

“¿A quién le habla el feminismo?” Entrevista a Yuderkys Espinosa Miñoso

 Por Chana Mamani

El día de 16 de junio de 2021, desde MORA transmitimos en vivo por zoom la entrevista que le realizó Chana Mamani a Yuderkys Espinosa Miñoso y que fue moderada por Gabriela Mitidieri. El contexto de pandemia sirvió para poder contar con presencias que participaban desde el exterior y así enriquecían los debates locales.

La decisión de entrevistar a Yuderkys surgió del Comité de Redacción de la revista con la idea de completar el abordaje del tema de raza, colonialidad y género en las distintas secciones de la revista: dossier, debate, la caja feminista y la entrevista. Esto permitió incluir la voz en primera persona de uno de los nombres importantes del activismo decolonial en América Latina. Las ideas que despliega Yuderkys constituyen un aporte sustancioso que cuestiona la historia, los aparatos ideológicos y conceptuales de los feminismos e invita a volver a pensar las genealogías y posiciones.

Yuderkys Espinosa Miñoso es pensadora, escritora, investigadora y docente de origen afrocaribeño. Activista feminista antirracista y contra la colonialidad. Una de las precursoras del movimiento feminista descolonial en América Latina y El Caribe, su

contribución apunta a una “crítica a la razón feminista eurocentrada”.

Luego de residir catorce años en Argentina y cuatro años en Colombia, retornó a la isla donde nació en República Dominicana. Miembra fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y de Junta de Prietas desde donde apuesta a un pensamiento y una práctica antirracista situada geopolíticamente.

Conferencista, docente e investigadora independiente, es invitada frecuentemente por universidades, organizaciones, movimientos sociales y comunidades en América Latina, EE.UU. y Europa. Es autora de numerosos ensayos y textos académicos, así como editora de varias compilaciones claves del feminismo descolonial

en América Latina, entre las que cabe mencionar: sus compilaciones “Feminismo descolonial: Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década” (2019) y “Tejiendo de Otro Modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala” (2014). De sus ensayos se destacan: “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina” (2019); “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación coconstitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad” (2017); “El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala” (2015). También ha publicado su primer libro de poesía: “Laquevuelve” y compiló junto a Verena Melgarejo el libro “Poesía de color” (2017).

Varias de sus publicaciones y entrevistas han sido traducidas al inglés, francés, alemán, italiano, esloveno, sueco y portugués. Próximamente editará “Decolonial Feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso, and South American Contributions and Challenges”, junto a María Lugones (e.p.d.) y Nelson Maldonado-Torres.

Chana Mamani es licenciada en Trabajo Social de la UBA. Integrante del colectivo Identidad Marrón. Docente de la diplomatura “Migración, territorio y Derechos Humanos” de la UNDAV. Maestranda en Estudios y Políticas de Género de la UNTREF. Egresada de la especialización Migración y Asilo (UNLA). Diplomada en Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas del FILAC-ONU Mujeres. Egresada de la diplomatura Derechos Humanos y Políticas Públicas del IPPDH-Mercosur. Publicó estudios académicos para la carrera de Trabajo Social y en FLACSO. Colaboró con el suplemento Las 12 del diario Página 12, con el portal Resumen Latinoamericano, LATFEM y Grito del Sur.

Forma parte de Identidad Marrón, un colectivo de personas marrones, hijas e hijos, nietas y nietos de indígenas, campesinxs, rurales, o provenientes de la migración interna o externa que visibiliza y debate acerca del racismo estructural en la Argentina y busca respuestas efectivas a ello.

—*Antes que nada es un placer para mí poder estar en este encuentro que llamémoslo así, es un espacio, un entretejido en donde va a ser muy lindo poder hacer este intercambio de experiencias, saberes, conocimientos propios, desde nuestras voces. Para mí, particularmente es algo importante pensarnos en un momento tan difícil como el que atravesamos a nivel global, donde tal vez este intercambio sea un oxígeno para construir políticas*

antirracistas, de confianza, de contacto, ese tacto afectivo que es muy necesario. Una de las primeras preguntas que nos hemos hecho es ¿cómo surge de alguna manera en ti sentirte, entenderte, primero tal vez como mujer, lesbiana negra o mujer racializada? Esto, de alguna manera, te lo pregunto también desde un lugar de mujer habitada por dos espíritus, es como me autopercibo.

—Hay muchas historias que yo podría contar respecto de cómo una se autopercibe y cómo esta autopercepción cambia a través del tiempo y la experiencia. Algunas de nosotras hemos tenido la oportunidad de acceder a cierta literatura que problematiza la identidad y cómo llegamos a pensarnos a nosotres mismas. Esta literatura nos enseña el acceso a determinados discursos, nos ayuda en esta tarea y en esta definición de quiénes somos. La manera en la que una se percibe, esa experiencia de una misma, no es algo que surge, algo así como una voluntad independiente y autónoma del contexto, de los discursos que circulan y que una tiene disponible al momento en que está pensándose a sí misma. Hay numerosos aspectos que son los que contribuyen a que una tenga una percepción sobre una misma, y más allá de la percepción, un lenguaje que te permita construir esa percepción, porque el lenguaje interviene, el discurso interviene en cómo una puede construir esa autoimagen o esa idea de una misma. Entonces cuando me han hecho esta pregunta, suelo contestar que muy tempranamente, cuando tenía 20 o 21 años y ya terminando la licenciatura me topo con el feminismo y es con esta entrada al activismo feminista cuando por primera vez accedo a un discurso afirmativo de la identidad, que me posibilita articular alguna manera de nombrarme conscientemente a mí misma. Lo que me proporciona es un relato desde el género —y a partir de ahora, para que se entienda, cada vez que hablo del feminismo, estoy hablando del feminismo blanco, ¿no? Porque los otros feminismos tienen apellido (risas) entonces, tú tienes feminismo indígena, feminismo negro... feminismo descolonial—. Cuando hablo del feminismo hablo del feminismo conocido, el pensamiento, la teoría y el programa feminista que ha sido producido por y desde las mujeres blancas, burguesas, pueden ser heterosexuales o lesbianas, pueden ser normativas de género o no. Pero ocupan un lugar dentro de la estructura social más allá del género. Entonces, volviendo al tema, durante mucho tiempo voy a producir una idea y un discurso sobre mí misma, voy a acceder a un discurso de quien soy a través de y fundamentalmente pensarme como una mujer, como mujer o como lesbiana. Así, durante muchos años de mi vida, digamos los primeros diez años de mi activismo comienzo a escribir y a tratar de ensayar una escritura propia en donde yo intento pensar el mundo. Yo lo voy a hacer con esas

herramientas teóricas conceptuales que me ha dado el feminismo, la teoría feminista. Y, por lo tanto, toda mi historia yo la voy a construir en clave de género y esto es muy interesante, ¿no? Digo interesante, a propósito de lo que luego va a ocurrir con la experiencia de la migración a Buenos Aires. La llegada a Buenos Aires produce un quiebre, una salida de cierto lugar de confort que da lo conocido, y la naturalización del origen étnico racial. Hay una forma muy particular que en el Caribe se construye la identidad étnico-racial, como algo siempre negado, algo que no pasa por el discurso afirmativo. Prácticamente en todos los lugares es así, pero en muchos lugares de América Latina ha habido movimientos que permiten a gente que no es blanca pensarse a sí misma de otra manera. En República Dominicana apenas estamos dando ciertas batallas para intentar introducir esta consciencia de la negación del origen y lo que ello ha implicado para un pueblo mayoritariamente afrodescendiente, ¿no? Fíjense ustedes que esta isla compartida entre Haití y República Dominicana es una isla en el centro del Caribe, en donde ocurre materialmente el acontecimiento de 1492. Fue allí donde desembarca Colón y sus secuaces y es allí donde arranca el nuevo periodo de la historia. Nosotras tenemos la primera universidad, la primera iglesia, la primera catedral, el primer ayuntamiento, la primera ciudad de América. Entonces, a pesar de que somos un pueblo que ha sido afectado centralmente por la colonialidad —y quizá justamente por eso— hay una negación de esa historia de saqueo, de violencia y dolor. O sea, las élites y el Estado nación han producido unos discursos que no permiten que una se vea a sí misma como producto de esa historia de dolor y violencia, hay una historia oficial que sistemáticamente niega lo ocurrido y más bien lo celebra como algo “necesario” y de lo que debemos estar orgullosos. Esos discursos son productivos para una interpretación sobre una misma que niega el origen étnico racial africano y produce más bien un silencio. Entonces es interesante que solamente cuando salgo de República Dominicana, y al encontrarme habitando espacios feministas soñados, como el feminismo argentino, estando ahí arrojada de manera solitaria como la única caribeña, la única de este color, de estos rasgos, de esta forma particular de moverme, es en ese momento donde me doy cuenta de este silencio y esta negación sobre este origen que me habita.

La experiencia feminista en la Argentina

Debo señalar, como ya lo he hecho tantas veces, que yo llego a Buenos Aires y entro de lleno a estos espacios del feminismo más radical, donde estamos hablando de contrahegemonía, de discursos

contrahegemónicos, estamos enfrentando los discursos estatales, estamos muy cercanas a la teoría, contando con herramientas que nos permiten pensar el mundo de manera crítica, y... oh! me pasa que, al poco tiempo, comienzo a sentir que hay un límite en estos discursos que estamos usando, a los que estoy adscribiendo. Estos conceptos, estas ideas, estas herramientas teóricas que estoy usando para pensar-me a mí misma no me son ya suficientes. Había un límite que no me permitía de alguna manera poder poner en palabras un dolor. Un dolor que me atravesaba el cuerpo y que estaba habitándome todo el tiempo. Yo sé que en los últimos años ha cambiado la situación en Buenos Aires, pero al llegar a Buenos Aires, generalmente en los espacios activistas yo era la única negra, o, como están ustedes diciendo aquí, la única marrón, la única no blanca. Y no hace tanto tiempo de esto. Estoy hablando del 2001 y recuerdo que cuando me fui, en el 2015 la cosa apenas comenzaba a cambiar. Recuerdo que Ochy Curiel en el 2013 intenta venir a vivir con nosotras, conmigo y con mi hija, y se va a los pocos meses porque dice: “Yo no puedo vivir en una ciudad tan blanca”. Pero yo estaba muy contenta todavía en ese momento viviendo lo que era para mí un “verdadero movimiento”, tan potente, las izquierdas, el movimiento feminista, el movimiento de la sexualidad, el nivel de los debates. Realmente estaba muy contenta, fueron años muy importantes para mí estos años primeros años en Buenos Aires cuando todavía persistía en la ilusión. Fue el tiempo del “*Que se vayan todos*”, de las grandes marchas y concentraciones frente a la Casa Rosada, de las asambleas feministas en el sótano de la Librería de Mujeres y en otros espacios. La potencia del movimiento social me deslumbraba porque esto no lo tenemos en Dominicana. Pero, de alguna manera y con el tiempo comienzo a sentir un dolor que no me dejaba en paz, y que tenía que ver con todo el racismo que empiezo a sufrir en estos espacios. Unos espacios que reclamaba como míos, como lugar elegido de pertenencia, espacios que consideraba que estaban haciendo la transformación social buscada y esperada. Entonces, vivir el racismo en el interior de un movimiento feminista que yo —a la distancia y todavía en los primeros años— admiraba tanto, fue darme cuenta de que ese espacio del feminismo era un espacio que era habitado fundamentalmente por mujeres y lesbianas cuyas vidas, experiencias y deseos poco tenían que ver con la míos. Mujeres privilegiadas que reclamaban para sí su capacidad de pensar y su origen europeo, que se nombraban a sí mismas como venidas de los barcos —a propósito del discurso que acaba de dar el presidente argentino Alberto Fernández—. Hace mucho que ya no estoy en Buenos Aires, no sé si esto ha cambiado o no, creo que ha habido cambios, pero es el mito de la

fundación y el origen argentino. Recuerdo que cuando ya había ocurrido en mí esa transformación que implicó quitarme el velo ante el espejo, cuando ya operaba en mí esa consciencia de la que habla Fanon, me doy cuenta de que no soy blanca y se cae el velo que me impedía verme tal como me estaban viendo y cómo me estaban registrando, cuando reconozco de quién era yo hija y de dónde venía, cuál era mi genealogía... A partir de ese momento yo empiezo a hacer una política antirracista y ahí comienzo ya a sentirme y a posicionarme desde la reconstrucción de mi propia historia, ya no en términos de género o del ser mujer o lesbiana, sino a partir del origen y de la clasificación racial que lo condena, y que —por supuesto— no tiene nada de natural, ¿sí? Pero que produce una materialidad, produce efectos cotidianos en la vida de la gente, en mi vida, en quienes tenemos estos cuerpos, habitamos estos cuerpos, los cuerpos condenados del mundo como diría Fanon. O sea, donde quiera que vayamos, habitamos este cuerpo y no nos lo podemos desprender. Entonces, es ahí en donde yo, poco a poco —y ya para ir terminando esta pregunta—, voy haciendo este tránsito de verme como una mujer y luego como una lesbiana —porque claro, pasé también por la teoría wittigiana: las lesbianas no somos mujeres, entonces yo no era una mujer: era una lesbiana— y luego... ¡oh!

Lecturas para un cambio de perspectiva

Había algo que me estaba faltando, una falta de enunciación que no me permitía toda la teoría feminista a la que estaba pudiendo acceder. Y ahí me voy a encontrar con Fanon, Spivak, Cesare, DuBois; voy a encontrarme con la literatura del feminismo negro y de color en los EE.UU. Algunas de estas autoras yo ya las había leído, como Audre Lorde, Gloria Anzaldúa o Cherríe Moraga. Lecturas que, en algunos espacios feministas en Argentina y no solamente en Buenos Aires, sino en muchos otros espacios de la potencia tortillera —como en ese momento se nombró una parte del movimiento—, estaban siendo leídas pero eran limpiadas, y yo misma las limpiaba, de su origen de raza y clase. Entonces, yo vuelvo a leerlas y me encuentro leyéndolas de una manera totalmente distinta y dándome cuenta de que la potencia de sus palabras, de lo que ellas están haciendo con su teoría, no está tanto en su identidad sexo-genérica, o no heterosexual, sino justamente en que ellas provenían de un lugar dentro de la estructura social en los EE.UU. que las colocaba en la base de esa estructura como parte de un pueblo, de un mismo origen. Porque venían de familias trabajadoras, campesinas, empobrecidas, algunas de ellas eran migrantes. Eran racializadas, que provenían de los pueblos condenados de la historia, y sabemos lo que

significa el racismo en los EE.UU. Estas teorías y estas lecturas son las que me van a dar un nuevo vocabulario, una nueva manera de verme a mí misma, de poder enunciarme a mí misma, que implicará un proceso de repensar el mundo en su conjunto. En este proceso me voy a topar con María Lugones, filósofa argentina, amiga y maestra que murió hace poco. Ella hace este llamado a descolonizar el feminismo, proceso al que junto a otras me voy a dedicar con pasión.

Historia del racismo latinoamericano y del Caribe

—Me encanta porque, de hecho, esos procesos que venís comentando no son en solitario, ¿no? Son procesos colectivos. Y haciendo un pequeño paréntesis, un aporte chiquitito, para pasar a la segunda pregunta, mucho no ha cambiado en relación a de dónde venimos o a cómo se construye la identidad. En este territorio Estado nación Argentina y en relación a esto que venías comentando también, ¿qué particularidades podría haber en las dinámicas de la sociedad dominicana en comparación con las que encontraste en la Argentina? Obviamente, desde los momentos en que tú has estado, estas preguntas que en general las escuchamos: “¿dónde hay más racismo?” También entendemos que hay particularidades, pero nos gustaría que nos puedas compartir tus impresiones.

—[suspira] Bueno, a ver, racismo hay en todas partes. Yo creo, o sea, puedo pensar digamos, las particularidades históricas... El racismo se experimenta, tiene cuestiones, elementos parecidos que se expresan de forma diferenciada según el lugar. Hay unas condiciones históricas que particularizan lo que va a ocurrir en cada una de estas sociedades si una quiere hilar fino. Por supuesto, voy a partir de lo que es común. Las élites nacionales, no solamente en la Argentina, en Dominicana, en Puerto Rico, en Cuba, en Brasil, en el Uruguay, en el Paraguay, en México, en Colombia, o sea, en toda Abya Yala, en los EE.UU., los Estados nación son constitutivos de una razón racista, eso es lo primero. ¿Por qué son constitutivos de una razón racista? Porque las independencias en nuestros países se dan en un intento de aquellos que se denominan a sí mismos como los herederos de los colonizadores. Pero ello no significó cambiar las condiciones histórico-estructurales ni cambiar el modelo civilizatorio propuesto por los colonizadores. Las élites criollas, mestizas, blancomestizas —como queramos llamarles—, en nuestros países lo que han hecho, con las independencias, en realidad, es darle continuidad al modelo producido por la modernidad. La organización social basada en la instalación de Estados nacionales, con unos territorios definidos y unas fronteras

específicas, es parte de la instalación y la imposición de ese proyecto civilizatorio al resto de pueblos del mundo. Las independencias y el surgimiento de las nuevas naciones latinoamericanas fueron parte del proceso de instalación y maduración del modelo colonial en estas tierras y, a través de estos, se dio continuidad al etnocidio y al epistemicidio de las poblaciones originarias, y de aquellas poblaciones que fueron traídas a la fuerza desde el África. Las grandes discusiones que se van a dar durante el tiempo de las independencias es cómo vamos a construir estos Estados nacionales y cómo vamos a lograr el progreso tal y como nos lo propone la modernidad cuando, de acuerdo a su esquema de pensamiento, la mayoría de la población habitante de estas tierras es ignorante, atrasada, sin cultura. Para estas élites independentistas latinoamericanas, igual que para el colonizador europeo, los indios y los negros somos inferiores naturalmente, no tenemos racionalidad. Entonces, esa es la gran pregunta que van a tener todos los Estados nacionales en todo el continente y de ahí van a nacer una serie de políticas estatales para el control poblacional, lo que implica, por ejemplo, forzar esterilizaciones de estas poblaciones. O sea, el exterminio físico va a continuar, por la vía de la esterilización forzada de los grupos racializados y por la vía de patrocinar e impulsar la migración de personas de origen europeo hacia las nuevas naciones en América Latina. El caso de la Argentina, es paradigmático en esta última vía. Pero además, por otro lado, hay un exterminio que podríamos llamar simbólico, o incluso, ontológico en términos de educar a esta gente —nuestra gente— en la racionalidad moderna y en el eurocentrismo. Todo un modelo educativo montado para devaluar y desmentir otros modelos de ser, de experimentar y convivir en el mundo e instalar la creencia ciega en la modernidad como el modelo civilizatorio a seguir. El sistema educativo, como uno de los pilares de la producción o de la aspiración a ser como ese sujeto ciudadano moderno, capaz de pensar, de tomar decisiones, de incorporar la norma y que colabora con la gubernamentalidad en manos del Estado nación. Y debo añadir, consumista, consumidor, integrado al mercado, etcétera.

Este programa ha sido común a todos los Estados nacionales surgidos en los territorios conquistados. Ahora, hay aquí unas diferencias. No es lo mismo, lo que ocurre en la Argentina, que lo que ocurre en el Caribe, en Brasil, lo que ocurre en México y en Centroamérica porque en algunos lugares tienes condiciones históricas que permitieron una mayor cantidad de población blanca de origen europeo, con menor cantidad de personas originarias o descendientes de personas africanas traídas para la esclavitud. Entonces, por ejemplo, en la Argentina, se ha negado totalmente esta

situación. Se piensa siempre lo indígena como algo que no existe, ya que esos pueblos han sido exterminados. He tenido discusiones dentro de los movimientos sociales en la Argentina, donde prácticamente lo que dicen es “y bueno, quedan dos o tres indios pero ya no hay” y de la población negra pues también se dice lo mismo, de la población negra argentina hay un mito que hemos tenido que confrontar activamente, según el cual ya no hay gente negra porque murieron en la Guerra de la Triple Alianza o por pandemias que les afectaron. Esto es diferente, por ejemplo, en un lugar como el Caribe, y particularmente en la isla en que nací, compartida por República Dominicana y Haití, que es considerada, en términos de porcentaje, como uno de los territorios del mundo con mayor cantidad de personas afrodescendientes, o sea descendientes de africanos. O sea, en mi tierra hay mayor porcentaje de personas afrodescendientes, que en Brasil y los EE.UU., pero a pesar de esta mayoría porcentual, hay movimientos negros en Brasil y los EE.UU. mucho más potentes y antecesores. Estas diferencias tienen que ver con unas condiciones históricas específicas en República Dominicana y en Haití. Gente que llega a Dominicana para visitar la isla incluso desde Brasil o desde algunos lugares de los EE.UU. no puede creer que República Dominicana sea tan negra. ¿Eso significa que la gente se ve a sí mismo negra? ¡No! Hay un endorracismo fuertísimo. O sea, la élite es el 2% o el 3% de la población, la élite blanca o blanca-mestiza porque, en realidad, blancas serán apenas dos familias. Pero, al interior, la construcción de nuestra psiquis, la manera en la que se ha construido nuestra subjetividad es la negación de ese origen étnico racial, por lo tanto, el racismo más fuerte que tú vivencias en República Dominicana, es un endorracismo. Es un racismo entre personas que son igualmente negras. En nuestra constitución psíquica, el negro siempre es el otro, no tú mismo, tú nunca te ves a ti misma como negra, siempre hay uno más negro que tú. Esto hace que, por ejemplo, se haya producido en el caso de República Dominicana una conformación identitaria basada en una serie de símbolos nacionales que nos liberan de una carga étnico racial, porque nos van a enseñar en la escuela —desde que entramos a la escuela hasta que terminamos con la universidad— que los únicos negros son los vecinos que están en Haití. Ese es el único negro y el único africano que estamos dispuestos a reconocer como tal, de esta forma podemos decir que nosotros no lo somos. Como parte de esta negación hemos incorporado tácticas de conformación de familias y de parejas mixtas entre personas de piel oscura y personas más claras de piel. Gracias a esto la población dominicana se ha ido aclarando, hay una buena parte de nuestra población que es más clara de piel. Somos afrodescendientes pero,

en general, somos un poco más claros de piel que la gente de Haití. Es un proceso de emblanquecimiento físico que acompaña, o debería en teoría acompañar, el proceso de emblanquecimiento mental, ¿no? Los negros son haitianos según la ideología de las élites que se escucha muchas veces en boca del pueblo. Eso por supuesto ha traído problemas terribles de persecución de población haitiana o dominico-haitiana. Son tres generaciones de personas de origen haitiano que nacieron en República Dominicana y se las sigue clasificando como extranjera o como peligro para la nación por el tono más oscuro de su piel y por su lengua materna que sigue siendo el creole. Esto te da una idea de la complejidad del racismo y de la identidad en República Dominicana. Tú vas a ver a un negro, una negra, diciendo, maldiciendo a otro negro o llamándolo “haitiano” como insulto. Ahora bien —y ya para terminar— con relación al racismo en la Argentina, experimenté y fui testigo de una forma mucho más letal cuanto menos tangible u observable de racismo. Solemos cometer el error de pensar el racismo reducido a una forma de discriminación. O sea, yo no te dejo entrar a un bar porque tú eres más oscuro de piel. Yo te insulto porque, por tus rasgos físicos, creo que me robaste porque eres la única negra del lugar. Creo que eres un violador porque actúas como actúan los negros, y, según la ideología racista, todos los negros son violadores y todas las negras son putas... qué se yo, muchas cosas que yo vivencé también en Buenos Aires y que vi padecer a gente más oscura de piel que yo en República Dominicana. Se trata de una discriminación física, donde a ti te apartan, donde te dicen palabras ofensivas. Te desconocen como persona, te agreden, te vulneran por tus rasgos fenotípicos, por cómo te mueves, por cómo hablas, por tu vestimenta y todo junto. Gracias a esto no tienes acceso a la ley, no tienes acceso a una serie de beneficios, te maltratan en la escuela, te excluyen, te pegan, etcétera. Eso también pasa con los pueblos indígenas en el resto de Abya Yala.

Racismo epistémico

Sin embargo, lo que yo descubrí estando en Buenos Aires fue otro tipo de racismo que no alcanzaba a sospechar. Es la idea de que alguien con mi origen y con mis características no era capaz de pensar o de alcanzar ciertas formulaciones muy elaboradas. Yo podía compartir el espacio de la teoría hasta cierto punto, pero para desarrollar un pensamiento, para dedicarme a la tarea de escribir y pensar tenía que aprender una serie de reglas, de pautas que no dominaba porque no habían sido hechas para alguien como yo. En el imaginario argentino, el lugar de donde yo provenía

solo figuraba como espacio de recreación, no como espacio de producción de saber. De hecho, nadie se interesa en lo que pensamos, nadie cree, a fin de cuentas que tenemos capacidad de raciocinio. Nosotros, la gente del Caribe, somos cuerpo y naturaleza exuberante para ser consumido en las fantasías sexuales y dionisiacas de la clase media blanca argentina y de otras latitudes, por supuesto. Entonces, el racismo más fuerte que yo viví estando en Buenos Aires, el que me consumió, pero también del que renací, fue el racismo epistémico. Y es un tipo de racismo que generalmente una no toma en cuenta, o que se pasa muy fácilmente. Y esto, el racismo epistémico, comienza a hacerse visible y tener relevancia con toda la crítica que va a hacer el giro decolonial. Porque el giro decolonial va comenzar a mostrar, cómo esta construcción — esta línea fanoniana de poder por medio de la cual Europa se ve a sí misma como humana y por tanto superior naturalmente, y que todo el resto de pueblos extraeuropeos no lo son, por ser más parecidos a la naturaleza, declarando a la naturaleza y a los animales como inferiores— tiene un elemento central, una pata central que es que el eurocentrismo, la perspectiva por medio de la cual Europa se ve y se proclama así misma como la única con capacidad de racionamiento y con capacidad de producir un saber verdadero sobre el mundo. Esta autoatribución permite a los europeos y a quienes se proclaman como sus descendientes autodotarse de validez, verse como los únicos capaces de producir historia, los únicos que tienen la capacidad de evolucionar y progresar, y llegar al máximo nivel evolutivo. Ese máximo nivel evolutivo está basado sobre todo en que son seres *racionales*. Comprender esto es fundamental para ampliar nuestra definición del racismo y ver el lugar central que ocupa dentro del sistema mundo moderno colonial.

El eurocentrismo y el racismo epistémico son la base de la colonialidad del saber, mediante ellos ocurre una negación de la multiplicidad epistémica del mundo. Eso significa, que todos los pueblos tienen su propia manera de construcción de verdad. Mientras estaba en Buenos Aires, yo fui allí justamente porque quería educarme bien, formarme bien, tener acceso a una buena formación universitaria en Ciencias Sociales, justamente Buenos Aires, pero no solamente Buenos Aires, también en las grandes ciudades de la Argentina, una de las cuestiones por la que tiene esta fama a nivel internacional pero también sus movimientos sociales donde hay una intelectualidad muy potente, que incluso se convierte en un referente para el resto de América Latina... justamente porque están “muy bien educados”. ¿Qué significa estar muy bien educados? Muy bien eurocentrados, ¿verdad? Porque la educación y las ciencias sociales y la filosofía, todas las ciencias humanas, y todo eso, lo que considera

bueno es lo que se acerca más o lo que se asemeja más, al modelo de interpretación y de construcción de conocimiento producido por la modernidad. Entonces este racismo epistémico es quizás uno de lo que me va a afectar más a mí en Buenos Aires, que no me pasa sin embargo en República Dominicana. Porque en República Dominicana aunque nadie se diga negro, o muy poca gente nos digamos negros, en la práctica no dejamos de serlo, y eso significa, que se ha resguardado una manera de construcción del conocimiento que es muy distinta a la construcción de conocimiento centrada en la racionalidad eurocentrada, o en la racionalidad moderna.

Por tanto, cuando yo llego, y estoy en los espacios intelectuales universitarios y académicos en Buenos Aires, voy a estar siendo interpelada todo el tiempo porque yo no sé, no sé suficiente, no soy suficientemente letrada, porque soy una dominicana y una dominicana es una puta. Y eso lo encontré en espacios activistas, y afuera en la calle cuando iba caminando y los tipos se me acercaban y me preguntaban cuál era mi tarifa. O directamente me tocaban, y después me decían que cuánto era que yo cobraba. Entonces, eso es quizás una de las marcas, una de las cosas que voy a descubrir en Buenos Aires: que alguien que habita un cuerpo como el mío, que alguien que tiene el origen que tengo, tiene que gritar muy duro y tiene que hacer mucho trabajo para que se le considere con capacidad de producir conocimiento o de producir teoría, de producir algo que importe a la producción de conocimientos.

Pero las cosas que más dolor y rabia me produjeron fueron también las que me fueron fortaleciendo y formando. Y también me empujaron a, como buena cimarrona que soy, a seguir dando la batalla y decir “pues si tú crees que yo no puedo pensar, yo te voy a demostrar lo contrario”. Y eso al contrario de desanimarme fue lo que me empujó. Lo que me llevó a seguir incursionando en las ciencias sociales y en la filosofía, lo suficiente como para poder comenzar a hacer una crítica ahí dentro, específicamente, en la teoría feminista. Y ahí entonces es que veo una diferencia, digamos, importante entre el tipo de racismo que se puede vivir más fuertemente en una ciudad como Buenos Aires, y la manera en que se vive el racismo en ciudades donde la mayoría de la gente es racializada. Y eso justamente lo vas a escuchar de compañeras indígenas, de Centroamérica y de México, se vive de una manera distinta... El racismo es más abierto. Yo recuerdo, tener esta experiencia de que la Argentina es uno de los pocos países en América Latina que tiene bastante abiertas sus fronteras. Y que yo recuerde, es de los países que tiene menos impedimentos para que la gente entre a su territorio. Incluso República Dominicana tiene toda una serie de normativas que hacen

muy difícil que la gente se pueda quedar y obtenga la residencia permanente, y se haga ciudadana. Se logra, pero está más cerrada su frontera que la frontera de la Argentina. En la Argentina es más fácil conseguir los papeles. Ahora, cuando tú estás adentro de la Argentina, comienzas a vivir ese racismo terrible. La ley te protege formalmente, pero luego ves como la ideología racista, el compromiso con la modernidad y el eurocentrismo sigue intacto, eso no cambia, y al contrario, yo creo que se potencia bajo la invisibilidad que le proporciona la ley, la manera en la que se da el racismo es mucho más potente estructuralmente en esa sociedad.

Endorracismo y utopía del blanqueamiento

—*Abriste un abanico de cuestiones, de temas. Creo que uno de las más importantes, que nos interesan al menos a quienes estamos en esta construcción, es el de empujarnos a pensar y a ser, para hacer acciones antirracistas, vinculadas a esto de las fronteras que mencionabas. En relación a Haití y República Dominicana, que eso me parece que es algo, es necesario ponerlo en planteo, venía pensando en el endorracismo mismo vivido aquí. Esto es algo que constantemente hemos atravesado. En mi caso, cotidianamente en mi trabajo, es más sencillo que me identifiquen como persona asistida que como trabajadora social. Como desde estas profesiones se te exige que muestres un plus. Tenés que demostrar que, además de lo que ya sabes, sabes más de lo que ya sabes. Y la duda y la sospecha están en todos lados. Y ni hablar en relación a la corporalidad, a la hipersexualización. Por el lado indígena o marrón, como yo me planteo, también aparece su revés: la negación de la sexualidad. Una identificación con el ser reproductoras de todo lo que no es bienvenido o no querido. Pensaba mucho también en esto que decías acerca de la construcción de ese imaginario colectivo en la forma de la negación. Esas mitomanías argentinas que están claramente muy instauradas. El endorracismo como utopía del blanqueamiento.*

—La utopía del blanqueamiento, me encanta, muy bueno, te lo voy a tomar, me gusta ¿de quién es eso, es tuyo?

—No, ojalá, justamente veníamos pensando en relación a eso. Es de Gonzalo Portocarrero. De esto hablamos cuando decimos que el mundo blanco cuenta con ciertos privilegios, ciertos accesos. Ese plus, esos pasaportes que garantizan accesos, quienes no somos blancos tenemos que construirlos e inventarlos todo el tiempo. Entonces, me parecía interesante esto que decía Portocarrero, un deseo al que nunca llegamos. Lo que podríamos llamar

techos o paredes de cristal, podrían ser techos o paredes raciales, por así decirlo. Sobre esto nos hacemos muchas preguntas. Pasando a otra cosa: en un país que tiene también sus políticas migratorias un poco más abiertas, en donde hay ampliación de derechos, igualmente tiene que haber discusiones, ¿no? Tiene también que ver con esas posibilidades de accesos y esas imposibilidades. En ese sentido, ¿qué pensás que debiera hacer de alguna manera el Estado, el poder judicial? ¿Qué respuestas se podrían dar? Ya obviamente dando por sentado que es un Estado nación, que es un Estado moderno, ¿no? En relación a las políticas públicas, por ejemplo. Son cuestiones para pensar en la medida en que somos parte de este sistema y estamos habitando este territorio.

—Bueno, mira, la verdad yo no creo en las políticas públicas. No creo en este Estado nación, ni creo en las políticas públicas que se derivan de su funcionamiento. Entiendo, ya estoy más madura, que hay gente que tiene que hacer ese trabajo. Entonces ya no crítico a quienes están haciendo ese trabajo que de alguna manera hay que hacer. Porque mientras tanto hay que seguir negociando con esos Estados nacionales. Pero yo prefiero pensar, actuar, involucrarme en políticas que se perfilan más allá del Estado nación y por fuera del Estado nación. Estoy más interesada y confío más, en las políticas que están desarrollando movimientos territoriales que confrontan la legitimidad de estos Estados nación y de sus fronteras nacionales y de su derecho para regir la vida de todos los habitantes y de todos los pueblos que habitan el territorio que se supone administran.

Yo vengo del feminismo autónomo. Antes de ser feminista descolonial fui feminista autónoma. Las autónomas hicimos una crítica a todo lo que fue el proceso de institucionalización del feminismo. Hay una parte de eso que sigue habitando en mí, pero al mismo tiempo, mi análisis ha cambiado y se ha profundizado con el tiempo. Ahora, digamos que mi autonomía, el tipo de autonomía en la que pienso y que ejercito y en la que me comprometo no es utópica, sino que tiene un piso histórico. Porque hay muchos pueblos en Abya Yala que han resistido el combate de los Estado nación, y han tratado, y han persistido en mantener a raya la manera en la que el Estado se inmiscuye e intenta administrar y entrar a sus territorios. Tenemos muchos pueblos en toda Abya Yala cuya lucha no está centrada en pedir derechos, políticas específicas y ser administrados por el Estado nación de acuerdo a sus leyes, normativas y formas de funcionamiento. Lo que estas experiencias muestran es la búsqueda por frenar la injerencia estatal, quitarle autoridad. Son formas de una política no estadocéntrica que lo que busca es negociar activamente maneras de lograr niveles amplios de autonomía. La negociación con la

administración estatal es la búsqueda de no tener que negociar con él todo el tiempo y lograr que este respete formas propias de organización comunitaria, de justicia y autonomía territorial y económica por fuera del mercado. Eso ha implicado, por supuesto, aceptar de manera estratégica ciertos usos del Estado de derecho, de los derechos humanos; aceptación de formas de gestionar esta diferencia entre la lógica del Estado moderno y el gobierno comunal y ha llevado a ensayar algunas estrategias como la del multiculturalismo y más recientemente, y de mejor manera, lo plurinacional que ha sido el camino que adoptaron gobiernos de alta presencia indígena como Bolivia y Ecuador.

Pero como siempre que se negocia con el Estado, estas alternativas han mostrado sus límites y han traicionado a los pueblos originarios para los que se suponía que venían a responder. Sé que algunos sectores indígenas y afrodescendientes que se han unificado en la Argentina, o en Guatemala, están llevando esta bandera de lo plurinacional y me parece que, de todas las alternativas, quizá es la más potable. Sin embargo, sigo pensando que estas fórmulas son engañosas, y hay que tomarlo con pinzas, tener el ojo bien abierto. No podemos ilusionarnos demasiado, porque también ya tenemos las experiencias ahí tangibles y a la vista de lo que han sido las gestiones estatales, las gestiones gubernamentales puestas en práctica bajo la fórmula del Estado plurinacional —los gobiernos de Ecuador y de Bolivia—, incluso siendo gobiernos comprometidos y que han sido, por ejemplo, en el caso de Evo, gobiernos que surgieron de una fuerte movilización social y un programa de cambio que se anunció descolonizador. Efectivamente, los preferimos a gobiernos de derecha o de centroderecha y los vamos a defender contra el golpe de Estado, pero no podemos tapar cuáles han sido los límites, cuáles han sido los errores históricos, los problemas sustanciales que han tenido estos gobiernos.

Límites y potencialidades de los modelos de Estado plurinacionales

Yo creo que más que negar que esto ha existido, estas son conversaciones urgentes que nos debemos. Conversaciones urgentes que tenemos que hacer poniendo las cosas sobre la mesa para ver a qué demonios nos estamos enfrentando, para no repetir, o tratar de evitar repetir —quizás es inevitable repetir— los errores, los problemas y los límites que han tenido las administraciones que se las han jugado dentro de estos proyectos de plurinacionalidad, de gestión de lo plurinacional. Yo he estado muy cercana

a movimientos sociales territoriales en Ecuador, Bolivia, México, Guatemala, Honduras, El Salvador, Chile y en otros territorios del continente y de las islas. He aprendido mucho en estas incursiones, en estas conversaciones con movimientos y modelos de luchas. El movimiento mapuche, tan fuerte en Chile, es para mí una especie de luz porque siento que, de alguna manera, es un faro que muestra otro tipo de política que generalmente no podemos visualizar dentro de los movimientos sociales urbanos como el feminismo. El movimiento mapuche nos muestra la lucha por lograr la autonomía estatal. No quieren nada con el Estado chileno, quizás porque el conflicto histórico con este ha sido de tal magnitud que no les ha permitido jugar a medias tintas, ¿no? Pero está muy claro que, para este movimiento mapuche y sus intelectuales la vía no es estatal, para ellos hay muy poco que hacer con el Estado. Tanto este movimiento como otros movimientos territoriales a lo largo del continente saben que el Estado nación es la maquinaria que da continuidad a la desaparición de sus mundos tal y como lo han conocido. La administración estatal es parte del programa moderno europeo. Las políticas públicas forman parte de su gestión. En este sentido, más que adoptar el modelo estadocéntrico de la política con su pedido de leyes, normativas, regulaciones y definición de políticas públicas específicas destinadas a apaliar las consecuencias del modelo, yo me la jugaría con lo del Estado plurinacional. Se corre el riesgo de que nada cambie con su promulgación, pero al menos ataca directo a uno de los fundamentos de la nación moderna que es su homogeneidad, su administración centralizada, su injerencia en todos los campos y territorios de la vida nacional. Entonces creo que hay que jugársela ahí, pero creo que hay que aspirar a fortalecer las autonomías territoriales, los gobiernos locales. Si todas las luchas se nos van en una lucha contra el Estado, nuestros programas políticos atenderán solo a las consecuencias del modelo, no a aquello sobre lo que se sostiene el programa en su conjunto. Nuestra perspectiva, nuestros programas políticos, pierden mucho, pierden mucho de su capacidad radical de combatir ese sistema moderno colonial. Se pierde mucho, desde nuestro punto de vista, nuestros movimientos se van desfondando en esa búsqueda de igualdad o de inclusión a través del Estado, y eso lo hemos visto.

“Hay vida mucho más allá del Estado”

Pienso, cómo se desfondó en algún momento todo lo que fue esa potencia que apareció en el 2001, 2002, 2003 en la Argentina. Mucho del liderazgo feminista,

LGTTBI, popular, sindical, de izquierda pasó de un discurso emancipatorio, supercrítico del Estado, a ser técnicos y administradores de políticas estatales, por cierto, políticas estatales de miseria. En este juego, hubo un momento durante el kirchnerismo que ya parecía que no había frontera entre la administración estatal y los movimientos sociales. Y, por supuesto, preferimos el kirchnerismo a lo que vino después. Preferimos el kirchnerismo a un Macri, pero nuestra discusión pierde mucho si solo nos centramos en lo mínimo posible y no pensamos en grande. Cómo destruir, cómo atacar, cómo confrontar las estructuras sociales que son las que siguen manteniendo todos estos proyectos políticos desde los más a la derecha a los de más izquierdas. La izquierda latinoamericana sigue siendo una izquierda eurocentrada [enfatisa] y eso tú lo ves en todos sus discursos y en sus programas políticos. Tú nomás te pones a escucharlos y tú vas a ver que pueden nombrar lo indio pero el programa político va a usar lo indígena simplemente como una especie de ardid identitario para convocar a las masas. Pero el programa político como tal, las bases siguen siendo las bases de continuidad de esta organización social tal como la produce la modernidad occidental con su discurso de democracia representativa, sus instituciones, etcétera. Entonces ahí hay mucha tela por donde cortar. Es una aporía digamos, que no nos queda otra que atravesar, que verla a los ojos, ver en qué momento negociamos y cuando no. Por supuesto hay que negociar, va a haber que negociar siempre porque estamos ante este contexto y no otro. Un discurso totalmente radicalizado puede terminar siendo desfavorable a los sectores más vulnerables de la sociedad. Sin embargo, no debemos olvidarnos, ni debemos abandonar la lucha por confrontar este Estado nación, estos Estados nacionales con toda su herencia moderna, colonial capitalista, no son ni pueden ser nuestra única opción. Hay vida mucho más allá del Estado. No te hablé mucho de políticas públicas, lo siento, no es algo que forme parte de mis intereses.

—Yo creo que estamos también en un momento en que hay unos desencantos institucionales con esas aspiraciones, por así llamarlo. Pero también hay movimientos indígenas o comunidades en donde se entrelazan diferentes formas de lucha, como dicen, en un tiempo/no tiempo. Se habla también, en lo que es conocido como el feminismo comunitario, que no hay Pachacuti sin Warmicuti y es momento de volver al ayllu, de volver a los territorios, a la minga. Fortalecer eso que también es una búsqueda.

—Exactamente.

“¿A quién le habla el feminismo?”

—Que, en algún punto, tiene que ver con pensar en cómo hacemos esto sin “casarnos” con algunas de estas ideas. Pero sí, cómo se dan estas relaciones de poder que están en varios espacios. Y pensaba en esto, que creo que ha estado en las agendas políticas, esto de repensar las tareas de cuidado ¿no? Venía pensando que muchas veces se habla de la feminización de las tareas, del cuidado, y no se aborda todo lo que es la racialización del cuidado. Nosotras, al menos, en los momentos de ese distanciamiento con el feminismo... Si tenés algo que compartir en relación a eso, me gustaría, porque me surge esa pregunta justo ahora.

—Sí, es interesante. Yo recuerdo que hubo una convocatoria que se hizo muy famosa, que se lanzó desde la Argentina —creo que fue desde el *Ni Una Menos*— y donde se convocaba a una huelga de mujeres. Con algunas compañeras nos unimos para redactar un texto que luego sacamos por las redes y al que adhieron muchos colectivos y activistas individuales. En este texto hacíamos una reflexión sobre metodologías feministas y cómo acercarnos a pensar las metodologías feministas de lucha o las estrategias feministas de luchas desde posiciones antirracistas y decoloniales. Y entonces nosotras decíamos: “bueno, ¿y quiénes son las que pueden parar en la huelga? Porque una puede parar, una que tiene suficiente poder, algún tipo de poder tiene, dentro de la contratación, con la empresa, con la institución que la contrata, como para poder decir “yo paro”. Pero una migrante o una trabajadora precaria en Buenos Aires o en Córdoba o en Santo Domingo, en San Juan de Puerto Rico, o en San Pablo de Brasil que trabaja en un *call center*, o en una maquila, por ejemplo, en la frontera de México y EE.UU., donde no te dejan ni siquiera minutos para ir al baño, ¿cómo puede parar ahí dentro? O, ¿cómo puedes parar si tú trabajas en el servicio doméstico o si tú eres una trabajadora sexual, o eres una verdulera, o una temporera en una plantación de fresas o de flores, probablemente ilegal y en condiciones de sobreexplotación? O sea, ninguna de estas mujeres puede parar nunca. Nunca podrían parar. Entonces ¿a quién convocamos cuando convocamos a una huelga de mujeres? ¿A quién están convocando? Nosotras hacíamos esa pregunta: ¿A quién le habla el feminismo? Porque toda esta metodología es obvio que está dirigida a las clases medias, a las mismas que forman parte de movimientos sociales urbanos. Si tú eres una persona que vives de lo que vendes o trabajas día a día, si tú no vendes ese día no vas a poder comer o en la noche no vas a poder llegar con los alimentos para hacer la cena.

Pero también yo pondría aquí el acento en otra cosa que he venido reflexionando últimamente. Me hicieron una entrevista hace poco para una revista alemana que justamente sacaba un número sobre el tema de los cuidados. Y una de las cosas que yo reflexionaba ahí es cómo el feminismo ha pensado el tema de los cuidados. Hay una manera de acercarse al tema de los cuidados desde una posición en donde el cuidado queda bastante mal visto, o sea, el cuidado es una especie de esclavitud de alguna manera, una esclavitud moderna. O sea, es algo que tendríamos que gestionar, para tratar de quitárnoslo de encima, poder quitarnos esa carga, que las mujeres se quiten esa carga. Ahí hay una primera ficción, que es la ficción de que todas las mujeres están haciendo cuidados, ¿no? La otra ficción es pensar que hay alguna sociedad que pudiera reproducirse, que pudiera reproducir la vida, que pudiera existir sin que haya cuidado. Entonces yo te diría desde una posición comunitaria o comunal anticapitalista, siempre va a tener que existir el cuidado, y siempre vamos a tener que ver cómo se gestiona el cuidado y cómo se reparte socialmente porque en algunos cuerpos siempre ha de recaer, alguien siempre tendrá que hacerlo, al menos que recurramos a la ficción de un futuro totalmente tecnificado donde son las máquinas las que lo hacen. Cosa que veo poco probable y que no resolverá el problema porque ya sabemos que ese futuro tecnológico no será rentable para todes y se asienta sobre la destrucción del mundo natural tal como lo conocemos.

Ahora, aquí viene otro problema, muchas de estas feministas, de estas teóricas, también entienden que siempre habremos de vérnosla con el cuidado. Entonces la propuesta muchas veces es “bueno, que se pague el cuidado”, que se fije un salario al trabajo de cuidado. Ya en los años setenta del siglo pasado hubo propuestas de este tipo y una campaña muy conocida para lograr que existiera un salario para el trabajo doméstico. En esta campaña participaron activistas y autoras de la talla de Silvia Federici. Una reflexión que he comenzado a hacer, a partir de la posibilidad que he tenido de recorrer diferentes territorios que habitan en los márgenes del régimen estatal y del mercado, tiene que ver con cómo se gestiona la reproducción de la vida en espacios más allá del capital o más allá del Estado nación y de sus instituciones. Porque la idea del salario tal como lo entendemos en nuestras sociedades globalizadas es netamente capitalista. Y lo que he podido observar ahí es que toda comunidad para lograr su subsistencia tiene que gestionar las tareas que hacen posible la reproducción de la vida.

¿Qué significa que nosotras pidamos o que pensemos que la manera de resolver el peso de las tareas de cuidado en manos de las mujeres sea garantizando un salario o sacando cuentas de cuánto vale el cuidado?

¿Cuánto cuesta en términos de PBI todo lo que hacen las mujeres?, se preguntan las feministas que trabajan en este campo. Y aquí aparece otro problema, porque en la teorización y el activismo feminista está el convencimiento de que el cuidado y la reproducción de la vida está y, siempre ha estado, en manos de las mujeres. Pero, en lo que a mí respecta, creo que esta es una mirada universalista y reduccionista del tema. Lo que he podido observar tanto en mi posibilidad de llegar a comunidades donde no se ha terminado de completar el proceso de occidentalización es que en las actividades que permiten la reproducción de la vida participa toda la comunidad de una forma u otra, no solo las mujeres. Entonces, insisto: hay una mirada muy restrictiva de lo que son las tareas de cuidado por parte del feminismo. Esto así, primero, porque no todas las sociedades han producido patriarcado, no en todas hay división sexual del trabajo y porque hace rato y gracias al feminismo el grupo de mujeres privilegiadas ya no están ahí y se liberaron de esta tarea reproductiva. Segundo, porque en muchas comunidades las tareas de reproducción de la vida no están solo en manos de las “mujeres” y hay repartición de las tareas de modo que participa toda la comunidad. A esto hay que añadir que producto de que las mujeres de clase media y alta han logrado zafarse de las tareas de cuidado, muchas mujeres, pero también hombres racializados están supliendo las tareas de cuidado.

Trabajo de cuidados: “Por favor, ¡no nos capitalicen más el mundo!”

Y esto me lleva a otra arista importante ¿qué estamos entendiendo por cuidado? ¿Cuál es el campo que estamos delimitando para pensar esto que estamos nombrando cuidado? Yo pondría, desde una posición antirracista, que el señor que limpia la acera —así cuando te levantas encuentras las calles limpias— está dentro de una cadena de cuidado. Cuando dentro de la pandemia nos llamaron a quedarnos en las casas, ¿a quién iba dirigida esa medida? Porque hubo un montón de gente que tuvo que seguir haciendo su tarea que una la podría pensar dentro de toda una cadena de cuidados, de modo que la gente que estábamos haciendo cuarentena pudiéramos quedarnos en las casas. Porque nosotras podíamos ir al supermercado y encontrar comida, ¿qué era todo lo que estaba detrás que permitía que un grupo parara? ¿Qué permitía que hubiera alimentos en la verdulería o en el pequeño mercado donde tú ibas a comprar, o en la pescadería o en la panadería? O que hubiera electricidad y agua. Hay un montón de gente invisible que está haciendo todo ese trabajo para el resto. Y es cierto que una parte de estas tareas ya han entrado al valor de mercado y por ellas se recibe un salario, pero esto significa que

debemos aspirar idealmente a que todas aquellas que ahora mismo no forman parte del mundo salarial, pensar que la solución para su mayor valoración es que entren allí. Me animo a pensar que una perspectiva descolonial más bien lo que abogaría es a que “¡Por favor! ¡No nos capitalicen más el mundo!” No queremos monetarizar más el mundo. ¿Cómo vamos a monetarizar el afecto? ¿Cómo vamos a monetarizar la capacidad de cuidar a la madre enferma o al hijo enfermo o al abuelo enfermo? O sea, una política como esta sería parte de una política que sigue siendo eurocentrada, que sigue siendo parte de la forma del modelo impuesto por el sistema mundo moderno capitalista donde todo tiene que pasar por el valor monetario, toda tarea, toda actividad tiene que ser monetarizada, ¿no? Entonces ahí hay una serie de cuestiones como para poner sobre la mesa, y comenzar a pensar, acercarnos a estas cosas desde puntos de vista que realmente sean descolonizadores y realmente no den continuidad a un modelo de sociedad que nos está llevando más bien al exterminio. Ya hay sociedades en donde todo está monetarizado.

Yo estoy ahora mismo en Alemania, he estado en Suecia y ¡ay, Dios! Estos países efectivamente han logrado monetarizar todo. Entonces tú te encuentras con situaciones en donde la gente, en donde la vida, ha llegado al límite de esta racionalización moderna, del ciudadano independiente, individualizado, totalmente desanclado de la comunidad porque ya no existe comunidad porque todo pasa por lo monetario. Y la gente envejece sola en una casa donde llega una persona que es contratada por servicios sociales que le lleva dos veces a la semana el alimento, otra perteneciente a una empresa que va a limpiarle la casa, otra que va a ver cómo está su salud, etcétera. Y esas personas tienen ahí quince, veinte, treinta años, toda su vejez encerrada en un departamento, sin que nadie les visite porque no hay cadenas de afecto, no hay cadenas de cuidado. ¿Esa es la utopía que queremos, ese el mundo donde queremos llegar? ¿O realmente tenemos que comenzar a pensar en otras formas de darle valor a la reproducción de la vida, que no pase por el valor monetario, y que entren dentro de, digamos, de la manera en que se soluciona todo a través del capital, porque eso sigue siendo parte de resolver o pensar el mundo desde una sociedad capitalista moderna, ¿no?

—*Esto que vos decís son temas también que están dentro de lo que venimos atravesando. El cuidado y la construcción incluso de lo que es el género de por sí, entendido como algo que desde las políticas públicas está más vinculado a mujeres y diversidad. Y esto de las políticas de cuidado, de cómo el tema se viene a intensificar y nos lleva a pensar en varias cosas, en cuestiones vinculadas a nuevas formas de construir los afectos, a la economía de los*

afectos. Se economiza todo aquello que en la construcción comunitaria tiene otro valor y tiene otro sentido. Veo que esto podría ser hasta mañana [risas] pero bueno, hay un tiempo, y, nos quedan ahí en el cosmos varias preguntas para nuevos encuentros. Pero para seguir construyendo, me parece que has sido bastante enfática y muy clara en varias cuestiones. Agradecida obviamente de haber compartido este espacio.

—Gracias a ti, Chana, un placer conocerte y bueno dialogar también.

Gabriela: Muchísimas gracias, fue realmente un placer escucharlas a las dos, el recorrido por tantos y tan variados temas, pasar de la revolución haitiana a los cuidados en la teoría feminista y el capitalismo en pandemia... Fue realmente una tarde superlinda. Si le parece, me gustaría leerles en voz alta algunas preguntas de las personas que estuvieron de espectadoras y que nos dejaron en el chat, ¿les parece? Y tal vez, a partir de eso, si Yuderkys quiere hacer algún comentario más o si alguna de las personas aquí presentes quiere comentar algo más, dejamos algunos minutos también para eso si están de acuerdo, ¿sí?

Gabriela: Mónica Szurmuk dice, “me quedé pensando en las redes del cuidado y la limitación de la monetarización del cuidado, estoy pensando de qué manera se pueden sostener las redes de cuidado sin acudir a lo económico, esto es una sociedad capitalista cuyo flujo de intercambio es el dinero”. Y sumo, de Joma Mamani de Identidad Marrón, otra pregunta a Yuderkys respecto del acceso a la justicia de las personas racializadas: ¿te parece posible una igualdad en el acceso real a la justicia?

—Si se refiere al acceso real a la justicia que está en manos de la administración estatal: no, eso nunca va a existir, ni siquiera en los países que se muestran como los que tienen los sistemas legales más progresistas o más bien conformados y más complejos, etcétera. Veamos por qué surge todo este movimiento de “Todas las vidas negras importan” en un lugar tan legalista y tan centrado en el sistema legal como los EE.UU. Porque ante la ley, por más que ha habido movimientos importantísimos desde los derechos civiles que han estado centrados en disputarle a la ley un espacio de igualdad para la gente racializada, esto no ha podido ser posible, ¿sí? Y no va a ser posible. Quizás ustedes dirán que soy muy pesimista, yo creo que hay otros sistemas, de producción de justicia, que no pasan por el Estado nación y que tampoco han muerto, existen. No es algo utópico que está más allá, es la misma respuesta que le voy a dar a la pregunta anterior sobre la cuestión de las redes de cuidado, que no pasen por la monetarización, ¡esas redes existen! Esas redes están vivas en muchos territorios, en todo lo largo y ancho de Abya Yala, incluso dentro de las grandes ciudades de

América Latina. A esas redes de cuidado —a pesar de que están siendo investidas por el avance de esta subjetividad individualista, esta constitución individualista que se da dentro del Estado nación y dentro de la construcción de ciudadanía en el Estado nación— no han podido todavía exterminarlas totalmente, están en peligro de muerte, pero ahí están todavía tratando de sobrevivir. Y una se va a un barrio popular y todavía una ve esas redes existiendo, esas redes de solidaridad existiendo. Por supuesto, cuando una está por fuera de estos sectores es como si no existieran porque eso es lo que hace justamente el mito moderno, oscurece todo y solo se deja así mismo bajo los reflectores de lo que es posible imaginar.

“Abrir, los ojos, abrir el oído, abrir nuestro entendimiento”

—En tu artículo “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina” (2019), que desde ya se trata de un gran aporte teórico y metodológico para reflexionar la experiencia desde una posición crítica, antirracista y decolonial, creo que colocas en “escena” este ejercicio de preguntarnos. La práctica cómo metodología de análisis que construye narrativas e interpretaciones: estas formas de ver el mundo. También, advertís sobre la presencia de “la colonialidad de la razón feminista”, que quizás no es tan evidente —por eso oculto tras el velo— dentro de todo el campo feminista, de las luchas o espacios contrahegemónicos que de alguna u otra forma reproducen esa “colonialidad”, esa manera de vernos a través de los ojos del mundo moderno (“racista, eurocentrada, capitalista, imperialista, colonial”). ¿Qué tenemos que mantener presente? Como feministas antirracistas ¿qué acciones debemos realizar para no reproducir o caer en esa “dependencia” histórica del norte global en América Latina? y ¿cómo hacer de nuestras voces no solo la experiencia “de nosotras y las otras” del “clásico sujeto normativo del feminismo”?

—Creo que el reto está en poner en duda y entre paréntesis las verdades a las que hemos adherido a través de la educación moderno-colonial, incluido lo que hemos aprendido del feminismo y de los proyectos liberatorios de Occidente. No es que estos programas no sirvan, han servido al programa moderno, han servido al fortalecimiento y universalización de su ideal de humanidad. Pero ese ideal se sostiene sobre el exterminio, la negación, inferiorización y explotación de todo lo que queda por fuera de él. Por esto es un ideal que no nos sirve, puede integrar a algunos de nosotros, pero a cuenta de que abandonemos y

dejemos atrás el mundo de dónde venimos, a cuenta de que aceptemos incondicionalmente su mito, a cuenta de que arropemos una fe ciega en su relato y en los horizontes de futuro que propone. Entonces no nos queda otra que excavar en los restos que han quedado luego de su paso y desde ahí reinventarnos y hablar con los muertos. Escuchar otras historias, iniciar procesos de deseducación, inventarnos nuevos vocabularios y deshacernos de sus conceptos, categorías... verdades. Poner entre comillas todo lo que nos han dicho y crear caminos nuevos de interpretación que deberán acercarnos a aquellos que fueron negados como productores de saber.

Diálogos entre feminismo, antirracismo y decolonialidad

Cristiana Schettini: Yuderkis, existen distintas expresiones de críticas a la “razón feminista moderna”. Me gustaría preguntarte sobre tu diálogo con otras críticas decoloniales, antirracistas y feministas que se vinieron desarrollando en las últimas décadas. ¿Cómo ves los diálogos dentro del campo antirracista que se fue construyendo en los últimos cuarenta o cincuenta años?

No conozco, pero quizás esto sea una total ignorancia de mi parte, otras “expresiones de crítica a la ‘razón feminista moderna’”. Al menos no así, como lo que he analizado, es decir, en términos de una revisión de sus bases modernas y de su colonialidad. Por supuesto, no he llegado a este punto de crítica de manera solitaria, me asiento en críticas previas que se han hecho a la teoría y al programa feminista por su pretensión de universalidad y de representación de los intereses de “las mujeres” y de los grupos no normativos de género y sexualidad. Es algo que he explicitado en algunos de mis trabajos. La teorización feminista negra y de color en los EE.UU., el feminismo poscolonial, el movimiento feminista autónomo en América Latina, la crítica feminista posestructuralista, han sido parte fundamental en mi formación y en mi compromiso político. Ha sido fundamental para mí el trabajo de Ángela Davis, Audre Lorde, la Colectiva del Río Combahee, Anzaldúa, Cherríe Moraga, bell hooks. Pero también dialogo con voces más cercanas territorialmente como Domitila Barrios, Berta Cáceres, Luiza Bairros, Sueli Carneiro; Margarita Pisano, Francesca Gargallo y todo el grupo de autónomas de los años noventa; Judith Butler, Teresa de Lauretis, Monique Wittig, Adrienne Rich, Joan Scott, y epistemólogas feministas como Sandra Harding o Dorothy Smith, para mencionar algunas de las de la teoría feminista

blanca que me han aportado. Se podría decir que lo que estoy haciendo es de algún modo redoblar el gesto iniciado por ellas, aun cuando para algunas de ellas pueden resultar espeluznantes las conclusiones a las que he llegado. Siempre que escribo me imagino hablándole a las feministas. Hablo muchas veces porque tengo esperanza.

El diálogo con lo descolonial es obvio. Sus interpretaciones tuvieron todo el sentido para mí. Llegó en el momento en el que lo necesitaba y lo necesitaba mucho. Me aportó en la construcción de un vocabulario donde dar sentido a espacios de mi experiencia hasta ese momento silenciados y a la larga terminó abriendo el camino hacia una forma de experimentar y sentipensar el mundo totalmente nueva para mí. Esto último no me lo dio el giro descolonial, pero le estoy agradecida porque sus herramientas críticas me ayudaron a romper los barrotes conceptuales de la “cárcel del feminismo”, para usar el concepto de la teórica descolonial de origen musulmán, Sirin Adlbi Sibai. El feminismo descolonial es el espacio donde he crecido en las últimas décadas, producir feminismo descolonial ha sido un proceso de reinvención del quién soy. Y ahí el diálogo más fructífero lo tuve con la que considero una de mis grandes maestras, la filósofa María Lugones. Pero este camino no hubiera podido ser sin el diálogo permanente con compañeras como Ochy Curiel, Carmen Cariño, Breny Mendoza, Iris Hernández, Celenis Rodríguez, Aura Cumes, Aymara Llanque, María Teresa Garzón. Y, en los últimos años, mi encuentro en el campo del arte con compas como Marissa Lobo, Verena Melgarejo, Daniela Ortiz, el colectivo Ayllu, mi amor, la artista visual de origen chileno, Katia Sepúlveda. Una interlocutora permanente ha sido mi hija, Lía, también parte de este gran movimiento.

Estoy convencida de que el giro decolonial habilitó un espacio de interpretación para otro tipo de política, para algunos de nosotres significó la posibilidad de visibilizar y legitimar otros mundos realmente existentes pero imposibles, impensados por el programa moderno colonial y la ceguera a las que nos somete. El movimiento antirracista ha resultado muy favorecido con este cambio en la interpretación del mundo y de la dominación que ha tenido lugar en la filosofía latinoamericana. Ha permitido su expansión y fortalecimiento. Al mismo tiempo, hay límites que ya se comienzan a visibilizar tanto de uno como de otro programa. Hoy día, estoy más cercana con la producción del llamado “giro ontológico”, pero que se sepa que llego allí gracias a las conversaciones que he podido desarrollar con personas provenientes de los mundos comunales, de los mundos desechados por la modernidad. Estoy convencida de que la mayor riqueza proviene de allí, de los mundos en relación.

