14 de agosto, 2012.
- Palacio, Neil. Entrevistada por el autor. Medellín, 15 de agosto, 2012.
- Saldarriaga Vélez, Jaime Alberto. Entrevistado por el autor. Medellín, 16 de agosto, 2012.
- Zapata Marín, Gloria. Entrevistada por el autor. Medellín, 25 de julio, 2012.

### Fuentes secundarias

- Abric, Jean Claude. *Prácticas sociales y representaciones*. México D.F: Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V., 2001.
- Cogollo, Julia; Juliana Flórez-Flórez y Angélica Nãñez. «El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña». En *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 195-246. Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Flórez-Floréz, Juliana. «Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género». En *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado

- por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 219-246. Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Franco, Gloria. «El Tino, ¿ahora actor porno?». <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13163183>
- Gonzales Rey, Fernando. «Subjetividades sociales, sujeto y representaciones sociales». *Revista Diversitas - Perspectiva psicológica* 4, no. 2 (2008): 225-243.
- Hernández Basante, Katty Magdalena. «Entre discursos y metáforas: representaciones sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas». Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2009.
- Höjjer, Birgitta. «Social representations theory, a new theory for media research». *Nordicom review* 32, no. 2 (2011): 3-16.
- Howarth, Calorine. «A social representation is not a quiet thing: exploring the critical potential of social representations theory». *British Journal of Social Psychology* 45, no. 1 (2006): 65-86.
- Lamus Carnavate, Doris. *El color negro de la (sin) razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2012.
- López Parra, Haider J. *Un enfoque histórico-hermenéutico y crítico-social en psicología y educación ambiental*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2001.
- Lozano, Betty Ruth y Bibiana Peñaranda. «Memoria y reparación ¿y de ser mujeres negras que?». En *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos, 715-724. Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007.
- Lozano Lerma, Betty Ruth. «Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer». *Revista de Estudios Latinoamericanos* 1, no. 49 (2010): 235-158.
- Moreno Tovar, Lina del Mar. «La historia blanqueada: representaciones de los africanos y sus descendientes en Antioquia a través de la obra de Tomás Carrasquilla». *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 67-84.
- Moscovici, Serge. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul S.A, 1979.

- Mosquera Mosquera, Juan de Dios. *La población afrocolombiana. Realidad, derechos y organización*. Bogotá D.C.: Sigma Editores Ltda, 2007.
- Mosquera Mosquera, Sergio Antonio. *Don Melchor de Barona y Betancourt y la esclavización en el Chocó*. Quibdó-Chocó: Alto Vuelo Comunicaciones, 2004.
- Straus, Anselm y Juliet Corbin. *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia, 2002.
- Uribe, Juliana. «Cómo es tener sexo con... “El Tino” Asprilla». <http://www.soho.com.co/testimonio/articulo/como-tener-sexo-con-el-tino-asprilla/8125>
- Van Dijk, Teun A. *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*. Sevilla: Editorial Gedisa, S.A, 2006.
- Vargas Álvarez, Lina María. «Azúcar: Un relato de raza y nación en la televisión colombiana». Tesis de maestría, Universidad Nacional, 2011.
- Viveros Vigoya, Mara. «Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos reientes». *La manzana de la discordia* 2, no. 4 (2007): 25-36.

- Recepción: 14 enero 2014
- Aprobación: 12 marzo 2014

#### Cómo citar este artículo

Meneses Copete, Yeison Arcadio. «Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales». *Memoria y Sociedad* 18, no. 37 (2014): 76-92. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys18-37.rssa>