Afrocubanas. La Revista

No. 7, Sept. 2021

Equipo de redacción

Yarlenis Mestre Malfrán

Sandra Abd´Allah-Álvarez Ramirez

Milagros Alvarez Leliebre

Adonis Sánchez Cervera

Diseño

Quepar Creativo

Edición

Xenia Reloba de la Cruz

Soporte Técnico

Alejandra Aravena

Nota Editorial

Del 11M al 11J: cuerpos en alianza desafiando armas coloniales de guerra

El 11 de mayo de 2019, un grupo de activistas de la comunidad LGBTQIA+ cubana tomó las calles de la capital habanera después de la cancelación institucional de la que fuera conocida por "Marcha del orgullo gay" o "Conga de la diversidad". Las razones esgrimidas por las voces institucionales del CENESEX (Centro Nacional de Educación Sexual) fueron tan dudosas como incomprensibles: supuestas circunstancias, orientaciones venidas de arriba –entiéndase, de heterolandia– que no ayudarían al desarrollo exitoso de este evento. Pese a la prohibición explícita, un grupo de personas se articuló para ejercer su derecho a aparecer en el espacio público y así afirmar que ya no es posible que la heteronorma continúe confinando cuerpos a vivir en las sombras. Aparecer públicamente carga ese sentido político de destruir y hackear un sistema de género mortífero y autoritario, de profundas raíces coloniales que insiste en imponer sus tediosas monoculturas occidentales1.

Pero el 11M implicó también un punto de inflexión en la construcción de alianzas inesperadas de varixs hackers de género. Como relata Librada Fernández, testigo presencial de esta insurgencia colectiva: "caminaba junto al grupo, sentía que estaba en Nueva York o en Miami, pero estaba en la tímida Habana mía; todo tan familiar: **activistas negras al frente de la lucha**, la gente que venía a buscar novies"3. No nos parece nada casual que cuerpos racializados fueran los que ocuparan la línea de frente, si tenemos en cuenta que el apartheid de género es mucho más incisivo cuando los cuerpos que lo desobedecen son negrxs. Una asamblea de cuerpos reunidos, una protesta, un conjunto de efectos inesperados, que se va constituyendo como un movimiento

recurrente para lidiar contra un orden colonial que destila su belicismo ya sea en forma de normas de género u otras variantes igual de autoritarias.

Y así llegamos al 11 de julio de 2021, cuando las protestas colectivas en varias ciudades del país encontraron como respuesta estatal: **"la calle es de los revolucionarios".** Esta vez fue la vulnerabilidad compartida por varias personas frente a la gestión estatal de la Covid, la que reunió a una multitud de cuerpos en el espacio público. De sobra sabemos que la vulnerabilidad no es una condición inherente a las personas, sino el efecto de políticas de precarización que atienden a vectores de raza, clase, región, edad, género (considerando a toda la multiplicidad de este género y no apenas a una identidad femenina o a un sujeto mujer cis).

Hay un enlace entre el 11M y el 11J: la vulnerabilidad como un lazo importante de alianza. Un lazo que resiste a la idea de identidad, aglutinando grupos históricamente insultados ya sea por negros, por gais, por "orientales", por trans, entre tantos otros rostros de la discriminación. Estos grupos habitan los márgenes y desde allí reclaman condiciones materiales y simbólicas que hagan la vida más vivible, ya no más estrangulada ni por la falta de alimentos básicos, por la violencia policial ni por la arbitrariedad de heterolandia; todas estas condiciones que se yerguen como armas de guerra contra grupos subalternizados. Del 11M al 11J forjamos alianzas como forma de resistir a la colonialidad.

Este número de *Afrocubanas*, el que celebra los 12 meses de circulación de la revista, presta atención a esas armas coloniales y a las formas de desafiarlas. Nos acompañan en esta insurgencia Juliana Domingos de Lima, Yanaê Meindhart, Geni Núñez, Yarlenis Mestre Malfrán y Sandra Abd´Allah-Álvarez Ramírez. En la irreverente foto de portada aparece la escritora y artista del *performance* afrodominicana Johan Mijail.

Ven con nosotrxs, pasea por las páginas de este número especial y siéntete libre de formar (o no) coaliciones con esta mezcla impura y heterogénea de cuerpos que se rehúsa a obedecer a este orden colonial.

Planeta Tierra, septiembre de 2021.

En este número de *Afrocubanas* aparecen los siguientes artículos:

Oyèrónke Oyewùmí: "La jerarquía basada en el género no existía entre los yorubás" por Juliana Domingos de Lima.

Maternidades: el dilema de la "naturaleza" o la "cultura" por Yarlenis Mestre Malfrán.

Cuerpos potables por Geni Núñez.

Drogas, paradigma prohibicionista y racismo: un análisis decolonial por Yanaê Meindhart.

¿Por qué a Georgina Herrera no se le ha otorgado el Premio Nacional de Literatura? por Sandra Adb´Allah-Álvarez Ramírez.

---

1 Usamos monoculturas occidentales en el sentido que es propuesto por Geni Núñez para referirse a la monogamia, el monosexismo y monoteísmo como invenciones occidentales impuestas en los territorios colonizados para regular y exterminar las culturas de los pueblos originarios y africanos.

Oyèrónke Oyewùmí: "La jerarquía basada en el género no existía entre los yorubás»

Juliana Domingos de Lima

Las desigualdades de género son reales y mensurables en las sociedades actuales. Existen distintos roles sociales asignados a mujeres y hombres y estructuras que intentan preservar este rígido binarismo. ¿Pero siempre ha sido así? En el libro *La invención de las mujeres*, la socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewùmí sostiene que, antes de la colonización, no existía una jerarquía social basada en el género en Yorubalandia, una región de África occidental ocupada por los yorubás, ubicada principalmente en el territorio actual de Nigeria.

Más allá de eso, la autora afirma que la idea de "mujer" como un grupo que comparte los mismos intereses, deseos o posiciones no existía en aquella sociedad.

La investigación de Oyewùmí, un hito en los estudios de género, se publicó por primera vez en 1997 en los Estados Unidos. Con su llegada a los lectores brasileños en abril, a través de la editora *Bazar do Tempo*, la socióloga conversó con Ecoa1 sobre la organización social yoruba, la crítica al feminismo occidental y la posibilidad de categorías de género más fluidas.

Ecoa: **¿Qué significaba ser mujer en la sociedad Yorubá pre-colonización?**

Oyewùmí: Mi argumento en *La invención de la mujeres* es que las categorías que son usadas en las sociedades contemporáneas o modernas no son las mismas que usaba antes la sociedad Yoruba y muchas sociedades africanas, y que, inclusive en los momentos actuales, estas categorías deben ser cuestionadas.

Esto aún hace parte de la vida cotidiana yorubá: muchas de nuestras categorías no están vinculadas al género, lo que significa que se aplican a hombres, mujeres, a todos. Entonces la pregunta para mí ha sido: ¿qué queremos decir con la categoría mujer? Y esta pregunta permanece, porque si tenemos una percepción afrocentrada, basada en la cultura Yorubá y de cara al mundo, ¿qué significan estas categorías?

Cuando decimos "precolonización", la gente piensa que fue hace mucho tiempo. Pero cuando era niña, escuchaba a la gente llamar a mi madre "esposa", "esposo", "Aboru" a mi hermano menor y "Egbon" a mi hermano mayor. En esa época, para mí no había nada confuso en eso.

Las categorías varían según quién esté hablando y la relación entre las personas, o sea, dependiendo de la situación. Estas cosas todavía suceden. Por ejemplo, la esposa de mi hermano también me llama esposo. La traducción de la categoría yorubá "oko" para marido puede ser incorrecta. Porque el marido en inglés tiene que ser un hombre, alguien que tenga pene. Pero en yorubá es una categoría social, esa es la clave. No es una categoría biológica o de género. Por tanto, las mujeres que se casan con miembros de la familia, tratan a todos los miembros de la familia, ya sean hombres o mujeres, como maridos …

¿Hombres y mujeres tenían roles diferentes, ligados a su género?

No había ninguna ocupación, ningún papel social que tanto los anamachos como las anafemeas [términos creados por la autora del libro para marcar la diferencia respecto a los significados asociados a las palabras mujer y hombre en las sociedades occidentales] no pudieran desempeñar.

En la literatura sobre género, que es occidental, se asume que la maternidad es un rol de género. Pero en la sociedad Yorubá, como en otros lugares, las mujeres tienen bebés y esto no implica normas diferenciadas para lo masculino y lo femenino.

La diferencia entre la sociedad yorubá y occidente es la forma en que se entiende el cuerpo. En Occidente, el cuerpo es fundamental para las categorías sociales. Por eso hay racismo y sexismo. En la sociedad yorubá, el cuerpo no está en el centro de la categorización social.

Entonces no existían esas reglas, había mujeres "oba", monarcas, mujeres sacerdotes, mujeres cazadoras. Lo más importante sobre la sociedad yorubá y muchas otras sociedades africanas –y estamos viendo que eso está cambiando ahora–, es que nuestras categorías sociales se basan en

lo común, lo colectivo. Tu familia, tu linaje es más importante que el hecho de si eres hombre o mujer.

Entonces, si la caza es la vocación de su familia, usted, como mujer de esa familia, tiene acceso y oportunidad de ser cazadora mucho antes que un hombre de una familia que no es de cazadores. Tenemos que comprender el contexto más amplio y las reglas de la comunidad para comprender cómo los africanos imaginan el mundo: siempre se trata de lo colectivo.

¿Cómo describiría las relaciones de género en la Nigeria de hoy?

La gente todavía usa estas categorías en la vida cotidiana de los yorubá en ciertas partes de Nigeria. Sin embargo, en un estado colonial de supremacía blanca de dominación masculina en la época del neoliberalismo, en el que el capitalismo está tan arraigado, estas son las grandes fuerzas que están moldeando las formas en que las personas viven.

Una de las principales formas en que la colonización ha impactado realmente a la familia es la división sexual del trabajo. Entre las élites, los hombres fueron privilegiados con puestos de trabajo e inicialmente, las mujeres no recibieron trabajos formales ni cargos públicos.

Lo que veo sobre el impacto de la colonización es la forma en que el capitalismo colonial tomó los recursos de la sociedad; es evidente que los colonizadores tomaron su propia cantidad de recursos y lo que quedó fue entregado a los hombres. Y las mujeres se quedaron sin recursos. Aun así, fueron ellas las que se quedaron con la mayor parte del trabajo, criar niños, comunidades, proveer.

¿Podemos hablar del feminismo africano?

Hoy en día, algunas personas se sienten más cómodas nombrándose como feministas africanas, pero lo que siempre se ha cuestionado es que, en el feminismo occidental las mujeres africanas están representadas de forma tergiversada. El racismo del feminismo occidental pone a las mujeres africanas por debajo de todos los demás.

Pero debe hacerse una distinción entre el sustantivo feminismo y el adjetivo feminista. El término feminismo generalmente se refiere a un movimiento social estadounidense y europeo históricamente reciente. El feminismo con esta designación se ha convertido en un proyecto político global, pero el adjetivo feminista tiene un alcance más amplio y no necesita estar limitado por la historia. De hecho, describe una variedad de comportamientos que indican la agencia femenina y la autodeterminación.

En muchas sociedades africanas tradicionales, una medida de autodeterminación era un valor, se practicaba como algo natural y como una forma de vida para todos los adultos, hombres y mujeres. En la década de 1980, Filomena Steady, una de las principales estudiosas de la mujer africana, llamó la atención sobre estos valores africanos al escribir sobre África como la cuna original de los principios feministas. En este sentido, entonces, el feminismo africano es una tautología, ¡porque el feminismo es África!

Pero está este otro feminismo, que es un proyecto global que emana de Occidente, de las mujeres occidentales, que piensan que tienen algo que distribuir al resto del mundo. Y así el feminismo se alinea con las nociones supremacistas blancas de la modernidad, en las que los colonizadores distribuyen los frutos de la modernidad al mundo. Y como siempre les digo a mis alumnos, ¿qué frutos trajeron ellos? ¿El genocidio?

¿Qué es lo que cree que ha cambiado en la academia y en el mundo desde la primera publicación de este libro, en 1997?

Siempre dije que las ideas del libro estaban muy por delante de su tiempo. No de las temporalidades yorubás, sino de la temporalidad académica occidental. Entonces, lo que veo ahora, con algunas de las discusiones sobre transgeneridad y género fluido, es una cierta apertura a la idea de que el género no debería ser tan rígido.

Pero mi comprensión de las ideas occidentales sobre el género es que siempre es binario.

Entonces, sin binarismo, ¿sigue siendo género? Toda la definición de género surgió del binarismo. Sabemos que la biología y la naturaleza, lo que llaman de dimorfismo sexual, también es ideológico porque ahora conocemos la intersexualidad. Entonces, incluso decir que la idea del binarismo proviene de la biología es problemático.

Actualmente en los Estados Unidos, al menos en la academia, cuando la gente te escribe un correo electrónico o cuando los conoces, dicen sus pronombres preferidos. Pero en muchos de nuestros idiomas africanos, no hay pronombres generificados. Recuerdo haber ido a la última Conferencia de Estudios Africanos, antes del covid, y cuando nos registramos había un campo con "tu pronombre preferido". Y un colega dijo: "Somos africanos. ¡Nunca tuvimos pronombres generificados!"

¿Qué le gustaría que los lectores brasileños aprendieran con su libro?

Siempre pienso en Brasil y Cuba –y estoy segura de que hay otros lugares en América del Sur– como un lugar donde los orixás encontraron un hogar. Espero, entonces, que mi libro ayude a expandir, a agregar más información y conocimiento a los brasileños sobre el origen de los orixás, sobre el contexto de donde vinieron. Y que en ese proceso entiendan el contexto nigeriano como uno no tan diferente del brasileño, y que debe haber un trabajo conjunto para alcanzar una noción holística y plena de nuestras culturas, de su dinamismo y el hecho de que son tradiciones vivas.

---

1 Ecoa es un canal digital brasileño, perteneciente a UOL, empresa brasileña de servicios digitales y tecnológicos.

Traducción: Yarlenis Mestre Malfrán.

Entrevista reproducida con autorización de la entrevistadora.

Cuerpos potables

Geni Núñez

Mi inteligencia no es femenina (ni masculina)
Mis orejas no son femeninas (ni masculinas)
Ningún órgano de mi cuerpo posee género, ni mi hígado, riñones, ni mi corazón, mis nalgas o mi vagina
El viento cuida de nosotres, los ríos calman nuestra sed, la tierra nos abraza y nos cuida: y no es por ello que el cuidado es femenino (ni masculino).
Los ríos también tienen curvas (y ni por eso son mujeres)
El sol que calienta las plantas no es hombre (ni mujer)
La tierra floreciendo, la lluvia cayendo no son mujeres (ni hombres)
De la misma forma que un rayo no es hombre ni una mariposa es mujer, el binario de género nos describe muy mal
Cuando dicen que solamente el humano puede ser hombre y mujer, quieren decir que: o se es humano o se es bicho
Solo elogian el humano/humanizado porque ven el bicho como una ofensa
"Parece animal" quien no es civilizado
Es de esa jerarquía del humano (entre sí y con los demás seres) que se derivan todas las violencias
Si el mundo colonial nos ve y clasifica a partir de sus criterios, no será por eso que tomaré sus reglas como algo saludable. El folklor de género no tiene sentido para mí, ni su mitología de que el color de rosa del cielo es color de mujer y el azul del mar, color de hombre.
Cuidado, afecto, sensibilidad, fuerza, inteligencia, todo eso existe en el mundo y no es cosa de mujer (ni de hombre)
Al no ser creyentes de género podemos descentralizar al humano del sentido de las cosas
Ser humano no significa ser uno más entre muchos bichos, sino el principal, el más importante, el mejor
Es precisamente eso lo que no soy, lo que no somos
Contrariando todas las ficciones coloniales con orgullo digo: no soy mujer (ni hombre)

Traducción: Yarlenis Mestre Malfrán.

Drogas, paradigma prohibicionista y racismo: un análisis decolonial

Yanaê Meinhardt

"Droga" deriva del término holandés *droog* y significa hoja seca, refiriéndose a una noción genérica de cualquier sustancia consumida para la nutrición del cuerpo y el espíritu, o medicación vegetal. Diferentes plantas y sustancias de la Tierra fueron absorbidas por este término europeo cuya extensión por todo el mundo está asociada a la historia de la colonización (Carneiro, 2018)1.

Las drogas fueron una de las principales motivaciones de las invasiones coloniales, especialmente en Abya Yala. Desde entonces, fueron apropiadas como mercancías y comercializadas por todo el mundo. A partir del siglo XVI se estableció el tráfico internacional de drogas y personas como parte integrante de un patrón de poder mundial bajo control europeo (Quijano, 2005[2]; Carneiro, 2018). Dentro de este proceso, los sistemas coloniales esclavistas también incluyeron el intercambio de drogas por personas3, como documentan algunos estudios de Brasil. Al mismo tiempo, esas poblaciones eran esclavizadas a fin de incrementar la producción de esas mercancías que enriquecían a la supremacía blanca (Carneiro, 2018).

Durante el colonialismo, con la expansión del cristianismo, también comenzaron las primeras oleadas condenatorias de las drogas, las que fueron clasificadas como "sustancias de Dios" o "demoníacas". Igualmente, plantas sagradas utilizadas por los pueblos originarios fueron atacadas para favorecer la cultura del alcohol destilado, exaltando principalmente el vino (Carneiro, 1994)4.

Desde el siglo XIX, el colonialismo se ve enfrentado a la creciente desobediencia abolicionista, por lo que continuamente promueve la invención de monstruos por medio de otros tentáculos. En esta trama, Charles Darwin legitima el racismo científico con su teoría evolucionista de la especie, escrita en el viaje del *Beagle Boat* alrededor del mundo con el objetivo de la expansión colonial (Schucman, 2012)5.

Además de ello, el orden fenotípico jerárquico establecido en la invención colonial de la "raza" se entrelaza de forma sólida con las teorizaciones sobre el cuerpo del criminal, especialmente a partir de los estudios de Cesare Lombroso adoptados en todo Occidente, los que pusieron de relieve la estructura racista de la criminología (Goes, 2016)6. Este recurso criminológico basado en el racismo científico convirtió a negros e indígenas en cuerpos criminalizables, produciendo "apartheids criminológicos" (Zaffaroni, 2013)7.

A lo largo del siglo XX, fue establecido el paradigma prohibicionista de las drogas a partir de una serie de eventos que le garantizaron a los Estados Unidos de América el control mundial del mercado de drogas. Por su parte, las Naciones Unidas instauró un proceso de fiscalización con énfasis en la Convención Única sobre Estupefacientes (1961) que definió de forma hegemónica el modelo prohibicionista que clasificaba a las drogas bajo los criterios de uso y abuso médico (Rodrigues, 2012). En 1971, Richard Nixon, en la presidencia de los Estados Unidos de América, anuncia la Guerra contra las Drogas, fomentando el belicismo y el militarismo con estímulos técnicos y económicos a los países miembros del acuerdo (Rodrigues, 2012)8.

Sin embargo, el prohibicionismo no se limita al estatus legal, sino que orienta los campos económico, moral, ético y estético que están interesados en sostener este patrón de poder mundial (Ferrugem, 2019)9. Según informes de Global Prison Trends (2021) y World Report (2020), las políticas prohibicionistas son una de las principales causas del encarcelamiento en masas globalizado, sumando más de 2,5 millones de personas a la población carcelaria, con un 22% condenado por posesión de drogas para uso personal. La tasa global de encarcelamiento de las mujeres negras es el doble que la de las mujeres blancas y la de los hombres negros es seis veces mayor que la de los hombres blancos. Esta disparidad aumenta en el caso de los hombres negros más jóvenes.

Denunciado por movimientos sociales, investigaciones académicas e informes estadísticos, el racismo antinegro es una tendencia global en el sistema de justicia penal, empujando

masivamente a la población negra hacia la industria penitenciaria (Davis, 2018)[10] y generando los principales sujetos que serán blanco de la violencia policial, especialmente en las comunidades periféricas plagadas de incursiones militares por parte del estado.

La ficción racista lombrosiana sigue criminalizando al cuerpo negro a través de la Guerra contra las Drogas, apelando para ello a la proliferación de imagénes en los medios de comunicación que construyen un narcoimaginario de cuerpos negros violentos y esposados (Ferrugem, 2019).

Armadas con soporte técnico y económico, las políticas prohibicionistas están envueltas en el amplio asesinato y encarcelamiento generalizados de los cuerpos negros. Ambos son naturalizados a partir del discurso de la amenaza narcoterrorista a los Estados corporificada en la figura del "traficante". Esta figura forma parte de las narrativas y slogans antidrogas que el terrorismo de estado ofrece como solución. A través de la explotación, saqueo y genocidio de pueblos encarnados en la historia de las drogas, el estado colonial fundamenta la gestión de la muerte y la distribución diferenciada del derecho a la vida, narrando una historia única de identidad nacional donde se estructuran el terror y la muerte (Mbembe, 2016[11]; Benedicto, 2018).

Por tanto, el prohibicionismo se refiere al tentáculo colonial que rige la acción bélica y militar de los Estados sobre un determinado territorio y población (Meinhardt, 2020)[12], basándose en una diferencia entre drogas legales e ilegales, un supuesto potencial nocivo o terapéutico, estableciendo a las últimas como intrínsecamente dañinas y prescindibles y, por tanto, su uso, venta y fabricación debe perseguirse, extinguirse y sancionarse. Tales premisas prohibicionistas legitiman la criminalización, cuya figura del traficante es un recurso mediado por el racismo estructural que autoriza a los estados a ejercer todo tipo de violencia sobre la población negra.

El eurocentrismo y sus derivaciones coloniales fabrican elementos que fertilizan el campo de la experiencia en el mundo, regulando nuestras lentes sobre las formas de ser y de existir. La fabricación y actualización constante de estos elementos genera regímenes de verdad que operan como lentes para observar el mundo. En este proceso, se destaca:

- la invención de la raza como clasificación social por el orden fenotípico jerárquico y el posterior nacimiento de teorías y prácticas criminológicas que estipularon una esencia criminal basada en este entendimiento;
- la imposición del cristianismo, su construcción de lo humano en el molde de Adán y la respectiva condición salvaje atribuida a sus diferentes;
- la globalización de un concepto de droga y un único modelo de relación con las sustancias;
- la criminalización de sustancias relacionadas con cosmogonías particulares, usos sagrados y culturales, así como la persecución de ciertos grupos étnicos y raciales a través de su asociación con drogas subyugadas y descalificadas;
- la proliferación discursiva, especialmente en los medios de comunicación, de la amenaza narcoterrorista al estado-nación ligada a la periferia y la corporeidad negra impregnada de un narcoimaginario peligroso y violento.

Es en este engranaje que el prohibicionismo naturaliza prácticas de criminalización, es decir, normaliza una perspectiva para la criminalización de determinados cuerpos, prácticas y territorios a partir de un conjunto de premisas ancladas en una cosmogonía blanca, actualizando así la matriz colonial de poder.

---

1 Carneiro, H. (2018). *Drogas: a história do proibicionismo*. São Paulo: Autonomia Literária.

2 Quijano, A. (2005). «Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina». In Lander, E. (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

3 O sea, las drogas funcionaban como una moneda de cambio.

4 Carneiro, H. (1994). «As drogas: objeto da Nova História». *Revista USP*, São Paulo, 23, 85-91.

5 Schucman, L. V. (2012). *Entre o «encardido», o «branco» e o «branquíssimo»: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia. São Paulo, SP, Brasil.

6 Góes, L. (2016). *A tradução de Lombroso na obra de Nina Rodrigues: o racismo como base estruturante da criminologia brasileira*. Rio de Janeiro: Revan.

7 Zaffaroni, E. R. (1993). *Criminología: aproximación desde un margen*. Bogotá: Themis.

8 Rodrigues, T. (2012). «Narcotráfico e militarização nas Américas: vício de guerra». *Contexto int.* [online], 34 (1), 9-41.

9 Ferrugem, D. (2019). *A guerra às drogas e a manutenção da hierarquia racial*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

10 Davis, A. (2018). *A liberdade é uma luta constante*. (H. R. Candiani. Trad.). São Paulo: Boitempo.

11 Mbembe, A. (2016). «Necropolítica». *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, 32, p. 123-151.

12 Yanaê Meinhardt es psicóloga brasileña, especialista en el tema de racismo y lucha contra las drogas. Su investigación de maestría, defendida en la Universidad Federal de Santa Catarina se titula "En las fronteras del prohibicionismo: la fabricación de masculinidades criminalizables" (traducción del título original en portugués: «Nas trincheiras do proibicionismo: a fabricação de masculinidades criminalizáveis».)

Traducción: Yarlenis Mestre Malfrán.

¿Por qué a Georgina Herrera no se le ha otorgado el Premio Nacional de Literatura?

Sandra Abd´Allah-Alvarez Ramírez

Georgina Herrera, Yoya, tiene un pedigrí literario que vale un millón de MLCs.

Empecemos por lo más leve, para llamarle de alguna manera. A sus 16 ya Yoya escribía para periódicos y revistas de La Habana como *El País* y *Diario de la Tarde*, y en 1962 llegó a Radio Progreso, emisora en la cual trabajaría hasta, quien dice, el otro día. Como ella ha declarado en varias oportunidades, La Onda de la Alegría fue su casa por muchos años. Obras de su autoría también llegaron a la televisión.

Yoya siempre ha sido una cimarrona. Publicó su primera antología de poemas, *GH*. en 1962 con El Puente, grupo artístico-literario que, como sabemos, hizo arte al margen del oficialismo. Y les costó.

Yo soy la fugitiva
soy la que abrió las puertas
de la casa-vivienda y "cogió el monte".
No hay trampas en las que caiga
Tiro piedras, rompo cabezas.
Oigo quejidos y maldiciones.
Río furiosamente
Y en las noches
bebo el agua de los curujeyes,
porque en ellos
puso la luna, para mí sola,
toda la gloria de su luz.

No existe antología poética que se haga en Cuba (o sobre Cuba) que se respete que no incluya alguna de sus textos. Su poesía, por demás, ha sido traducida a varios idiomas y se estudia en universidades en Inglaterra, Estados Unidos, Alemania y Canadá, que sepamos, y en algunas de ellas le han ofrecido homenajes.

Por escribir, hasta un guión de cine, el del filme *Raíces de mi corazón*, de la reconocida cineasta afrocubana Gloria Rolando. Un día en la vida de Mercedes, la protagonista, nos acerca a los sucesos de la matanza de los miembros del Partido de los Independientes de Color, hecho que tuvo lugar en el año 1912 y que cobró la vida de miles de hijos de Cuba.

Desde hace unos años Yoya insiste en reconocer la obra y vida de Haydée Arteaga «La Señora de los Cuentos», al proponer que el cumpleaños de la célebre narradora oral sea designado como el «Día de las Negras Viejas de Antes». En Alemania se publicó un calendario que contiene dicha aportación de Georgina Herrera, el 29 de abril, día en que naciera Artega, celebra a nuestras «viejas».

En los velorios
o la hora en que el sueño era ese manto
que tapaba los ojos
ellas eran como libros fabulosos abiertos
en doradas páginas.
Las negras viejas, picos
de misteriosos pájaros,
contando
como en cantos lo que antes
había llegado a sus oídos,
éramos, sin saberlo, dueñas
de toda la verdad oculta

en lo más profundo de la tierra.

De premios y reconocimientos, ni hablar. Yoya posee lo más prestigiosos que en Cuba se otorgan, desde la Distinción por la Cultura Nacional, hasta Diva de la Radio y Micrófono de la radio. También otros de índole comunitaria o de círculo de profesionales como la Distinción Honorífica de la Cátedra Nelson Mandela del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

La pregunta que me hago, hace unos cuantos años, es ¿por qué a Yoya no se le ha otorgado el Premio Nacional de Literatura? Cada año llegada la fecha la ansiedad me colma, hasta que se publican los nombres de las personas premiadas y entonces me desinflo. No es que crea que no se lo merecen sino, sencillamente, considero que Yoya también y en algunos casos más que. Y consultando la lista, una vez más, confirmo que, decididamente Georgina hace mucho tiempo que merece ser parte de ella.

Cuarenta excepcionales figuras premiadas desde 1983 hasta la fecha. Cinco afrodescendientes. Once mujeres. Una afrocubana.

Quizás sea esto un ejemplo más de la lucha de cada día de las mujeres negras contra los variados rostros que asume el racismo en Cuba. Delante de la innegable obra de Georgina, la hipótesis más evidente que parece explicar esta falta de reconocimiento es el racismo epistémico, ese mismo que nos hace preguntarnos día a día: ¿quién puede tener visibilidad en las matrices de inteligibilidad que otorgan reconocimiento? ¿Qué cuerpos son elegibles para componer los paisajes de premios y condecoraciones? ¿O es que el «techo de cristal» es selectivamente racista, además de ser sexista?

Hasta La Ceiba
(tuya y de nadie más ya para siempre)
te va a llegar,
con rabia y desconsuelo
el llanto que no oculto,
mientras, quiero saber:
¿Qué rumbo tomará lo que pensamos?
Hasta ahora, damos
bandazos y nos dan planazos.
Así es la guerra.
Tal vez, de ti dependa, desde ahora
que se inviertan los hechos.
Tú puedes.

En este artículo se han usado, en ese orden, fragmentos de los poemas *Elogio grande para mí misma*, *Oriki para las negras viejas de* antes y *Tato* de Georgina Herrera.