

**ESCLAVITUD, ABORTO Y *CUERPO SUPERIOR*.
ACERCA DEL CUERPO FEMENINO Y SU
CUIDADO EN LA ESCLAVITUD COLONIAL**

Jennifer Melissa Alemán Alonso¹

**SLAVERY, ABORTION, AND *THE HIGHER BODY*.
ON THE FEMALE BODY AND ITS CARE IN
COLONIAL SLAVERY**

¹ Universidad Externado de Colombia, Colombia.
Correo electrónico: jennifer.aleman@est.uexternado.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv7i64.8424>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 14-46 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

En este artículo abordo la esclavitud colonial de las Américas y del Caribe desde una perspectiva filosófica y de género, enfocándome en la vivencia del cuerpo femenino en esclavitud y en el aborto como práctica de resistencia. Propongo una lectura que articula los conceptos nietzscheanos de cuerpo, *cuerpo superior* y cuidado agresivo con los estudios históricos y feministas que han estudiado la experiencia de las mujeres en esclavitud, la explotación reproductiva y las formas de agencia emergentes en este contexto. Por consiguiente, me empeño por comprender cómo el cuerpo femenino en este caso puede replantear la noción nietzscheana de cuerpo, presentar la posibilidad de *cuerpo superior* y manifestar el cuidado agresivo a partir de la práctica política del aborto, un acto de negación y de resistencia frente a la estructura esclavista. Esta articulación de corrientes teóricas permite repensar la comprensión histórica del cuerpo, al igual que la violencia reproductiva del sistema esclavista y la resistencia del aborto, aportando claves conceptuales para analizar los estudios históricos y filosóficos sobre las mujeres desde su agencia, su vitalidad y su voluntad.

Palabras clave: esclavitud colonial, cuerpo femenino, aborto, *cuerpo superior*, cuidado agresivo

Abstract

This article examines colonial slavery in the Americas and the Caribbean from a philosophical and gender perspective, focusing on

the lived experience of the female body in slavery and on abortion as a practice of resistance. It advances a reading that brings together Nietzschean concepts of the body, *the higher body*, and aggressive care with historical and feminist scholarship on the experiences of slave women, reproductive exploitation, and the forms of agency that emerged within this context. The analysis seeks to understand how the female body in this historical context can reconfigure Nietzsche's notion of the body, open the possibility of a *higher body*, and manifest aggressive care through the political act of abortion, conceived as a gesture of refusal and resistance against the slave system. This theoretical articulation makes it possible to rethink historical understandings of the body, the reproductive violence inherent to slavery, and the resistant significance of abortion, offering conceptual tools for interpreting historical and philosophical studies on women through their agency, vitality, and will.

Keywords: colonial slavery, female body, abortion, *higher body*, aggressive care

RECEPCIÓN: 21 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 12 DE MARZO DE 2026

El cuerpo ha sido lugar de múltiples discusiones filosóficas. De hecho, se han concebido numerosas obras y artículos abarcándolo como un objeto de estudio del que se debe dar cuenta en la filosofía.

Entre estas obras sobresalen las del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, quien replantea las nociones tradicionales sobre el cuerpo, sobre la enfermedad y el cuidado, proponiendo caminos como el del *cuerpo superior* para explicar y justificar tales replanteamientos.

Mi interés principal para el siguiente artículo no radica en desarrollar un estudio hermenéutico sobre las nociones y los conceptos que han rodeado la filosofía de este autor. Mi interés principal estriba en poder ampliar el campo de interpretación de estas nociones y de estos conceptos, para así poder otorgarles un significado político e histórico, con un enfoque de género no planteado por su filosofía. Propongo, entonces, no una lectura de cualquier cuerpo desde la filosofía nietzscheana, sino una lectura del cuerpo femenino en esclavitud del periodo colonial de las Américas y del Caribe. Un cuerpo histórico que vivenció todo un entramado complejo de opresión y que, así mismo, ejerció resistencias a partir de sí y de sus capacidades corporales.

En este sentido, no busco reducir la experiencia de la esclavitud colonial a solo las nociones filosóficas de Nietzsche. Para cumplir con la lectura que propongo, me permito conjugar las nociones y los conceptos de este autor con los estudios y los planteamientos de teóricas que se han encargado de estudiar tal experiencia desde un enfoque de género. Teóricas que se han centrado en las vivencias de las mujeres en esclavitud y en sus formas de resistencia, más específicamente en la práctica de resistencia que implicó el aborto.

Por lo tanto, aquí me empeño por comprender cómo el cuerpo femenino en la esclavitud colonial puede replantear la

noción nietzscheana de cuerpo, presentar la posibilidad de ser un *cuerpo superior* y manifestar, a través de la resistencia, un cuidado político de sí que se articula con el cuidado agresivo planteado por Nietzsche en sus postulados. Espero que, a partir de esta empresa que recorro, se demuestre que los conceptos filosóficos no son estáticos ni totalmente abstractos, que se pueden reinterpretar para realidades históricas específicas y que tienen la capacidad de darnos una perspectiva crítica de los sucesos.

La primera sección del artículo está dirigida a abarcar la noción de cuerpo y de *cuerpo superior* en Nietzsche, en donde me apoyo principalmente de este filósofo para comprender y esbozar la perspectiva de cuerpo que me interesa. No obstante, también me sirvo de autores y de autoras que lo han estudiado, para complementar esta perspectiva. La segunda sección aborda el tipo de cuidado que implica el *cuerpo superior* planteado por Nietzsche, un cuidado activo que busca provocar conflicto con el entorno.

La tercera sección presenta una contextualización de la situación de las mujeres en esclavitud durante el periodo de la colonia en las Américas y en el Caribe, en donde me sirvo de teóricas que han trabajado esta situación desde el enfoque de la mujer y su agencia, y quienes han postulado al aborto llevado a cabo por estas mujeres como una práctica política de resistencia.

La cuarta y la quinta sección conciernen a la propuesta de lectura sobre cómo el *cuerpo superior* y el cuidado precisados pueden emerger como posibilidades en la situación de los cuerpos femeninos estudiados. En estos apartados se

trata de recoger y de articular los conceptos y las nociones nietzscheanas sobre el cuerpo con las interpretaciones que realizan las teóricas sobre la situación en cuestión. Y, por último, se da una conclusión de la lectura aquí esbozada, con aclaraciones que pueden servir para seguir pensando esta propuesta.

Cuerpo y *cuero* *superior* en Nietzsche

Nietzsche comienza una tradición filosófica que sugiere una mirada diferente del cuerpo. Con él, este adquiere dimensiones epistemológicas y ontológicas que lo insertan como un objeto de estudio imprescindible para la filosofía. Para comprender mejor la concepción nietzscheana del cuerpo es menester dirigirnos a la diferencia que en alemán se tiene entre las palabras *Körper* y *Leib*, que en castellano se traducirían indistintamente como “cuerpo”. Según Aurenque (2022) y Pawelski (2023), *Körper* refiere más a extensión, substancia y/o cuerpo en el sentido mecánico e inorgánico. En cambio, *Leib* remite a vida, a la condición material humana que define su existencia. En este sentido, Nietzsche acude al segundo término para construir su noción de cuerpo, demostrando que este es una materialidad a partir de la cual la experiencia humana se muestra vulnerable, compleja, profunda e, incluso, enferma.

A partir de *Leib* podemos concebir tres características imprescindibles que tiene el cuerpo para Nietzsche. En primer lugar, el cuerpo es la sede de la vida misma y, por ende, de los pensamientos, pues no solo los seres humanos existimos como

singularidades corporeizadas, sino que pensamos por y mediante esta singularidad. Es esta condición material, cuando no espiritual, la fuente de los sentidos que le otorgamos al mundo y a nuestras experiencias, por lo que negarla, como lo han hecho varias tradiciones en filosofía, supone negar de entrada la misma “razón” humana. A respecto de esto, Zaratustra, vocero y apoderado de la filosofía nietzscheana, declara:

El despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. (Nietzsche, 1984, p. 60)

En segundo lugar, el cuerpo es también para Nietzsche, como se vio en la precedente cita, una pluralidad en unidad. Es decir que, en la singularidad corporeizada que somos confluyen una multiplicidad de potencias que se encuentran en constante tensión entre ellas. Esta tensión o conflicto es parte constitutiva del cuerpo, es parte del impulso vital que somos y que Nietzsche (1984) llama *voluntad de poder*. De hecho, según el autor Pearson (2022), esta tensión

de fuerzas es menester, porque con ella se engendra el poder del cuerpo de actuar; se concibe aquella voluntad de poderío que conlleva el vivir, el dominar, el transformar, el superar y el dar sentido. Por ello, el Zaratustra de Nietzsche no duda en abogar por que:

└ Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino –así te lo enseñó yo– ¡voluntad de poder! Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla –¡la voluntad de poder!– Esto fue lo que en otro tiempo me enseñó la vida: y con ello os resuelvo yo, sapientísimos, incluso el enigma de vuestro corazón. (Nietzsche, 1984, p. 172)

En tercer lugar, según precisa Aurenque (2022), el cuerpo nietzscheano es un cuerpo enfermo por definición. Esto no solo porque el *Leib* contiene en sí mismo degeneraciones fisiológicas que acompañan a toda vida corporal, sino también porque, a nivel existencial, en sus mismas carencias corporales, el cuerpo es una singularidad sin destino fijo, sin certidumbres vitales e instintivas que le dibujen un camino o un proyecto específico a seguir. El *Leib* siempre se encuentra en una encrucijada existencial, en una encrucijada hermenéutica que le otorga la insoslayable condición de enfermedad.

Entonces, mediante la precisión que se realiza aquí del cuerpo, no es posible acuñar el *Leib* para justificar la noción de una razón

alejada de la corporalidad individual cotidiana, pues como se precisó, la materialidad que somos en vida es la que permite el surgimiento de los significados que le damos a nuestro mundo. Es por ser cuerpo en nuestra cotidianidad –sentir, escuchar, ver y hablar a través de este– que pensamos, idealizamos y actuamos, no al revés.

En consecuencia, si los pensamientos se originan a partir de la cotidianidad material que nos constituye, una cotidianidad compleja, con carencias y degeneraciones fisiológicas constantes, pero también llena de incertidumbres y multiplicidades en tensión, las ideas, los conceptos y, en general, el razonamiento humano provienen de la enfermedad existencial que encarnamos en tanto cuerpos. Una enfermedad que remite a tales carencias fisiológicas y existenciales que no nos permiten acoger una certidumbre instintiva sobre la vida, pero que resultan siendo las fuentes mismas de nuestra vitalidad, proyección y capacidad de acción.

Así pues, en Nietzsche, la enfermedad hace parte de toda singularidad corporal y es interpretada en tanto la condición del cuerpo que lo lleva a actuar, pensar e, incluso, a filosofar –se conjuga directamente con la *voluntad de poder*–. Además, como lo veremos a continuación, la enfermedad se presenta como un estimulante de la salud del cuerpo, un punto de partida importante para la reflexión y, así, para el *cuerpo superior*. En su obra *Ecce Homo*, el autor recalca lo siguiente a propósito de su experiencia con la enfermedad:

└ Me puse a mí mismo en mis propias manos, me hice a mí mismo volver a estar sano: la condición para ello

–cualquier fisiólogo lo admitirá– es la de estar sano en el fondo. [...] el estar enfermo puede resultar incluso un energético estimulante para la vida, para vivir-más. Así es de hecho como se me muestra ahora aquel largo período de enfermedad: descubrí la vida como por primera vez, incluido yo mismo; saboreé todas las cosas buenas e incluso las pequeñas cosas como no es fácil que otros puedan saborearlas, –hice de mi voluntad de salud, de vida, mi filosofía–. (Nietzsche, 2005, p. 28)

De manera que, de acuerdo con lo anterior y pasando a hablar acerca del *cuerpo superior*, en Nietzsche este no refiere a un cuerpo ideal, único ejemplo para el ser humano, sino que depende de cada materialidad singular y sus posibilidades corporales –depende de cada *Leib* individual–. Un *cuerpo superior* es aquel que concuerda con su propia *voluntad de poder*. Es decir, es aquel que, como Nietzsche en la cita precedente, atiende a su voz propia, se escucha a sí mismo, concientizándose y reconociendo no solo sus posibilidades, sino también su propia condición de enfermedad para poder significarse a sí y a su mundo genuinamente –para poder sanar–. A este respecto, la autora Aurenque (2022) declara:

Crear un “cuerpo sano”, “superior”, significa entonces permitir que un individuo determine desde sí mismo, es decir, ajeno a las reglas provenientes de cualquier tipo de

autoridad externa –divina, social o cultural– la forma de vida que ha de seguir, la forma en la que interpreta y asume ser su cuerpo. (p. 163)

Así, un *cuerpo superior* significa y dirige su existencia sin recurrir irreflexivamente a autoridades externas. Siembra una sabiduría vital, o como lo nombra Nietzsche (2005), una *filosofía* que termina en un cultivo amoroso del propio cuerpo, un cuidado de aquella corporalidad enferma que surge a partir de y para sí misma. Según el autor Gel (2020), este pretendido cultivo del *cuerpo superior* sugiere hacer de las ideas cuerpo, invita a incorporar el sentido encontrado de la vida, llevándolo a una *praxis* vital que evoque una forma para vivir partiendo de nuestra multiplicidad, complejidad y carencias. El *cuerpo superior* es una forma de vivir, un ideal individual, o como lo declara Nietzsche (2008):

[...] un ideal singular, tentador, pleno de peligro, del que no queremos convencer a nadie, porque no concedemos fácilmente a nadie el *derecho a él*: el ideal de un espíritu que ingenuamente, es decir, sin quererlo y desde una rebosante plenitud y poderío, juega con todo lo que hasta ahora ha sido llamado santo, bueno, intangible, divino; para el cual lo más elevado en lo que el pueblo tiene con razón su medida del valor significaría tanto como peligro,

decadencia, rebajamiento o, por lo menos, descanso, ceguera, olvido temporario de sí; el ideal de un bienestar y una benevolencia humana–sobrehumana que con mucha frecuencia parecerá *inhumana*. (p. 104)

El cuidado agresivo nietzscheano] Hablando de la *praxis* vital que supone el *cuerpo superior* sustentado por Nietzsche, emerge una categoría importante que no podemos dejar de lado. Esta categoría es la de cuidado. Esto debido a que, el cuerpo es un *cuerpo superior* porque cuida de su *voluntad de poder*, cuida de sí mismo al escucharse, al significar y actuar de acuerdo con sus potencialidades y carencias. Se cultiva amorosamente a partir de ello, aprendiendo a vivir con su enfermedad fisiológica–existencial, sin dejar apagar aquel impulso vital que lo lleva a habitar un mundo, transformarlo, darle sentido, dominarlo.

Ahora bien, entendiendo que el *cuerpo superior* no refiere a un solo ideal a partir del cual se deben regir todos los cuerpos, tampoco lo es el cuidado que le atañe. En Nietzsche no existe una única salud, una única forma de cuidar del cuerpo para todos–el cuidado emerge de la corporalidad individual–. No obstante, una característica particular que se percibe tiene el concepto de cuidado y de salud en este autor es la de agresividad. Como vimos en la anterior cita de Nietzsche (2008) hablando acerca del *cuerpo superior*, este es un cuerpo peligroso, que juega con los valores culturales

de la sociedad, pues reconoce que aquellos han intentado apagar el impulso vital de la corporalidad que quiere recuperar y avivar. El autor da cuenta de que las formas de poder y de control social en Occidente han intentado debilitar al *Leib*, sofocar sus multiplicidades y reprimir su *voluntad de poder*. Por lo que, el cuidado del *cuerpo superior* implica suscitar conflicto con estas normas a favor del propio cuerpo y, por tanto, conlleva a incomodar con el entorno a favor de su vitalidad. Al respecto de esto el autor declara:

[...] los nuevos, los sin nombre, los difíciles de entender, nosotros, partos prematuros de un futuro no verificado todavía, [que] necesitamos, para una finalidad nueva, también un medio nuevo, a saber, una salud nueva, una salud más vigorosa, más avisada, más temeraria, más alegre que cuanto lo ha sido hasta ahora cualquier salud. (Nietzsche, 2008, p. 104)

La salud y el cuidado de la *voluntad de poder* son interpretados acá como explosivos, destructores de la cultura que pretende controlar al cuerpo, pues permiten que este realice una transvaloración del espacio y del mundo de la ley y de la norma, lo que muchas veces genera incomodidad y se percibe como amenaza. De hecho, el autor acentúa la naturaleza del *Leib* como una naturaleza belicosa; el cuerpo es confrontación, es

tensión no solo a través de las multiplicidades de fuerzas orgánicas con las cuales se compone, sino también es confrontativo con el entorno, pues es *voluntad de poder*, de vivir y, por tanto, de actuar en, de transformar a y de imponerse ante el mundo para habitarlo y vivirlo. Acerca de esta belicosidad el autor sustenta:

└ Por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos. Poder ser enemigo, ser enemigo: esto presupone tal vez una naturaleza fuerte y, en cualquier caso, es lo que ocurre en toda naturaleza fuerte. Esta necesita resistencias y, por lo tanto, busca la resistencia; el pathos agresivo forma parte de la fuerza. (Nietzsche, 2005, p. 35)

Así pues, la agresividad se entiende acá como una característica fundamental a la hora de hablar del cuidado del propio cuerpo, pues la agresividad hace parte de su vitalidad. Más aun, el cuidado nietzscheano al buscar conflictuar con el mundo y sus normas también busca implantar y crear nuevas formas. Esto debido a que, como se mencionó anteriormente, la *voluntad de poder* que se intenta avivar mediante el cuidado agresivo es una voluntad de vivir que desea (*pathos*) dominar, extenderse. A esta no le basta solo con sobrevivir, sino que aboga por crecer, intensificarse y aumentar su poder (Vásquez, 2012) y, por tanto, aboga por ser una voluntad creadora.

Tal es la voluntad de un pintor que con sus obras busca extender sus ideas y representaciones en el tiempo y espacio, tal es la voluntad del escritor que con sus libros ansía intensificar su poder al ser influencia en el pensamiento de otros por medio de sus postulados. El cuidado agresivo le permite al cuerpo crecer en poder, dominar, crear nuevas formas que se intensifiquen y se expandan cada vez más. De ninguna manera permite que este se subordine y siga irreflexivamente autoridades externas; busca desde sí crear nuevas reglas, obras, acciones y prácticas. A propósito de la salud y del cuidado que animan esta voluntad, Groys (2022) plantea “La salud agresiva, por el contrario, lucha no por nada o por un no-orden, sino para imponer un nuevo orden. El sujeto de esta lucha puede perder la batalla, pero nunca estaría dispuesto a aceptar una nueva esclavitud” (p. 40).

En consecuencia, el cuidado es agresivo por cuanto protege la *voluntad de poder* belicosa del cuerpo, un impulso que siempre resulta impositivo, intenso y peligroso para muchas normas sociales y culturales que lo reprimen. Empero, aunque la *voluntad de poder* y su cuidado dependan de la singularidad corporeizada, es decir, de un individuo y sus potencias, tensiones y carencias, esto no quiere decir que el cuidado de Nietzsche sea egoísta *per se*. Es decir, no se omite la posibilidad de que la enfermedad existencial que esté padeciendo un cuerpo la padezcan otros y, por tanto, de que el cuidado de un cuerpo haga eco en otras corporalidades. Esto se percibe en el mismo Nietzsche (2008), quien por medio de sus escritos y pensamientos propone un cuidado

para “[...] los nuevos, los sin nombre, los difíciles de entender, nosotros [...]” (p. 104), que no únicamente para sí mismo.

La esclavitud y el cuerpo femenino

Durante el periodo colonial en las Américas y en el Caribe, la esclavitud era considerada uno de los recursos más comunes y eficaces para incrementar el capital de los imperios colonizadores. Según lo constata Pineda (2021), la esclavitud fue adoptada en toda América, sin excepción, en tanto un negocio lucrativo que permitió la recuperación y el sostenimiento de las monarquías europeas, así como favoreció la consolidación del poder colonial. Esta práctica económica sometió a millones de personas de pueblos originarios y provenientes de África a trabajos forzosos, entre estos, el trabajo de la tierra, la fabricación de materiales y las labores domésticas. Así, estas personas eran obligadas a estar subyugadas bajo las órdenes y los deseos de un amo capitalista, hombre europeo poseedor de recursos económicos y autoproclamado señor (Pineda, 2021), quien los compraba y trataba tal cual como mercancías.

No obstante, más allá de explicar el funcionamiento de la economía esclavista de las colonias, mi interés radica en las vivencias de los cuerpos sometidos en esclavitud. Más específicamente, me centro en los estudios que abordan la vivencia de los cuerpos femeninos sometidos a la esclavitud colonial por la

² Esther Pineda G. (2021) da cuenta de que, en cuanto a la trata de personas provenientes de África y la esclavitud, estas tuvieron lugar en toda América. No obstante, la autora afirma que hubo algunos países de la región que recibieron más población africana para explotar, principalmente aquellos con mejor acceso marítimo desde África, como Brasil, Colombia, Venezuela y las Islas del Caribe como Cuba y Puerto Rico.

³ Empero, es menester remarcar que la esclavitud se manifestó de manera diversa en la región que estoy abordando y que las vivencias de las mujeres presentaron diferencias importantes que aquí no se trabajarán. Un contexto que no se aborda en este escrito, pero que creo necesario recalcar es el que precisa la autora Aura Cumes (2020), quien estudia el proceso colonial desde la experiencia de las mujeres indígenas bajo el colonialismo en Guatemala. A partir de su análisis histórico y antropológico demuestra que, en la época colonial se dio una jerarquización racial acentuada en el territorio estudiado, en donde la población negra, mujeres y hombres, presentaban mayores privilegios sobre los indígenas. En particular, la autora precisa que la mujer indígena estaba en el nivel más bajo de la jerarquía racial y estuvo sometida a la esclavitud tanto en el espacio doméstico del colonizador, como en el espacio del trabajo productivo, construyendo así una identidad histórica que aún en la actualidad se va a seguir teniendo de la mujer indígena en el país en cuestión.

⁴ Es importante precisar acá que, para promover el embarazo en las mujeres, unos amos recurrían al matrimonio entre esclavos, mientras

trata transcontinental de personas africanas². Cuerpos, quienes considerados como materia inerte no solo eran golpeados, aseados, conducidos, desechados y asesinados como los demás esclavos, sino que también eran preñados a favor del capital imperial. De hecho, como lo plantea Pineda (2021), las mujeres esclavas no solo eran forzadas, como los hombres, a hacer trabajo productivo, sino también eran víctimas de una significativa explotación sexual y reproductiva a favor de la economía esclavista³.

El cuerpo de las mujeres esclavas era dominado por un control biopolítico sobre sus embarazos y partos, un control que buscaba promover la natalidad esclava y, así, ahorrarle varios centavos al amo. Como sugiere Spicker Morales (1996), las mujeres eran sometidas a presiones demográficas a favor de la reproducción de esclavos que ya nacían cautivos, pues resultaba ser más rentable para el amo tener mano de obra esclava promoviendo el embarazo en las mujeres, que comprando a personas en los puertos⁴. De hecho, esta misma autora precisa que en 1750 y 1810 se empezó a generar una decadencia en el aprovisionamiento de

esclavos en el Caribe, en Cartagena más exactamente, lo que generó aún más control biopolítico sobre el cuerpo femenino en las colonias, pues viendo que se reducía cada vez más el número de puer-
tos que legitimaran la compra de personas, los amos recurrían a la capacidad de gestación de quienes pensaban eran *sus* mujeres.

que otros tenían relaciones sexuales no consensuadas con aquellas mujeres para procrear más mano de obra (Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022).

En consecuencia, durante el periodo colonial, el cuerpo femenino en esclavitud era usado no solo para trabajos domésticos, sino también para llevar en sus vientres la propiedad de otros, en este caso, el beneficio del amo. Como lo recalca Morgan (2004), la gestación y la maternidad eran negocios, labores productivas que operaban como mecanismos de reproducción esclava que perpetuaban el sistema opresor, patriarcal y racista imperante en las colonias. No eran considerados acontecimientos gratos en la vida de las mujeres, sino que eran llevados a cabo muchas veces bajo la obligación, el castigo y la violencia sexual.

Es más, como precisan Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022), muchos de los embarazos eran el resultado de violaciones perpetradas por los hombres blancos, pues la violencia sexual sobre las mujeres esclavas era continua por parte de los amos, los mayores y los esclavistas. Asimismo, estos autores resaltan que los embarazos, así como las maternidades, eran vividas bajo constantes castigos. Las mujeres embarazadas eran cruelmente maltratadas y obligadas a seguir cumpliendo labores arduas sin importar su condición⁵, y las madres esclavas pocas veces podían cuidar y criar a sus hijos, quienes

⁵ No sobra recalcar que, según comentan Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022), los castigos

infligidos a las mujeres embarazadas bajaron exponencialmente luego de la falta de aprovisionamiento de esclavos. Por lo que, las embarazadas pudieron haber recibido menores castigos y hasta mejores tratos en esos momentos.

⁶ Al igual que las mujeres de las que hablan los estudios citados, la autora Aura Cumes (2019) declara que la vida reproductiva de las mujeres indígenas en lo que ahora se conoce como Guatemala tampoco ocurría en condiciones favorables. Las mujeres indígenas eran también separadas de sus hijos o raptadas de manera masiva para criar hijos ajenos.

eran llevados desde el nacimiento a los “criaderos de criollos”, en donde las condiciones no eran aptas para una vida humana. A muchas les tocaba ver a sus hijos e hijas morir muy pequeños, mientras que otras, desde la impotencia, veían cómo enfermaban, sufrían y eran, desde tan temprana edad, forzados brutalmente a trabajar⁶. A continuación, una declaración de la mulata Paulina, esclava de una colonia española, en donde se nos muestra en breves palabras todo un entramado complejo de la vivencia de las mujeres esclavas en la época colonial:

[...] desde chiquita es esclava de Oviedo, que ha tenido tres hijos y se halla embarazada; que los dos primeros, llamados Josefina y Helénida, son de su amo, el tercero del negro Joaquín gangá y el que tiene en el vientre de Sotero criollo. Que su amo la gozó contra su voluntad sin ser mujer, pues no se puede querer a quien trata mal; que la conquistó a fuerza de cuero, como lo manifiesta su cuerpo; que la ha castigado de todos modos a su antojo, excepto el boca abajo. Que la mandó pegar por el negro Jacobo cuando vino su amo del Norte y la encontró embarazada de cuatro meses, poniéndole después unos trozos amarrados con grillos a los pies, que los llevó nueve meses como lo saben todos [...] que en los dolores de parto por caridad se

los quitó el mayoral... (García, 2003, citado en Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022, p. 127)

Sin embargo, y aun cuando las mujeres y sus cuerpos en esclavitud se veían diariamente sometidos a controles, agresiones, gestaciones y partos, existían complejas tramas de resistencia contra la estructura esclavista, tramas que emergían a partir de estas mismas mujeres (Camp, 2002). Entre estas resistencias estuvo la práctica del aborto⁷. Una práctica subversiva que afirmaba a las sujetos como agentes, si bien no totalmente de sus vidas y trabajos, sí de sus corporalidades, más específicamente, de sus capacidades y conocimientos para engendrar vidas (Ugueto-Ponce, 2021)⁸.

A este respecto, según Camp (2002), Ugueto-Ponce (2021) y Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022), para muchas mujeres el aborto devino en una acción política que no solo consistía en la interrupción voluntaria del desarrollo de un embrión o feto en el útero del cuerpo femenino, sino también en la interrupción del sistema esclavista de las colonias. Además, como lo precisa la autora Ugueto-Ponce (2021), esta práctica era realizada en colectividad por varias mujeres. La autora declara que, entre las mujeres sometidas a la esclavitud subyacía un conocimiento común

⁷ La autora Ochy Curiel (2007) nos recuerda que existieron diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Pone de ejemplo el estudio de la dominicana Celsa Albert, quien denomina cimarronaje doméstico a las formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres, dentro de las cuales estuvo el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos, entre otros, que se han llamado “operaciones tortuga” en las Casas Grandes de los amos. Además, Curiel (2007) afirma que las mujeres también tenían formas radicales y arriesgadas para salirse de la realidad esclavista, como las diversas fugas de mujeres de varias edades y naciones.

⁸ Para la época colonial aquí analizada, el aborto era asumido en las bases jurídicas como “[...] la expulsión provocada y premeditada del producto de la concepción, antes del término natural de la preñez” (Escriche, 1874, p.112). Asimismo, se entendía que existía el aborto

natural o espontáneo y el voluntario o provocado: “el primero es efecto de la acción de causas predisponentes ó determinantes que obran por sí mismas, independientemente de la voluntad o intención de persona alguna: y el segundo es efecto de algún medicamento que se tomó o de alguna operación que se hizo con el objeto de procurarlo”. (Escrache, 1874, p.112). En este caso preciso, me refiero al aborto provocado.

en torno a los procesos de salud y enfermedad, vida y muerte, gestación y partos, y una amplia comprensión etnobotánica sobre plantas abortivas. Saberes colectivos, en su mayoría de tradición africana, que ayudaban a las mujeres a sobrellevar sus abortos, pero que, así mismo, eran construidos y difundidos con un objetivo político específico. Entre este conocimiento herbario sobresalía el uso de: el cornezuelo de centeno, el enebro, la ruda, el laurel, el perejil, el azafrán, el culandrillo, el altramuz, entre otros (Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022).

Según la autora Ugueto-Ponce (2021), un ejemplo, entre muchos, que logra manifestar y rememorar aquel saber colectivo, cultural y político que poseían las mujeres para tratar sus cuerpos en gestación y llevar a cabo la práctica del aborto en tanto acto de resistencia es la obra artística de Joscelyn Gardner, titulada *Retratos Creoles III*, la cual se basa específicamente en las mujeres esclavizadas de las plantaciones del Caribe⁹.

Los retratos litográficos que presenta la artista Joscelyn Gardner revelan peinados tradicionales africanos entrelazados en collares de hierro, los cuales hacen referencia a los collares empleados para castigar a las mujeres esclavas que abortaban. Asimismo, en cada retrato se observa cómo nace del collar un espécimen botánico, el cual remite a las plantas que consumían estas mujeres para realizarse el aborto. Es una obra que no solo demuestra la importancia política que el

⁹ La obra aquí descrita se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://www.joscelyngardner.org/creole-portraits-iii>

aborto tuvo en el periodo que se trabaja, sino también da cuenta del conocimiento etnobotánico que las mujeres apropiaron para interrumpir sus embarazos, un conocimiento usado de manera diferenciada dependiendo de cada mujer, pues cada una usaba diferentes plantas para ello, pero que servía al mismo propósito.

Cuerpo superior femenino] Para entender al cuerpo femenino, más exactamente al cuerpo de aquellas mujeres en esclavitud, el cual traté en el apartado precedente, como una posibilidad de *cuerpo superior*, es necesario, primero, recontextualizar sus corporalidades bajo el paradigma del *Leib* nietzscheano. Esto me permitirá tomar distancia de la concepción mecánica que históricamente en Occidente se le ha adjudicado al proceso de gestación y parto, y abarcar la corporalidad de estas mujeres en tanto singularidades corporeizadas complejas, con multiplicidades de potencias en tensión, a partir de las cuales surge el aborto como una acción y un sentido nacidos del impulso vital que son.

Sin embargo, dada la complejidad del fenómeno de la esclavitud y las constantes agresiones, abusos y controles que se ejercían sobre el cuerpo femenino, es imprescindible repensar también el *Leib* para interpretar a este cuerpo. Esto porque, como se precisó con las autoras mencionadas, estas mujeres no solo encarnan, en tanto que vidas corpóreas, carencias fisiológicas e incertidumbres existenciales, esto es, no solo encarnan

la enfermedad que son como cualquier *Leib* cotidiano. Sino que, además, se ven sometidas a un perpetuo tormento físico y existencial más allá de la vida ordinaria (Camp, 2002; Morgan, 2004; Pineda, 2021; Ugueto-Ponce, 2021; Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022) un tormento dentro del cual el paradigma nietzscheano del cuerpo no ha sido concebido.

Por lo tanto, aquí propongo comprender al cuerpo femenino como un *Leib*, una materialidad existente compleja, vulnerable, profunda y enferma que, igualmente, experimenta condiciones externas que abusan más de su materialidad, lo cual hace que en ese mismo cuerpo vivo se maximice su vulnerabilidad y se lleve aquella enfermedad existencial al límite. Esto último sugiere que las carencias físicas, las incertidumbres existenciales y las multiplicidades en tensión –todo lo que configura el impulso vital que es la *voluntad de poder* (Nietzsche, 1984)– son aumentadas y complejizadas a la luz de la situación esclava.

En este sentido, partiendo del *Leib* construido para el cuerpo femenino en esclavitud –cuerpo que es obligado por fuerzas externas a gestar y a parir hijos e hijas en pro de la reproducción esclava, pero que también ejerce acción política recurriendo al aborto– se puede repensar el *cuerpo superior*. Para ello, creo necesario hacer tres precisiones concretas que aquí soporten esta posibilidad.

La primera concierne al nivel de conocimiento que tenían las mujeres sobre sus propias corporalidades, un conocimiento que devino en estrategia política. Como bien se precisó con la autora Ugueto-Ponce (2021), las mujeres poseían un saber evidente

sobre los procesos de vida y muerte, y sobre los procesos de gestación y parto. Este es un saber que, no solo supuso una actitud reflexiva de sí, autoconociendo sus posibilidades de ser matrices de vida humana, sino que también supuso ir en contra de las relaciones externas de poder en las que estaban inmersos los cuerpos femeninos.

El conocimiento de ginecología y de etnobotánica de las mujeres les permitía recuperar sus cuerpos de las fuerzas externas que las obligaban a ser maquinarias para el amo, decidir sobre sus cuerpos en gestación y llevar a cabo la interrupción voluntaria de sus embarazos. Por lo tanto, se puede interpretar que estas mujeres, desde sí mismas, desde sus conocimientos, capacidades y posibilidades corporales, actuaban como agentes que buscaban recuperar su *Leib* a partir del aborto, sin dejarse subsumir irreflexiva y totalmente por las fuerzas externas de su entorno. Eran agentes con un alto nivel de autoconocimiento fisiológico, el cual las ayudaba a desarraigarse, así fuera solo por unos instantes, de la maquinaria colonial y capitalista, demostrando la emergencia de un *cuerpo superior* a partir de y a pesar de las circunstancias esclavizantes.

Pero, además, la segunda precisión concierne a que como *Leib* se propone que estas mujeres estaban relacionadas con su enfermedad de otra forma. Es decir, no solo eran personas con carencias fisiológicas y existenciales, sino que, además, estas carencias se maximizaban a la luz de las fuerzas externas que las esclavizaban. Entonces, si queremos leer al cuerpo femenino como *cuerpo superior* en este caso, las mujeres esclavas, de las cuales se habla a partir las autoras mencionadas, no solo conocían sus

capacidades y posibilidades de gestación y parto, sino que también eran conscientes de su situación esclava. Una situación que las hacía ser cuerpos aún más vulnerables a las incertidumbres y carencias existenciales y fisiológicas. Por lo que, a partir de este conocimiento de sí, no solo de sus capacidades sino también de su enfermedad maximizada, surge el aborto como actitud agonal con la finalidad de no seguir siendo maquinaria de esclavos y de, como lo plantea la autora Ngo Mbeb (2023), no extender tal en-

¹⁰ La autora Ngo Mbeb (2023) precisa que muchas mujeres, a partir del aborto, querían evitar que sus descendientes vivieran la misma vida de esclavitud, sufrimiento y explotación.

fermedad llevada al límite a otras vidas futuras¹⁰.

La tercera precisión, que complementa la anterior, consiste en la *incorporación* del sentido político que pudo conllevar la práctica del aborto, un sentido declarado por los estudios nombrados. Como ya se sabe, la sabiduría vital que supone tener el *cuerpo superior* también consiste en que él mismo escuche y encarne su propia *voluntad de poder*, reconocida por un proceso constante de reflexión y detenimiento (Nietzsche, 2005). Así que, a partir del conocimiento de las mujeres de sus corporalidades, multiplicidades, incertidumbres y carencias maximizadas, se puede interpretar que surge desde el cuerpo un sentido político. Un sentido político de resistencia a través del cual las mujeres destinan las acciones sobre sus cuerpos en gestación y viven acorde al impulso vital que son.

Por consiguiente, el aborto como práctica subversiva se puede leer en tanto la encarnación del impulso vital de las mujeres, que empezó a ser comprendido e *incorporado* tras un autoconocimiento y un detenimiento sobre sí mismas, sobre sus

corporalidades femeninas, agredidas y sometidas. El *cuerpo superior* aquí lo leo en la mujer que, a partir de su situación, de sus capacidades y de su enfermedad llevada al límite, decidió, reconociendo la agencia que podía tener, practicar el aborto sobre su propio cuerpo¹¹ —es la mujer que incorpora la idea política de resistencia a través de aquella práctica que bien puede llevarla a castigos inefables, a más daños fisiológicos e, incluso, a la muerte—.

¹¹ Es menester aclarar que no anulo la posibilidad de que el cuerpo superior se manifieste de otras formas, diferentes a la práctica del aborto. Durante el periodo trabajado hubo otras prácticas de resistencia que bien pueden interpretarse también bajo los conceptos nietzscheanos trabajados.

Por lo tanto, si replanteamos el *cuerpo superior* nietzscheano a la luz de esta situación, este sería considerado en tanto un “ideal singular, tentador, pleno de peligro, del que no queremos convencer a nadie, porque no concedemos fácilmente a nadie el *derecho a él*” (Nietzsche, 2008, p. 104), que es capaz de jugar políticamente con la autoridad colonial a partir del autoconocimiento adquirido de su corporalidad y de su propia enfermedad potencializada. Lo cual supone el desarrollo de prácticas de resistencia como el aborto que buscan una reapropiación de sí, del propio cuerpo tantas veces enajenado. El cuerpo femenino en este caso puede ser “el ideal de un bienestar y una benevolencia humana-sobrehumana que con mucha frecuencia parecerá *inhumana*” (Nietzsche, 2008, p. 104).

El cuidado agresivo del aborto] Tal y como precisé anteriormente, no se puede hablar de un *cuerpo superior* sin abordar el cuidado que le atañe. En el caso concreto de las mujeres esclavas de las

que hablan las autoras citadas, el *cuerpo superior* que encarnan refleja el cuidado agresivo nietzscheano esbozado. Esto porque interpreto que el aborto es una acción política que se erige como una posibilidad de manifestación de la *voluntad de poder* belicosa de los cuerpos femeninos, una manifestación que es reprimida por las autoridades coloniales esclavistas.

El cuidado de la *voluntad de poder* que supone el aborto es un gesto agresivo con el entorno colonial. Ugueto-Ponce (2021), Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022) y Ngo Mbeb (2023) constatan que el aborto afectaba, de manera negativa, a la maquinaria esclavista: era considerado peligroso para el sistema, pues significaba menos mano de obra para los trabajos.

Así pues, la agresividad de la *voluntad de poder* que quiere imponerse en un mundo, crecer, crear, intensificarse y aumentar su poder en él así esté en contra de las autoridades morales externas está latente en el aborto. Esto porque, se demuestra con las autoras citadas que esta práctica política impone la agencia de los cuerpos femeninos sobre el mundo de la ley y de la norma esclavista, erigiéndose en contra de este, de su maquinaria. La agresividad del aborto se puede considerar como un bienestar del propio cuerpo, un cuidado de sí misma y de su agencia que implicó la destrucción del entorno que reprimía constantemente el impulso vital del cuerpo femenino.

Además, este cuidado que se está argumentando existe en estas corporalidades no es totalmente egoísta *per se*, al igual que el cuidado nietzscheano. Corroborándolo con el conocimiento

colectivo etnobotánico y de ginec obstetricia que tenían las mujeres, el aborto era una práctica con todo un entramado comunitario detrás (Ugueto-Ponce, 2021). No era, pues, una práctica completamente individual, sino que los saberes podían llegar a hacer eco en otros cuerpos, en otros cuerpos viviendo la misma situación, haciendo del cuidado agresivo uno que trascendía a más mujeres.

Conclusión] En definitiva, considero que la lectura aquí propuesta, que sugiere abarcar la vivencia de las mujeres esclavas durante el periodo colonial de las Américas y del Caribe –vivencia de la que dieron cuenta las autoras mencionadas, pero que no pretende en este escrito representar la totalidad de lo acontecido– desde los conceptos filosóficos trabajados por Nietzsche sobre el cuerpo, puede ampliar el horizonte de comprensión y de discusión de la situación histórica presentada y, más específicamente, de la práctica del aborto llevada a cabo. Una práctica que un gran número de teóricas se han propuesto estudiar, y que todavía sigue siendo imprescindible para los estudios históricos y filosóficos sobre las mujeres.

Las teóricas aquí citadas nos ofrecen interpretaciones acerca de la esclavitud colonial en donde se evidencia que las experiencias de las mujeres esclavas no era la misma que la de los hombres; que las resistencias emergentes de los cuerpos femeninos involucraban, muchas veces, impedir sus maternidades; y que prácticas como el aborto iban más allá del

solo hecho de interrumpir una gestación, pues era una acción política que quebraba toda una estructura impuesta.

Por ello, la lectura que quise conjugar entre estas teóricas y los conceptos nietzscheanos buscó construir una posibilidad de comprender el aborto practicado por las mujeres como un acto de cuidado del propio cuerpo. Un cuidado que no es entendido desde la pasividad, sino desde la agresividad del ejercicio político que supuso abortar. Los *cuerpos superiores* femeninos, en quienes el sistema esclavista ejerció abusos constantes y violentos de sus cuerpos, sus embarazos, sus partos y maternidades, se erigieron en contra de las normas sociales establecidas para cuidar de sí mismas y de su descendencia, para imponer sus agencias, sus voluntades y sus conocimientos en un mundo en donde sus vitalidades eran sofocadas.

Es menester aclarar que de ninguna manera quise decir que el *cuerpo superior* y su cuidado agresivo fueron los efectos causales del contexto de la esclavitud. Los presento aquí como posibilidades que allí pudieron emerger. Los conceptos nietzscheanos no bastan para explicar y aprehender en su totalidad tal situación de los cuerpos femeninos, pero sí creo que pueden abrir perspectivas y visibilizar el fenómeno enfatizando en la *voluntad de poder* y de vida de las mujeres, en su voluntad de existir en el mundo. Con ellos se puede abrir paso a otras formas de entender las diversas historias de las mujeres, así como ellos pueden reinterpretarse a la luz de estas historias.

A este respecto, pienso que la lectura aquí propuesta podría ampliar su reflexión e, incluso, ponerse en

discusión con los feminismos decoloniales latinoamericanos dentro de los cuales, como lo recuerda Curiel (2007):

(...) las afrolatinas y caribeñas también han analizado cómo la visión de los estudios de las mujeres en la época colonial ha estado atravesada por una mirada colonialista y occidental, al ser las mujeres reducidas a sus roles de reproductoras de esclavos, madres de leche o como objeto sexual de los amos, o a lo sumo, estudiadas como fuerza de trabajo en el sistema esclavista. (p. 98)

Asimismo, sería interesante pensar cómo esta lectura puede plantearse o no para las diversas vivencias que tuvieron los cuerpos femeninos sometidos a la esclavitud colonial, una diversidad que no se abarcó en este escrito, pero que es importante tener en cuenta. Preguntarse, por ejemplo, por cómo se podrían conjugar los conceptos de *Leib*, de *cuerpo superior* y de cuidado agresivo con la experiencia de esclavitud de las mujeres indígenas en la época colonial en Guatemala (Cumes, 2020) sería enriquecedor para ampliar y debatir la interpretación propuesta. Así como implicaría un ejercicio político y epistémico importante interrogarse por cómo la resignificación de estos conceptos puede visibilizar o reinterpretar las formas de resistencia que

hoy en día se están gestando en torno a las imposiciones coloniales sobre la maternidad, el aborto y el cuerpo *Leib* femenino.

Bibliografía

- AURENQUE STEPHAN, D. (2022). *Animales enfermos. Filosofía como terapéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- CAMP, S. M. H. (2002). The Pleasures of Resistance: Enslaved Women and Body Politics in the Plantation South, 1830-1861. *The Journal of Southern History*, 68(3), 533-572. <https://doi.org/10.2307/3070158>
- CUMES, A. (2019). Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma. En X. Leyva Solano y R. Icaza (Coords.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias: IV* (pp. 297-310). CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.
- CUMES, A. E. (2020). La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. En A. S. Monzón (Comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 569-606). CLACSO.
- CURIEL, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas (Col)*, (26), 92-101. <https://www.re-dalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- ESCRICHE, J. (1874). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia* (Tomo I). Imprenta de Eduardo Cuesta.

- GEL, E. F. (2020). Recuperar el cuerpo: de Nietzsche a Butler. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(289), 341-354. <https://doi.org/10.14422/PEN.V76.I289.Y2020.006>
- GROYS, B. (2022). *Filosofía del cuidado*. Caja Negra Editora.
- MORGAN, J. L. (2004). *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*. University of Pennsylvania Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt3fhf79>
- NGO MBEB, C. (2023). Sarmiento Ramírez, Ismael y María González Blanco. Resistencias al control esclavista: suicidios, abortos e infanticidios en la América española. Cátedra, 2022. 201 pp. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 11 (1), 195–199. <https://doi.org/10.5070/t411162852>
- NIETZSCHE, F. (1984). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2005). *Ecce Homo*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2008). *La gaya ciencia*. Alianza Editorial.
- PAWELSKI, M. (2023). Between 'Körper' and 'Leib' – Translating Michel Foucault's concept of the body after Friedrich Nietzsche. *Perspectives*, 31 (1), 88-103. <https://doi.org/10.1080/0907676X.2022.2147846>
- PEARSON, J. S. (2022). The Body in Spinoza and Nietzsche. *Global Intellectual History*, 7(6), 1070-1073. <https://doi.org/10.1080/23801883.2021.1979770>
- PINEDA G., E. (2021). Racialización, negritud y racismo en América Latina. *Revista nuestrAmérica*, 9(17), 1-14. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5594766>

- SARMIENTO RAMÍREZ, I. Y GONZÁLEZ BLANCO, M. (2022). *Resistencias al control esclavista: suicidios, abortos e infanticidios en la América Española*. Ediciones Cátedra.
- SPICKER MORALES, J. (1996). El cuerpo femenino en cautiverio: Aborto e infanticidio entre esclavas de la Nueva Granada, 1750-1810. En Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (Ed.), *Geografía humana de Colombia – Los Afrocolombianos* (pp. 95-118). Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2754/>
- UGUETO-PONCE, M. S. (2021). Interrumpir la vida esclavizada - liberar el alma de un(a) hijo(a): narrativas insurgentes en las artes sobre el uso político del cuerpo en mujeres esclavizadas. *Conexión*, 10(15), 167-184. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24060>
- VÁSQUEZ ROCCA, A. (2012). Nietzsche: de la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico. *Nómadas*, (37), 41-53.