

María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío

Entrevista a María Lugones



Pamela Abellón*

María Lugones es una prestigiosa filósofa argentina egresada de la Universidad de California con diploma de honor. En 1973 obtiene su Master en Filosofía por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Wisconsin, Madison. En 1978 consigue su título de Doctora en Filosofía, expedido por la misma universidad, tras haber aprobado la defensa de su tesis doctoral sobre moralidad y relaciones personales e institucionales. Su área de investigación actual es el feminismo descolonial de mujeres de color. Como pensadora de la coalición Mujeres de color, su trabajo se inscribe en la línea de pensamiento de Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Chela Sandoval, Mitsuye Yamada y Elsa Barkley Brown. Como intelectual decolonial, su obra conversa con la de Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Catherine Walsh. Sus trabajos presentan una impronta crítica propia y original que genera inflexiones importantes en el modo de concebir la problemática de la colonialidad del género, la raza y la descolonialidad.¹

¹ Algunos de sus trabajos más importantes son: "Toward a Decolonial Feminism", *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, págs. 742-759, 2010; "The Coloniality of Gender", *Worlds & Knowledges Otherwise*, núm. 2, págs. 1-17, 2008; "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, núm. 9, págs. 73-101, 2008; "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", *Hypatia*, vol. 22, núm. 1, págs. 186-209, 2007; "On Complex Communication", *Hypatia*, vol. 21, núm. 3, págs. 75-85, 2006; "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, págs. 61-76, 2005; *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, New York, Rowman & Littlefield Press, 2003; & Price Joshua, "The Inseparability of race, class, and gender", *Latino Studies Journal*, vol. 1, núm. 2, págs. 329-332, 2003; "Impure Communities", en Philip, Anderson (ed.), *Diversity and Community: An Interdisciplinary Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, págs. 58-64, 2002; "Wicked Cab: on the Authority of Improper Words", en Frye, Marilyn & Hoagland, Sarah Lucia (eds.), *Essays in Honor of Mary Daly*, New York, Routledge, 2000; "The Discontinuous Passing of the Cachapera/Tortillera from the barrio to the bar to the Movement", en Bar-On, Ami & Ferguson, Aim, *Daring To Be Good: Feminist Essays in Ethico-Politics*, New York, Routledge, págs. 159-167, 1998; "Tenuous Connections in Impure Communities", *Ethics and the Environment*, vol. 4, núm. 1, págs. 85-90, 1999; "Motion, Stasis, and Resistance to Interlocked Oppressions", en Hardy Aiken, Susan et al., *Making Worlds: Gender, Metaphor, Materiality*, The University of Arizona Press, págs. 49-53, 1998; "Enticements and Dangers of Community for a Radical Politics", en Jaggar, Alison & Young, Iris, *Blackwell Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998; "Hard to Handle Anger", en Bell, Linda A. & Blumenfeld, David, *Overcoming Racism and Sexism*. Lanham, Rowman & Littlefield, págs. 203-218, 1996; "Purity, Impurity, and Separation", *Signs*, vol. 19, núm. 2, págs. 458-479, 1994; "Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay", *Hypatia*, vol. 7, núm. 4, págs. 31-37, 1992; "Structure/Antistructure and Agency Under Oppression", *Journal of Philosophy*, vol. 87, núm. 10, págs. 500-507, 1990; "Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception", *Hypatia*, vol. 2, núm. 2, págs. 3-19, 1987.

*Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género; CONICET.

El 27 de septiembre de 2013, Lugones nos recibe en la casa de su hermana, en Capital Federal, y responde a una serie de preguntas que atraviesan su vida, formación y obra.

Familia y formación

–María, usted vivió su infancia y parte de su juventud en Argentina, ¿podría contarnos sobre su familia? ¿Tiene recuerdos de aquellos años en este país?

–Mi madre fue la primera generación argentina de una familia inmigrante de Barcelona. Su madre, que hablaba catalán, a diferencia de su padre que solo sabía español, no le enseñó el idioma. Eran muy poco enraizados. Toda mi familia paterna es de Los Toldos. Yo nací en Floresta, pero mi niñez la pasé sobre todo en Morón, donde se había ido a vivir la familia de mi padre. En ese momento, Morón era campo. Mi abuelo paterno trabajaba la tierra, nunca fue propietario. Teníamos caballos e íbamos a comprar todo montando o en un precioso vehículo que tiraba La Lola. Ello se volvió parte de cómo veo el mundo porque me rodeaba permanentemente. Aunque mi madre fue muy importante, mi mayor influencia cultural viene del lado de mi padre, ya que tanto él como su familia tenían una comprensión de sí mismos con fuertes raíces argentinas rurales.

–¿Qué la motivó a estudiar filosofía?

–La verdad es que no tenía una buena razón para estudiar filosofía. Cuando comencé en los Estados Unidos no me era difícil. Poseía facilidad para el pensar lógico. Pero desde el principio me impactó lo que ahora llamo el modo de ver el mundo euro y anglo-centrado. Me resultaba raro, hasta inhumano, que la moral fuera pensada en términos de reglas y generalización. La filosofía moral kantiana, basada en lo legal, fue muy importante en Estados Unidos como ética de la generalización. Para Kant, cuando alguien generaliza la máxima de su acción, actúa con respecto al mundo de los fines como un legislador, no desde su relación personal. En Argentina, no había vivido mi relación con los seres humanos en esos términos, salvo en lo legal, donde también existe una presunción de la validez de las reglas. En América Latina, las relaciones morales son más interpersonales que impersonales y la vida con los demás, los afectos, la historia de relación, es muy importante. La moral reglada tiene un aspecto que va contra lo sensual, lo sexual, lo íntimo, el cariño y la relación de interdependencia. Escribí mi tesis doctoral sobre las relaciones personales. Muchas de estas tienen un correlato institucional, como

la que se establece entre padres e hijos. La relación institucional afecta a la personal, pero no la desplaza. La relación personal que no tiene un paralelo o un correlato institucional es la amistad. Por eso, mi tesis se enfocó en la amistad y en cómo concebir lo moral desde la amistad, sin pensar en las relaciones institucionales. La estructura de la relación interpersonal es fundamental para entender lo moral.

Mirando al sur

–¿Cuál es la diferencia que observa, en caso de que lo haga, entre los estudios de género norteamericanos y latinoamericanos, en particular, los argentinos? ¿Cree que existe un diálogo?

–Los estudios de género en Argentina tienen un aspecto mimético anglo y eurocéntrico. La creación de los estudios de género en EE. UU. los inspiró: no comenzaron como autóctonos, sino demasiado guiados por pensadoras europeas como Irigaray, Cixous y Wittig, y por pensadoras estadounidenses como Adrienne Rich y, mucho después, Nancy Fraser. No hubo un acercamiento a las afroamericanas, nativas, asiáticas o chicanas. Es decir, la influencia fue del feminismo blanco. Lo interesante es que el pensamiento poscolonial ha llevado, en estos momentos, a leer el feminismo de color. Sin embargo, todavía hay que tener cuidado con el mimetismo. Lo importante del feminismo de color es la voz de la subalternidad, que el feminismo argentino no ha incluido. Por “incluir” no quiero decir estudiar a las mujeres subalternas sino incorporar su manera de pensar en el desarrollo de un feminismo de América del Sur y de Abya Yala. “Mujeres de color” son las que han pensado y creado una coalición en contra del sexismo y del racismo en tanto inseparables. Una coalición como la de Mujeres de Color de Estados Unidos no se ha buscado, el diálogo es el que no se ha buscado.

–Hace algunos años, hay en Argentina una explosión de lo queer, ¿cuál es su visión al respecto?

–Las identidades *queer* evidencian un anglocentrismo que está vivido sin crítica, como si hubiese algo estupendo en ser posmoderno. Para llamarse *queer* en América del Sur, una tiene que separarse de lo popular, del ser marica, puto, tortillera, trola, como si estas fueran cosas asquerosas. En la clase media, ser *queer* es algo aceptado y *cool*, dado que se trata de una clase anglo y eurocentrada. Uno/a se asume en la esfera pública. Por esto, esa identidad hace sentido en tal clase. No obstante, de esta manera, uno/a se limpia del pueblo. Llamarse gay, lesbiana o *queer* es una marca de odio. En el caso de “lesbiana”, ¿qué

tenemos que ver con Lesbos? Pertenece a una historia inventada que pone a Grecia como el ancestro de Occidente en tanto cuna del saber, suprimiendo todas las culturas. La sección filosófica que explica cómo se creó el *Oxford English Dictionary* y muchas maneras la de la lengua inglesa, nos muestra el proceso de selección por el que se borraron casi todos los dialectos. Eligieron solo algunas cosas que se volvieron la lengua inglesa. ¿Qué es lo que tenemos que borrar para estar en una línea de continuidad que encuentre en la palabra “*queer*” una manera de identificarnos? Para mí, es importante que “*queer*” no se difundió desde la *Queer Nation*, un movimiento pequeño, sino desde la teoría *queer*, que no es una teoría que viaja sin problemas, ya que jamás considera la colonialidad, la intersección raza/género, la importancia que palabras como ‘marica’ y ‘trola’ tienen en nuestra historia. Abrazar el ser gay, *queer* o lesbiana es algo de lo que hay que tomar distancia porque es una identidad prestada. Lo *queer* es *hip*, de ahora, lo más, a causa de que tiene una fuerte carga teórica posmoderna –aunque mucha de la gente que, en este momento, se llama “*queer*” no conozca esta literatura–, sin reflexionar sobre la relación entre la posmodernidad y la colonialidad. Si lo que gusta de *queer* es que significa “raro”, habría que decir “raro”. Decir *queer* es muy distinto dado que su historia no es la de su adopción en América del Sur. Cuando se rechazan palabras como “tortillera” o “marica” porque son feas, hay que pensar que “*dyke Butch*” y “*faggot*” también son rechazadas, si bien son palabras identitarias que apuntan a un vivir distinto que “*queer*” y que no viajan así nomás. El trabajo de re-evaluación que se ha hecho con respecto a esas maneras de concebirse a una misma, acá no se realiza ni se puede hacer porque son palabras en inglés y, como tales, adquieren una vida alejada de lo popular.

Género, raza y filosofía

–Los estudios de género, al menos en la práctica actual de la academia en Argentina, son en su mayoría interdisciplinarios. ¿Cuál es su concepción sobre la interdisciplinabilidad? Como filósofa, ¿considera que hay una especificidad de la filosofía o de la perspectiva filosófica en los estudios de género?

–Las universidades son un producto europeo. En la modernidad, incluso antes, se apoyaban en el Estado nación, produciendo aquello que lo validaba. El pensar disciplinario es el fruto mismo de una división política. Las áreas de conocimiento fueron creadas como ámbitos separados, autónomos e inviolables. Los términos “interdisciplinario” y “multidisciplinario” son problemáticos, puesto que no rechazan la

disciplinabilidad sino que cruzan varias disciplinas. Si al cruzarlas, nada de ellas cambia, se mantiene un paradigma de conocimiento eurocentrado. Prefiero el término “transdisciplinario” porque va en contra de la colonialidad de la historia de las disciplinas.

–Teniendo en cuenta la idea del sujeto filosófico masculino y su concomitante exclusión de las mujeres, ¿cómo concibe la relación entre la filosofía y el género? ¿Qué tiene para decirnos el feminismo de las mujeres de color?

–El feminismo de color habló al feminismo blanco en una voz de mujer negra, chicana, indígena, asiática, latina. Advierte seres, situaciones, ejes de opresión, que son invisibles en el otro mundo, el del feminismo blanco. Al vivir bajo la opresión racial, las mujeres encontraron, de forma dispersa, maneras de pensar que son resistentes. El captar esa resistencia y su expresión requiere transformar o dejar de lado los cánones disciplinarios porque las excluyen. Pensar de una manera u otra no es interdisciplinario, sino el poder hacer un trabajo intelectual con parámetros muy distintos, dado que aquel se mueve en realidades distintas, con otros marcos epistemológicos, entre voces y vías diferentes, dentro de una historia que se niega en el vivir diario del feminismo blanqueado.

Colonialidad, género y raza

–En varios de sus trabajos, entre ellos en su libro *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, presenta una visión crítica hacia los feminismos que no se interesaron por las mujeres de color y propone una epistemología que se ocupa de la intersección categorial del sistema colonial/moderno de género, donde “mujer negra” aparece como un vacío. ¿En qué radica la visión que observa la intersección? ¿Qué es la interseccionalidad?

–La “interseccionalidad” es un término que Kimberlé Crenshaw expuso en “*Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*”.² Yo prefiero hablar de “*interlocking oppressions*”, que contrasta con “*intermeshing oppressions*”. Por “*interlocking*”, de modo similar a la “interseccionalidad” de Crenshaw, entiendo la concepción categorial de mujer/raza/sexualidad/clase, que deja a las categorías intactas y las suma. Se pueden separar y poner juntas, pero al juntarse mantienen la homogeneidad monádica. En este sentido, pienso que la mujer de color (en el caso de Crenshaw son las mujeres negras; en el mío,

² Crenshaw, Kimberlé, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, págs. 1241-1299, 1991.

las mujeres no-blancas) no es captada por la mirada categorial porque “mujer” es “mujer blanca”. El trabajo que Patricia Hill Collins llevó a cabo en *Black Feminist Thought* es muy importante al respecto, dado que propone una matriz de opresión que tiene ejes que se encuentran interceptados y que crean una de las realidades en las que vive la mujer negra.³ La posibilidad de un vivir resistente depende de la comunidad de mujeres negras y del punto de vista [*the standpoint*] creado, habitado y ejercido por ellas.

–Usted dice que entre “mujer” y “negro” no hay una intersección. Desde ese modelo categorial, no sería posible concebir a la “mujer negra”.

–No, lo que quiero decir es que la intersección entre las categorías monádicas “mujer” y “negro” no puede constituir a la mujer negra. Si pensamos “mujer” y “negro” como categorías monádicas, constituyendo a un ser, este tiene que ser monstruoso. La existencia de la mujer negra demuestra el racismo de “mujer” como categoría universal y el sexismo de “negro” como término que abarca a la comunidad de los afrodescendientes. La colonialidad entiende a la mujer negra como un animal, no como un ser humano. Desde la interseccionalidad, como una imposibilidad de la mujer negra, pasamos a una descripción que tiene una visión para actuar. Rechaza la concepción de la mujer como un animal, un ser profundamente inferior, dada la noción moderna de la naturaleza. Esto se rechaza desde esa imposibilidad y se abre la posibilidad de una autodefinition dentro de una vida comunitaria que sabe lo que es ser deshumanizada, pero también, lo que es construirse, entre otras, como sujeto activo. La mujer tiene que pensarse a sí misma como mujer blanca para ser mujer, para que los movimientos le hagan bien. La mujer blanca le hace el regalo de racismo ciego: ver a las no-blancas como si fuesen blancas pero “nunca como si ellas, las blancas, fuesen negras”, dice Elizabeth Spelman. El término que uso, “entretrejido” [*intermeshing*], denota seres que actúan, que son, donde la raza, el género y la clase están concretizados de modos muy distintos según los espacios donde se crean las vidas. Como visión resistente, el *intermeshing* es una subjetividad activa que posibilita tomar aquello que se nos impone y negarlo. Cuando la imposición se introduce en la subjetividad, se transforma. Por esto, no concuerdo con Frantz Fanon, quien en *Black Skin, White Masks* afirma que solo hay “blanco” y “negro” y que es imposible salirse de esta división.⁴ Para mí, las mujeres afro tienen una gama riquísima de prácticas desarrolladas

bajo la opresión. Hay muchas maneras de ser humano: “runa”, es la palabra quechua, “jaqi”, la aymara y “che”, la mapuche. Si no se consideran estas formas, se está creando un ser humano que sale de una pobreza influida, impuesta por una expresión creída como total.

–¿Cómo juegan los conceptos de animalidad y humanidad en las mujeres de color desde el sistema colonial/moderno de género?

–La concepción moderna de la humanidad entendió al ser humano como un ser de razón, con una interioridad que lo hace un sujeto. Todo lo demás es un exterior normado. En el humanismo, el hombre se vuelve central y auto-determinante. Cree que puede cambiar el mundo desde la razón y las normas que estipula. Entre esas cosas, está la clasificación entre lo humano y lo no humano. Todo lo que no está en la razón es lo no-humano y esto incluye a las gentes colonizadas.

–La animalidad, entonces, está caracteriza por la irracionalidad.

–Sí, pero la silla donde el hombre se sienta tampoco es racional, es un objeto exterior determinado. Ser animal es ser sub-humano, es estar determinado, en parte, por el amo, por el colonizador, por aquel que hace la conquista de sus lugares. La clasificación de la gente como no-humana, no-racional, la vuelve inferior por naturaleza, no porque hayan perdido una guerra, como dice Aníbal Quijano, sino a causa de no estar tratada como humana desde la explotación de su trabajo. La situación epistemológica es difícil de sostener. Cuando se empieza a pensar que la sirvienta es parte de la familia –se le hacen regalos, se la abraza– es porque mantener la concepción de la persona sub-humana es difícil. La gente quiere conservar su sentido de ser buena gente, guiados por una moralidad que esconde lo servil en su relación con la sirvienta.

–Siguiendo críticamente a Aníbal Quijano, usted sostiene que la raza, el género, la naturaleza biológica del sexo y la heterosexualidad son ficciones ¿A qué refiere tal carácter ficcional, según sus propios aportes?

–Son ficciones políticas con contenido histórico específico. Cuando la colonia excluye a la gente indígena y africana, forzadas a la esclavitud de lo humano, las excluyen del género, ya que los animales no tienen género. La raza excluye al género y, como la raza es una ficción económica y política, el género, que algunos tienen y otros no, también es político. Esta afirmación se sigue si una concibe a la raza y al género como inseparables. No hay género sin raza, pero no hay raza con género: solamente la gente blanca tiene género. La versión de la construcción del hombre y de la mujer que trajo la colonia en la edad media y

³ Hill Collins, Patricia, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990.

⁴ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press, 1967.

en el renacimiento, tiene una historia muy específica y violenta. Esa construcción es una ficción en tanto se presenta como natural. Con respecto a la sexualidad hay varias ficciones. Durante la exploración de la conquista, el imaginario europeo incluyó imágenes de los habitantes de los territorios a conquistar como monstruos, caníbales, seres con enormes penes y pechos, con un apetito sexual insaciable. Las mujeres que pasaron por la violencia de la coalición capital, el feudalismo, la iglesia, la nobleza y el incipiente estado nación, fueron restringidas, reducidas a la reproducción, en la cual son seres pasivos. Todo esto es ficción.

–De hecho usted distingue entre el no tener género al modo del animal y el no tenerlo en absoluto.

–El no tener género como un animal se debe a que los animales no pueden tener género: no son ni femeninos ni masculinos. No obstante, para la colonia y la conquista, los indígenas sí tienen sexo, como el animal. La cuestión es si el sexo es o no dimórfico. Cuando se piensa que es la base del género, se lo concibe dimórficamente. Se buscan las diferencias sexuales y los comportamientos que tienen los individuos de determinado sexo. “Diferencia sexual” es el término central en esto. Joan Scott la piensa como parte de la construcción del género y, a la vez, como un producto del género. Sea o no un producto, el género se inventa por el escrutinio de la diferencia sexual. Sin embargo, las conductas pueden ser un hecho probabilístico. Para Joan Scott, Gale Rubin y Judith Butler, las personas son individuos, es decir, no están indivisiblemente conectados. No son comunales. En la filosofía moderna se problematizó la posibilidad de la relación, aun la posibilidad de que exista un otro. El ensamblamiento es tan fundamental que también está en el sexo. El sexo propio es para los otros algo cuya realidad es cuestionable. Aníbal Quijano y Linda Alcoff lo piensan como la base biológica del género. Quijano sostiene que hay varones y mujeres porque hay que reproducir la especie. Para Hume, cae el rayo y sigue el trueno, pero no hay un índice de relación causal entre ellos. Yo no coincido con perspectivas como las de Quijano, aunque sí sostengo que hay una base material que siempre se encuentra con significado. Somos seres materiales. No obstante, si la materia está concebida como anterior al significado, la historia del cuerpo sexual tiene que verse como sin sentido, llena de errores. Por lo tanto, no ven razón para pensar que el sexo y el género no se pueden separar. La historia del sexo a nivel médico es una historia en la cual los lentes científicos conciben al cuerpo desde un orden social. Decir que son lo mismo es parte de una tendencia categorial que resisto, sobre todo en un momento en el que aprehender a los demás, a la gente que ha tenido y tiene una historia de colonización y

colonialidad, significa no instalar universalidades. Para mí, el sexo y el dimorfismo sexual es algo introducido por la colonia, como lo es la dicotomía de género. Esto lo afirma Oyeronke Oyewumi respecto del género en los yoruba. Pero quiere decir algo distinto de lo que yo estoy proponiendo. Para ella, en el mundo Yoruba no hay nada que un varón (*anamacho*) pueda hacer que no pueda hacerlo la mujer (*anahembra*), y viceversa. Lo que quiere decir es que para los yoruba no hay género porque no hay sanción social, no hay comportamientos, actividades, roles que sean para mujeres y no para hombre. Si así fuese, para Oyewumi, habría sanciones cuando alguien se comportase de una manera inapropiada para su género, pero no la hay. Cuando yo sostengo que el género se introdujo con la colonia, afirmo tres cosas: por un lado, que la reducción a animales, por la colonia, excluye a las gentes indígenas y afro de la posibilidad de tener género. Segundo, que en Abya Yala la realidad no es entendida en términos dicotómicos, aunque sí en términos duales. La concepción moderna del género es dicotómica. Por último, que el concepto mismo de género, como una categoría de análisis, es una introducción colonial desde la que se categorizan los comportamientos de la gente indígena y afro de Abya Yala. En muchas de las sociedades indígenas y africanas, la gente es comunal y cosmológicamente todo está conectado con todo, de una manera inseparable. Esta concepción nada tiene que ver con el género o el sexo interpretado como una relación entre individuos aislados que se juntan para tener un acto heterosexual separado del resto de la vida. No tienen género no solo porque no tienen la dicotomía jerárquica, sino a causa de que no poseen una concepción individual e individualista de la gente o de la creación y de la generación de la vida.

–En “Colonialidad y género” usted sugiere que la sirvienta se halla en una zona intermedia y ambigua respecto del lado visible/claro y oculto/oscurito del sistema de género colonial/moderno. ¿Podría hablarnos un poco de esta cuestión?

–Por un lado, podemos pensar que durante la formación de la clase de trabajadores asalariados, contemporánea con la formación de las gentes colonizadas en animales, las mujeres que hacían trabajos pesados como lavar ropa y que no eran trabajadoras asalariadas empezaron a ser concebidas entre lo blanco y lo negro, y entre el varón y la mujer, es decir, como seres ambiguos. Esto es lo que nos enseña Anne McClintock en *Imperial Leather*.⁵ Eso es lo que quiero decir con “zona intermedia”. Pero el tema de la servidumbre es muy importante por otras razones. Las sirvientas

⁵ McClintock, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, Routledge, 1995.

fueron y son mujeres pobres indígenas o negras, racializadas o mestizas, pero de un mestizaje que no es de elite ni eurocentrado, al menos en muchos países de América Latina. En esa situación, y entendidas como seres inferiores por naturaleza, ocupan la posición, como llamo, de “testigas fieles”. Al ser imaginadas y tratadas como inferiores, como no-personas, tienen la oportunidad de ser testigas: observan, escuchan. Marilyn Frye introduce el concepto de “comportamiento de persona” [*person behavior*]: hacer cosas que demuestran que uno es persona. Parte de esto es la atención al ambiente, a lo que quiere la gente a la que se sirve. La sirvienta, constituida como una persona inferior por el poder, se vuelve testigo de todo lo que ve en su lugar de trabajo. En ese momento, deja de ser sirvienta y habita otro ser. Va a su casa y da testimonio a los subalternos de lo que vio y escuchó. De ese modo, sabe de los dobles de la gente con dinero y poder.

Resistencia y descolonialidad

–¿Cómo concebir la resistencia activa de la mujer de color cuando, desde la colonialidad, es construida como un animal?

–Los colonizados viven la colonialidad, la reducción deshumanizante, como seres que son otros. Tienen una visión de sí mismos que es comunal y que está apoyada por una comunidad ancestral y presente. La resistencia radica en activar las maneras de ser, de pensar y las prácticas que para uno/a son constitutivas. Resistí en el modo en que recibí aquello a lo que te están forzando. Uno/a podría volverse lo que le están imponiendo. Sin embargo, esa no es la única realidad en la cual se vive. Para mí, es fundamental que la persona sea comunal. La construcción de los demás en seres bestiales es algo totalmente concreto, no ideal. Las personas en la mita o en la plantación eran tratadas de modo brutal. El trabajo era a morir. Lo importante es que la gente seguía reuniéndose después del día, hacía rituales y bailes, sin ser vistos porque los amos se iban a sus casas, no los querían ver más. Los esclavos hacían fiestas, bailaban, invertían toda su energía en eso. La manera de “pasar” las cosas me interesa muchísimo, es parte de la resistencia. Muchas veces no es algo articulado en sentido oral. Lo que no se articula es el hecho de que lo que se hace es resistir. No se tiene una filosofía de la resistencia, ni un metapensamiento de ella: se resiste. En el resistir se usan creencias, maneras de ver el mundo muy distintas de la filosofía europea-moderna. Se pasan costumbres, prácticas, maneras de moverse, de sentir. El “pasar” de unas a las otras, de generación a generación, de mano

a mano, a veces, es oral. Trillar, sentir a una montaña como un ser con espíritu, constituye a la gente.

–Al respecto, resulta muy interesante que en “Hacia un feminismo descolonial” usted afirma que la colonizada habita un locus fracturado que está en una tensión doble. Desde la subjetividad activa, ¿cómo concibe la descolonialidad?

–Eso es fundamental en mi filosofía. La fracturación de la persona que es tal que vive en dos mundos. No es solamente ella, sino la realidad misma la que está fracturada. Hay más de una realidad. Una, está concebida, creada y mantenida por el poder. En el caso del capitalismo moderno colonial, toma una estructura muy compleja pero, al mismo tiempo, muy simple puesto que hace que la gente vea a otros como seres totalmente inferiores, animales, o como seres humanos racionales con autoridad en su palabra. Cuando digo “subjetividad activa” o “subjetividad resistente” pienso que lo que uno/a tiene no es la agencia moderna. La modernidad cree que el hombre hace las cosas solo y se arroga todo el crédito por ello. Sin embargo, lo que realiza solo es posible y está apoyado por una estructura enormemente compleja que no solo es parte de su lugar de trabajo, sino también del mundo. Por el contrario, la subjetividad activa o resistente es una agencia extremadamente reducida. La realidad desde la que uno/a resiste no es hegemónica, ni está estructurada adentro de algo. Es lo que la gente mantiene infra-políticamente, lejos de los ojos del poder, porque no la pueden ver. La resistencia es algo que no es percibido puesto que a uno/a lo/a hicieron un ser incapaz de resistir.

–En “Hacia un feminismo descolonial” usted dice que hacer una construcción otra de sí mismo en relación requiere poner entre corchetes el sistema de género colonial/moderno y sus dicotomías, de lo contrario se corre el riesgo de introducir categorías en organizaciones y subjetividades donde no las hay. En este sentido, considera necesaria una cierta epojé para dicha empresa ¿Cómo se llevaría a cabo la suspensión del sistema, teniendo en cuenta su carácter productivo en lo que respecta a las subjetividades? ¿Cómo llevar a cabo la epojé de las categorías que los otros nos imponen, siendo que estas nos constituyen?

–Eso es posible porque uno/a es un ser que existe en más de una realidad. El hecho de que las realidades no estén unificadas es esencial en mi filosofía. Tal vez es lo que a la gente le resulta más problemático, pero para mí es algo que en la experiencia se usa constantemente. Si uno/a piensa que hay más de una realidad y que existe en la una y en la otra, se pueden recordar las situaciones y relaciones que tiene en la otra. Cuando la sirvienta escucha cosas íntimas de la familia para la

que trabaja, puesto que las hablan delante de ella, va a la otra realidad y lo dice. De una realidad a la otra, la persona cambia en sus posibilidades expresivas, la autoridad de su palabra y su sentido mismo de ser persona. En la realidad de la casa en la que trabaja, la

servienta no puede hablar. Las categorías que a uno le imponen necesariamente las vive como falsas. Cada realidad tiene una lógica distinta en términos de opresión y resistencia.

