

Descolonizando.

Diálogo con Yuderkys Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres

Jose Maria Barroso Tristan

Consejo Editorial Iberoamérica Social

Tenemos la oportunidad de presentar una entrevista con dos de las mayores voces del grupo modernidad-colonialidad. Ambas son referencias, tanto a nivel teórico como práctico, en la lucha por la decolonización mundial a través de sus aportaciones epistemológicas y de acción.

Yuderkys Espinosa Miñoso, nacida en Santo Domingo, República Dominicana, es una de las más importantes voces sobre feminismo decolonial antirracista. También es una importante activista del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) mediante el cual llevan a la práctica las reflexiones teóricas envuelta en su producción de conocimiento.

Nelson Maldonado-Torres, nacido en Puerto Rico, es docente en la Universidad Estatal de Nueva Jersey. Posee una gran producción sobre la teoría decolonial, siendo especialmente importantes sus contribuciones hechas al giro decolonial. Además de su producción teórica es un activista envuelto en diferentes movimientos sociales.

Iberoamérica Social: *Para comenzar el diálogo considero importante que definamos lo que va a ser el centro de la conversación, la descolonización. En la visión general de la población, la descolonización se dio por concluida al ser expulsados los gobiernos colonizadores del poder político y, de esta manera, conseguir la independencia los pueblos colonizados. ¿Qué pensáis acerca de esta definición de descolonización?*

Yuderkys: En primer lugar quiero hacer una acotación que considero oportuna. No creo que esta idea de que la descolonización ocurrió o se dio por concluida con las independencias nacionales sea tan generalizada como dices. De hecho, creo que es una mirada que ha estado

más en la cabeza de los grupos dominantes de la naciones que surgen de estos procesos “independentistas” y también quizás en la cabeza de algunos historiadores y científicos sociales. Pero lo cierto es que, como nos recuerdan los grandes movimientos indígenas y populares que se han dado en diferentes momentos de la historia reciente y de más largo plazo aun luego de las independencias; y como me lo han recordado insistentemente compañeras feministas de origen indígena y afrodescendientes, una cosa han sido estos relatos construidos por las clases dominantes y otra cosa lo que han vivido los grupos racializados bajo el yugo posterior del colonialismo interno y el imperialismo de las ex-metropolis. Las luchas anticoloniales que atraviesan la historia de

Para citar este artículo: Barroso, J. M. (2016). Descolonizando. Diálogo con Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelsón Maldonado-Torres. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 8 - 26. Recuperado en <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres>



Imagen 1: cartel-conversatorio-GLEFAS2

América Latina de norte a sur muestran que para una parte importante de la población la descolonización nunca ocurrió, más bien lo que ocurrió fue una reconfiguración del sistema mundo moderno colonial a partir de los procesos independentistas y el surgimiento de los nuevos Estados-nación. Esta reconfiguración no sirvió sino para la conformación de grupos dominantes ahora internamente, grupos que continuaron la labor iniciada por los colonizadores de antaño. Por esto las independencias nacionales poco cuentan como hito en la historia larga de saqueo, imposición, exterminio, dominación y explotación de los pueblos indígenas y descendientes de africanos en América Latina.

En este sentido la descolonización la veo más como un programa en continuo desarrollo y por desarrollar, no es algo que se haga de una vez y para siempre y mucho menos en manos de una élite interesada. La descolonización es procesual y siempre ha estado en camino sin poder completarse. Añadiría algo más, la descolonización podríamos pensarla también como condición, una condición permanente que nos hace ser los sujetos histórica y geopolíticamente definidos que somos. Para regiones como las nuestras, para el sujeto colonial, po-

dríamos pensarla como el motor de “nuestra” historia.

Nelson: La noción de descolonización como la búsqueda de la independencia es parte de la historia oficial de los Estados-nación que se hicieron independientes de imperios europeos en el siglo diecinueve y luego en el veinte. Forma parte de sus narrativas de legitimación y, por tanto, es un eje central de la educación y la formación de ciudadanxs. La escuela y la universidad así como los medios de comunicación en masa, entre otras esferas de la cultura y el conocimiento, se encargan de implantar la noción básica que el Estado-nación es la creación de algo nuevo que rompió con el colonialismo y que le permite a todas y todos los miembros del Estado-nación aspirar incorporarse a la Modernidad a través del progreso y del desarrollo. Las independencias son propuestas como eventos épicos que generan una temporalidad, una espacialidad, y una subjetividad distinta, más allá de las dinámicas de la colonización. Es una idea paralela a la noción de que la creación de Estados-nación europeos después de la Ilustración representan un nuevo comienzo donde la razón puede finalmente utilizarse como elemento orientador en la construcción de sociedades modernas. Se trata de presupuestos fundacionales que motivaron el surgimiento de las ciencias sociales y que marcaron todo el resto de las ciencias europeas, entre tantas otras esferas, por ofrecer un ejemplo. Esto explica que la idea de que la descolonización concluya con la independencia obtenga un carácter fundacional y, de alguna manera, normativo en ciertos círculos donde se ha producido una identificación con las narrativas modernas de los Estados-naciones y de sus instituciones. También explica por qué la idea es tan frecuente en la Academia y por qué a muchas y muchos académica/os les parezca anacrónico, meramente ideológico, o irrelevante hablar de descolonización hoy. Al hacerlo son consistentes con su preparación, su *disciplinamiento*, por así decirlo, y su *posicionalidad* institucional.

Lo que ocurre, sin embargo, es que estos mitos fundacionales no han sido demasiado exitosos en imponerse porque, para empezar, el Estado-nación nunca ha podido formarse del todo, particularmente en territorios

que fueron colonizados por los europeos o convertidos en periferia. Lo que existe más bien son intentos de homogeneización nacional y estos son poco exitosos. La escuela, por ejemplo, no es accesible a todo el mundo y su calidad varía demasiado, lo que hace imposible la tarea de implantar un convencimiento generalizado sobre los mitos fundacionales de los estados nación o de la Modernidad en las educandas y educandos. Además, la continuidad, y en muchos casos el empeoramiento, de las formas de jerarquización de la diferencia y de la desigualdad en la distribución de recursos y bienes se vuelven parte de una realidad que atestigua contra estos mitos fundacionales. De aquí que, como bien apunta Yuderkys, muchos movimientos y comunidades han sido portadoras de un sentido común distinto a la norma que el Estado-nación, la escuela, la universidad, y los medios de comunicación en masa han intentado implantar en la población. Para estas comunidades la descolonización continúa siendo un proyecto incompleto. A partir de esa experiencia y conocimiento las narrativas fundacionales de la Modernidad y de los Estados-nación modernos aparecen como mitos irracionales, por lo que estos sectores típicamente buscan no ser integrados a la Modernidad o al proyecto de Estado-nación, sino a continuar y/o a crear otras formas de pensar, sentir, y existir, y a descolonizar la cultura, la sociedad, la economía y las instituciones del Estado moderno. Proceso que demanda un nuevo tipo de conocimiento y, utilizando el lenguaje académico actual, unas nuevas “ciencias”.

Yuderkys: Es clave lo que apunta Nelson, nuestros Estados-nación y las instituciones que abrigan, han construido una historia oficial y han necesitado de estos mitos fundacionales para legitimarse aun en contextos muy adversos a su plena realización. Hay algo que me interesa resaltar sobre esta cuestión, se trata de la trama que ayuda a ocultar el mito: mientras el mito fundacional independentista anuncia el fin del de la empresa colonial y el inicio de una “patria” soberana, lo que se piensa como el comienzo de un tiempo de autogobierno donde el destino está en las propias

manos del pueblo liberado, no hay un discurso como éste que muestre de manera más patente el éxito en la colonización mental de los pueblos colonizados. La interiorización de la mirada, los deseos y las aspiraciones del colonizador por parte del pueblo colonizado. Así, los gritos de independencia van acompañados de unos ideales y de unos discursos que no solo refuerzan la expansión del eurocentrismo y su mirada racista del mundo sino que lo naturalizan de tal forma que no es posible verlo. Me recuerda lo que Rivera Cusicanqui denuncia: la forma en que el discurso oficial oculta más que lo que muestra. Se logra convencer del compromiso con la descolonización y la construcción de un destino propio al tiempo que no hacemos otra cosa que aspirar y emular el proyecto producido por la filosofía, las ciencias políticas... el discurso de la Modernidad. Un buen ejemplo de ello han sido las posiciones y las trayectorias de las izquierdas y de los proyectos “populares” en América Latina. ¿Podríamos decir que ellos han contribuido efectivamente a los procesos de descolonización? La respuesta variará dependiendo de quién responda, pero lo indiscutible es que en la respuesta una puede encontrar un discurso y una apuesta muy contradictoria, que al tiempo que muestra un compromiso con la descolonización o las luchas antiimperialistas, muestra un profundo compromiso con las ideas de progreso y bienestar producidas por la Modernidad y que es impuesta a los colonizados.

Por último, quiero llamar la atención respecto a la manera en cómo estos discursos sobre la descolonización la mayor parte de las veces han obviado un debate y una atención al racismo epistémico como la expresión más fidedigna de la pervivencia de la razón imperial en estos mitos fundacionales, y en los programas posteriores que han surgido en diferentes momentos de la historia nacional.

Nelson: En efecto, Yuderkys, la colonización de la mente (lenguaje, ideas del yo y percepciones de otras personas o grupos, deseo, ideas de productividad y de plenitud, categorías de análisis, presuposiciones acerca de la razón y de criterios de veracidad, etc.) y el racis-

mo epistémico son excluidos por completo cuando se piensa que la descolonización acabó, o acaba (pensando en casos como los de Puerto Rico, de donde soy, el cual nunca ha sido independiente, en los términos que se entiende usualmente), con la tal llamada independencia



Imagen 3: N. Maldonado; en Sudáfrica.

política (la que nunca es, en realidad, tan independiente de todas formas). Esta colonización y este racismo epistémico son justo los que llevan a pensar que el colonialismo es distinto a la Modernidad y que, una vez se consiga la independencia, la nueva nación puede entonces olvidarse de la descolonización y enfocarse en progresar, desarrollar y modernizar. Todo esto cambia cuando se advierte que el colonialismo, en la Modernidad, deja de ser simplemente una relación política y se convierte en un sinnúmero de jerarquías ontológicas, epistemológicas y de poder (es decir, en lo que se ha intentado teorizar como colonialidad, entre otras formas) que incluye la dimensión política pero que va mucho más allá de ella, llegando inclusive a definir en gran medida quienes somos (como nos vemos, qué deseamos, etc.; la colonización de la mente y de la subjetividad).

Es decir, hay colonialidad más allá de simple colonialismo, y esta colonialidad está ligada indisolublemente con la Modernidad como régimen espacio-temporal, de formación de la subjetividad, y como ideal civilizatorio. Entonces, hablar de Estado independiente dentro de la Modernidad, no hace irrelevante a la descolonización sino todo lo contrario, pues apunta a la continuidad de la colonialidad y por tanto a la relevancia de la descolonización, la que, en este contexto, puede ser también denominada como de(s)colonialidad o decolonialidad, entre otras posibles formas.

IS: *Ambos concordáis en que los Estados-nación se valieron de los mitos fundacionales, a través de la historia oficial, para su fallido intento de homogeneizar la población. De forma conjunta, y como mecanismo base de lo anterior, se produce el racismo epistémico que arrasa con toda forma de producción de conocimiento que no se encuentre en los límites de la razón occidental. Esto me lleva a la pregunta, ¿es posible continuar profundizando en los procesos de descolonización bajo el sistema de Estados-nación que persiste en imponer esa ilusoria homogeneidad?*

Nelson: Yo haría dos puntos iniciales con relación a esta pregunta. El primero sería matizar la idea de que el racismo epistémico “arrasa” con las formas de conocimiento que no se encuentren dentro o se ajusten a la razón occidental. Diría que el racismo epistémico intenta a veces arrasar, a veces incorporar o domesticar, a veces cambiar el significado y reducir, y a veces excluir, entre otras varias acciones posibles, las formas de conocimiento que no se ajustan a sus intereses. Es decir, la eliminación es una entre varias modalidades de la acción racista/colonizadora, y, de forma más amplia aún pero ligada a las otras dos, deshumanizadora. Otro punto importante sería reconocer que muchas veces el intento, mecanismo, y/o el proceso de eliminación no es completamente exitoso, ya sea porque no logra identificar adecuadamente la forma de llevar esto a cabo (porque, a veces, tampoco realmente entiende lo que confronta), o porque las respuestas que se dieron a tal intento complicaron la situación y no hicieron posible la eliminación. Se podría continuar matizando y complicando el punto, pero la idea principal es que colonialidad o racismo, epistémico o no, no siempre intenta o resulta en la eliminación. Esto apunta entonces a la necesidad de reconocer la presencia de lo que queda y de lo que surge dentro del contexto de la colonización.

El segundo punto está ligado al primero, particularmente a la idea de que la respuesta de las colonizadas y los colonizados puede dificultar e inclusive hacer imposible objetivos del proyecto colonizador, racista, o deshumanizador. Esto ocurrió en el sistema de centros imperiales

y periferias coloniales o territorios periferalizados a nivel global, y continúa ocurriendo bajo el de un sistema jerarquizado de Estados-nación. Ocurrió aún en el contexto de la plantación y la esclavitud racial y tantos otros. El punto es que debemos siempre contar con la agencia de las colonizadas y los colonizados y con la complejidad de sus prácticas y formas de pensamiento. Relacionado a esto habría que considerar que quizás por definición la descolonización nunca ocurre en contextos que ella misma escoge. Es decir, la descolonización es respuesta a la colonización, y la colonización es siempre brutal y deshumanizante. Entonces no podemos esperar tener el contexto ideal para que ocurra la descolonización, sino más bien que la descolonización, como proyecto, incluye el reto a la colonialidad no importa las formas que esta tome o el contexto donde se confronte.

Esto es un punto importante que uno encuentra en el trabajo de Chela Sandoval, por ejemplo, particularmente en su formulación de conciencia opositora. Sandoval lamenta el pesimismo de aquellas y aquellos que piensan que ya no existen las condiciones para posicionarse en contra del sistema hegemónico y recuerda que, en su larga y extremadamente difícil lucha, las colonizadas y los colonizados han construido un arsenal de tecnologías opositoras que permiten continuar el proyecto de la descolonización. Piénsese solamente en la identificación de fracturas y contradicciones internas en las estructuras hegemónicas, o en el cimarronaje, para solo mencionar un par de entre muchas otras formas de acción de las colonizadas y los colonizados que pueden interpretarse como parte de lo que Sandoval denomina una metodología de las oprimidas y los oprimidos (*“methodology of the oppressed”*). Por supuesto, no reconocer la agencia de las colonizadas y los colonizados o su legado teórico y práctico es justo uno de los resultados de ese racismo epistémico que mencionas. Lo mismo ocurre con pensar que la descolonización no es relevante hoy. El texto de Sandoval mismo debe considerarse, a mi manera de ver, como una contribución a la profundización en la tarea de descolonizar el conocimiento desde la teoría y práctica de mujeres de color (lo que Sandoval llama *U.S. Third*

World Feminism), producido no menos que en las “entrañas del monstruo”, es decir en los Estados Unidos, uno de los países hegemónicos que sostiene el sistema de Estados-nación. Los lugares y las posibilidades de descolonización han sido y continúan siendo masivas.

Como último quisiera añadir, siguiendo a Fanon, que la descolonización no tiene garantías y esta no se lleva a cabo porque uno considere que las condiciones pueden resultar en el fin de la Modernidad, incluyendo su sistema de Estados-nación. Uno lleva a cabo la descolonización porque no es posible concebir la vida con dignidad y en comunidad si no es como lucha contra la colonialidad y como proyecto de inter-relacionalidad humana y armonía con el ambiente más allá de la Modernidad. Entonces, como dicen en Mozambique y Sudáfrica: *“a luta continua”*, frase que apunta a una temporalidad de la descolonización, distinta al marco temporal de los Estados-nación, inscrito en sus mitos fundacionales y homogeneizantes-otro ejemplo más de la continuidad de la decolonialidad hoy. El reto es tomar todas estas contribuciones en serio. Ahí es justamente que veo la relevancia principal del Pensamiento decolonial y del Giro decolonial, entendidos de forma amplia, hoy.

Yuderkys: Coincido en que debemos evitar caer en narraciones que contribuyen a enterrar la agencia del pueblo oprimido y su resistencia histórica. Esta, la resistencia, siempre ha estado a pesar y en contra de la presión por parte de los Estados-nación y los intereses del gobierno de turno. Esa resistencia interrumpe en variadas y múltiples maneras el relato colonial y de la Modernidad que nos reduce a pasado, a cosa superada, a apuestas vencidas que ya no corresponden al tiempo presente. Los Estados-nación en América Latina a través del sistema educativo, pero también incluso como nos recuerda Breny Mendoza: a través de la construcción de símbolos y héroes patrios que rescatarían el origen múltiple (negro, indio y español) del sujeto nacional elevando un reconocimiento del indio y el negro muerto que queda sepultado en los orígenes de la nación para ser desconocido en las luchas y las apuestas



Imagem 4: Charla en Cape Town

del presente nacional. Lo que me llama la atención es encontrar este tipo de operaciones en ciertas narraciones provenientes de las ciencias sociales en la Academia latinoamericana, así como, y aún más triste, en discursos provenientes de movimientos sociales: el feminismo, el de la liberación sexual, el anarquismo, en muchas de las izquierdas, e incluso que algunos de aquellos que se están nombrando como descoloniales. En estos relatos hay un doble movimiento, por un lado hay una condena al Estado racista, neocolonial, pero por otro lado hay una especie de acuerdo tácito en la efectividad de la empresa colonial y el Estado dependiente, dominado por los intereses de las élites y del capital en la destrucción de toda otra forma de vida, de pensar y estar en el mundo. En esta mirada el capital ya domina todo espacio de la vida en sociedad a nivel global, no hay más que orden capitalista y orden moderno. Me recuerda algunos debates que he sostenido con mi amigo y colega, el filósofo Santiago Castro Gómez, y los debates que escuché cuando asistí al “Primer Congreso Internacional de Comunalidad: Luchas y estrategias comunitarias. Horizontes más allá del capital”, celebrado en Puebla en octubre del año pasado. Fue evidente allí la oposición entre quienes viniendo del marxismo ortodoxo no pueden ver las variadas y múltiples formas de resistencia de pueblos y comunidades enteras que racializadas, etnizadas, olvidadas, han quedado por siglos en los márgenes del Estado-nación y de su deseo de emular el orden de la vida y el camino del “progreso” propuesto por la Modernidad y el capital. Estas variadas formas de resis-

tencia y agenciamiento se han puesto en práctica en una diversidad de experiencias de memoria, de preservación de creencias, espiritualidad y de formas de alimentar el lazo comunal y una organización basada en el convencimiento de la interrelación de la vida. Como nos recuerda Gladys Tzul, por fuera de las formas de organización impuestas por el modo estatal, su ideal de democracia representativa e instituciones ejecutoras, los pueblos y comunidades indígenas, por ejemplo, han desarrollado sus propios dispositivos de gobierno, sus propias formas de deliberación, toma de decisiones y organización de la vida colectiva. Estas formas otras de organización de la vida común, estas formas de vivir aún como parte de la “realidad realmente existente” atentan sin lugar a dudas contra el deseo de uniformidad e imposición del modelo occidental de gobierno como aquel que sería el único realmente válido y promisorio. Atenta contra la mirada sesgada y pesimista de que ya nada hay por fuera del modelo centrado en el Estado y la democracia moderna, con su separación del mundo privado y público y sus consecuencias en términos de responsabilidad en las esferas de la reproducción; con su idea de naturaleza-cultura que implica el dominio y la explotación de la primera a beneficio de lo humano; con su institución del matrimonio heterosexual (u homosexual que hoy ya es lo mismo) monogámico; con la producción jerarquizada de una subjetividad dicotómica masculina-femenina; con su apuesta en un desarrollo máximo de la técnica y el desarrollo tecnológico; con el abandono de la relación directa con la tierra, con el territorio, la autosostenibilidad y producción de alimentos; con los procesos de urbanización, construcción de grandes infraestructuras, mega ciudades donde se aglomeran gran cantidad de la población y en donde el valor monetario finalmente termina de intervenir en todo tipo de intercambio. Aunque nos parezca mentira, este modelo no se ha terminado de completar y aún hoy en muchos territorios hay otros modos de organización basados en otras genealogías y formas de experimentar la vida en relación. Es lo que autorxs como Arturo Escobar, Marisol de la Cadena y Mario Blaser, nombran como ontologías relacionales.

No sé si habría una “racionalidad” en estas otras formas de organización de la vida comunitaria en el sentido de pensarse y enunciarse a sí mismas como opositoras o antagonistas al sistema mundo-colonial moderno pero efectivamente constituyen una afrenta a su intento de constituirse como “El modelo” y devenir de la humanidad. Terminan, búsquenlo o no, siendo programas oposicionales, metodologías de resistencia a la opresión, como diría Sandoval. En un momento crítico como al que asistimos, de procesos de destrucción masiva y acelerada de estos estilo de vida y formas de estar-ser en el mundo -cuando la minería a cielo abierto, la militarización de la sociedad, la expulsión y desterritorialización forzada, los procesos amplios de descampesinización y urbanización de sociedades hasta hace pocos años fundamentalmente agrícolas, como China, o, más cercano, Colombia, cuando la pedagogía de la violencia y el terror produce una guerra interna contra los cuerpos de mujeres y varones racializados y empobrecidos, y las comunidades y territorios durante décadas olvidados están hoy en la mira del gran capital gracias a las “riquezas naturales” sobre la que se asientan produciendo procesos de fractura acelerada de formas preservadas de vínculo comunal respetuoso de la interconexión de la vida, se hace entonces necesario más que nunca, un programa de recuperación de esa memoria histórica de oposición, de autonomía, de resistencia activa. Porque lo que sí es un peligro que nos acecha es el intento de borrarla, de desconocerla, de hacer como si no hubiera existido y fueran solo pasado deseado o aborrecido.

Nuestros proyectos políticos tienen que acogerse a esa mirada relacional, esa perspectiva no fragmentada de la opresión/dominación, y sus vínculos con las propuestas de futuro, con nuestros horizontes de felicidad y deseo que acompañan nuestras estrategias y que prescribimos a través de nuestras prácticas y miradas de mundo. “Nosotras morimos para que ustedes puedan tener sus smartphones”, nos recuerda Caddy Adzuba, activista africana. En nuestros proyectos políticos no puede estar ausente una reflexión y un debate urgente sobre cómo queremos el mundo, que modelos de organización y gobierno de la vida comunal han de ser posibles para garantizar la vida del planeta, cuáles son las consecuencias

del modo de vida basado en el consumo y en el desarrollo tecnológico en el que vivimos cada vez más personas en el mundo y que proponemos como aspiración al resto. Para ello es necesario partir por reconocer el lugar que han tenido estos programas otros de la Modernidad en preservar aquello que nos hemos empeñado en destruir; es necesario volver a mirar allí donde hemos dejado de mirar y estar dispuestxs a (des)aprender. Se necesita mucha humildad, se necesita sabernos ignorantes, se necesita de un afán de construcción de memoria, afán por develar y recuperar una memoria histórica de resistencia, de lucha y oposición anticolonial, que en sí mismas fueron apuestas de vida en sociedad más allá del capital, más allá de la colonialidad.

Sobre tu pregunta, te diría que el Estado-nación hace ya mucho tiempo que ha estado ahí, él ha representado desde su surgimiento la prueba fehaciente del triunfo a gran escala de la gesta colonizadora, la incorporación de la mirada y el orden propuesto por el colonizador en grupos de la población local en los territorios colonizados que se sometieron a las directrices del nuevo orden y el nuevo tiempo instaurado a partir del hecho colonial. Esta aceptación de las reglas del juego del colonizador permitió el surgimiento y el desarrollo de una élite local que rige los destinos del proyecto nacional dando continuidad al modelo civilizatorio impuesto por los colonizadores. Estos grupos representantes y cuidadores de la continuidad del proyecto moderno, racista, patriarcalista, capitalista... son clave para entender el colonialismo interno. Sin embargo, y a pesar de ello, los Estados en América Latina gracias a su debilidad y desvarío, no han podido completar su objetivo y a veces han resultado un problema menor que aquel que nos representa el proyecto de una sociedad global regida por el libre mercado con sus instituciones y mecanismos transnacionales. Piensen en los “mecanismos de ayuda al desarrollo”, la banca mundial, las Naciones Unidas, las ONGs locales, los intereses transnacionales que pretenden controlar la producción de alimentos, de medicamentos y enfermedades, patentar bienes de la humanidad. Las más de las veces el Estado está en manos de élites dominantes que trabajan conjuntamente con estos estamentos, y a veces, de tanto en tanto hay pro-

puestas que han llegado al Estado y que intenta desafiarlos, en sus propios términos estamos de acuerdo, pero al fin y al cabo terminan siendo un desafío. Lo cierto es que aún y a pesar que sabemos que los Estados-nación con sus proyectos de democracia global al fin y aún en el mejor de los casos representan la cara más cercana de la colonialidad, tampoco podemos darnos el lujo de pretender ignorarlos o prescindir de ellos. La experiencia histórica nos demuestra que ante su ausencia quedamos totalmente en manos del capital, sin mediación y sin mecanismos de protección alguna. Ejemplos como el golpe en Honduras, la muerte de Chávez en Venezuela y el proceso paulatino de descalabro del proyecto que intentó impulsar, el retorno a gobiernos de ultraderecha como el macrismo en la Argentina, el golpe de Estado a Dilma en Brasil, lo que se viene luego de Evo Morales en Bolivia... nos alertan en la necesidad de preservar el mal menor que nos permita un marco base de garantía de derecho sobre el cual seguir apostando proyectos de justicia y buena vida que atenten contra esos marcos y el orden desde donde han sido concebidos. Y digo todo esto al tiempo que mantengo el optimismo: pienso por ejemplo que de este momento que se está cocinando y que devendrá seguramente en una etapa funesta mucho más opresiva para los sectores más empobrecidos y desprotegidos en nuestros países, podría devenir una etapa de renovación y rearticulación de los movimientos sociales y las luchas anti y descoloniales...y es que uno de los problemas que seguimos enfrentando en las formas de gobiernos populistas, como lo que hemos tenido en la última década en varios países de América Latina, es que producen un debilitamiento en los movimientos sociales, una dependencia al Estado y una política estadocentrista, que diluye toda forma de radicalidad, que suspende la crítica bajo la lógica del “enemigo común” y del si no estás con nosotros eres parte de “las fuerzas enemigas que nos acechan”. Eso significa en poco tiempo la criminalización de la protesta y por tanto la negación y el olvido de aquellos proyectos de vida de poblaciones enteras que siguen siendo aniquilados en nombre de la “nación”. Es al fin la paradoja de la política que nos habita.

IS: *Voy a recuperar un trecho de Yuderkys para comenzar la siguiente pregunta. “Se necesita mucha humildad, se necesita sabernos ignorantes”. La Modernidad se encargó de establecer lo universal como categoría, situando las dicotomías racional-irracional, superior-inferior o moderno-tradicional siempre desde una perspectiva hegemónica occidental donde ella se considera como lo válido y el resto como no válido. Sin embargo, al considerarnos como ignorantes nos reconocemos como ausentes de conocimiento sobre el otro, lo que sería un primer paso para reconocer la diferencia desde la igualdad. No obstante, los sistemas educativos, de forma general, insisten en mostrar la realidad como única, convirtiendo a la mayoría de las personas en periferia. ¿Qué propuestas educativas aporta la perspectiva decolonial para traer “la humildad y la ignorancia” a los estudiantes? ¿La estructura educativa pensada a partir de un currículo nacional es coherente con la mirada decolonial?*

Yuderkys: A ver si me explico. Cuando hablo de la necesidad de practicar la humildad y la conciencia de la ignorancia estoy hablando desde el punto de vista de una intelectual de origen subalterno, en compromiso con los saberes otros de la Modernidad, pero que ocupa un lugar de frontera entre quienes tienen la legitimidad en la producción de saber y quienes no lo tienen. Con relación a ese primer grupo yo soy apenas la negra molesto-sa que de tanto gritar y arriesgarse incluso a la humillación, ha logrado cierto nivel de atención, debo ser algo así como una rara pieza de colección que logra entrar a duras penas a determinados circuitos de escucha en donde al parecer he logrado cierto nivel de audibilidad. Con relación al segundo grupo, soy definitivamente una privilegiada. En estos momentos podría decir que gozo de ese privilegio de lograr ser invitada a lugares generalmente reservados a una pequeña elite blanco-mestiza burguesa que es la que habita regular y, al parecer, naturalmente estos espacios; soy alguien que a pesar de toda la experiencia de marginación ha logrado superar el enmudecimiento al que somos condenadas la gente de donde procedo. Cuando hablo de la necesi-



Imagen 2: Y. Espinosa; Taller en Casa de las Mujeres, Temuco, Chile 1

dad de una práctica de la ignorancia y de la humildad, estoy hablando desde el lado blanco (de poder) de esa división. Efectivamente estoy convencida que la primera gran tarea a la que se debe “el/la intelectual comprometidx” que pulula en el mercado de oferta y consumo del conocimiento, es la de someterse al silencio. No un silencio como desinterés o como indiferencia, sino como muestra de su compromiso con la subalterna. El/la intelectual comprometidx, ese generalmente blancx, blancx-mestizx de origen burgués/clase media debería ejercitar más la escucha y menos el hablar por. Debería practicar el ceder la palabra y abandonar algo de su protagonismo del micrófono y de la tinta. Dejar el palco vacío, habitar de vez en cuando el silencio de palabra, como gesto que acompañe los esfuerzos de la gente oprimida, subalternizada, racializada. . . , por encontrar y ensayar su propia voz. Esa voz que sí, sabemos, no es paradigma de originalidad o de transparencia alguna (¿Acaso alguna voz lo es? ¿La nuestra lo es?) pero, una voz al fin. Entonces cuando digo que hay que practicar la humildad lo digo para el grupo de quienes de manera prepotentes han creído tener la verdad en las manos, de quienes se han creído en la posibilidad de salvar o iluminar a aquellxs que nada saben o son pura reproducción de doble conciencia. A la manera de Ranciere y su maestro ignorante, pero más allá de él quien desde su experiencia histórica solo piensa en una relación maestro-alumno donde las marcas geopolíticas, de clase, raza y género desaparecen. En ese sentido, no creo que a la y el subalterno se le pueda pedir esto, por el contrario, la tarea educativa sería apoyarles en su esfuerzo por (re)

construirse o producirse como seres de conocimiento y de saber válido. Y sí, claro que la descolonialidad sabe, reconoce y apuesta en este sentido. Desde mi experiencia concreta con mis colegas y cómplices del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), concebimos la formación política como un aspecto fundamental. Desde el inicio supimos y apostamos por la formación como forma de dar a conocer los esfuerzos de teorización y construcción de pensamiento feminista subalterno en América Latina. Apostamos por la lectura de textos producidos por autoras indígenas, afrodescendientes, campesinas, populares o en todo caso en franco compromiso con la descolonización del feminismo. Apostamos por una formación fuera de la universidad pero no por ello menos rigurosa o de baja calidad, una formación centrada en divulgar aquellas voces silenciadas por las reglas de circulación del conocimiento, al mismo tiempo que pensar y tratar a cada alumna/o como autor/a... como alguien capaz de pensar y complejizar su pensamiento y su capacidad de crítica. Con el tiempo esto coadyuvó a posicionar el feminismo decolonial en América Latina. Muchas de las activistas y voces que hoy presionan y hacen lo que hay que hacer para posicionar el feminismo decolonial o para habilitar algunas de sus preguntas en la Academia o fuera de ella, han pasado por nuestra propuesta formativa o se han nutrido de ella. Esta red de interés, este campo de conciencia cada vez más amplio está dispuesto a pedir la muerte de la voz grandilocuente, estamos haciendo la tarea de “localizar” los conocimientos producidos por campos teóricos como el feminista o del género y la sexualidad. Están/mos interviniendo en los espacios académicos para exigir algo de silencio al ruido que ya termina siendo esa voz que no para de hablar, que llena todo el espacio de la escucha impidiendo escuchar la voz pequeña en el pasillo, o que llega desde la calle. Esa voz de alcantarilla, como la he llamado. La práctica de la conciencia de la ignorancia y de la humildad, no la podremos enseñar en el aula como un programa general porque hoy día a ella llegan generalmente sujetos de muy disímiles orígenes -y que la gran Oxum me libre de reforzar a una estudiante de origen maya, guaraní, del Chocó o de Mata’ e los indios

a que calle su voz. Sin embargo, creo que será de la práctica concreta de la exigencia que vendrá del negro y la negra, del/la indígena envalentonada que la/el intelectual, comprometido o no, aprenderá a callarse, a admitir su ignorancia... un poco...aunque sea un poco.

Nelson: Tanto la dimensión de la humildad como la del reconocimiento de la ignorancia apuntan a un asunto central que típicamente es dejado de lado, o no reconocido como relevante en la tarea del aprendizaje y sobre todo en la producción de conocimiento y de la investigación. Se trata del tema de la actitud. Las disciplinas académicas modernas tienden a definirse tanto por el objeto que estudian como por el método, y si no tienen un método específico se lo intentan inventar. A mi forma de ver, la perspectiva decolonial no solo cuestiona la idea del método como garantizador de verdad y revela la importancia de la actitud en la producción de conocimiento, sino que también resalta la importancia de lo que podría llamarse una actitud decolonial. Es decir, que la descolonización es una práctica, al igual que una forma de sentir y de conocer, y también un tipo de actitud que define la postura del sujeto cognoscente frente al mundo y otros sujetos cognocentes.

En conversación con el trabajo de Frantz Fanon y de Chela Sandoval he estado teorizando a la actitud decolonial como una actitud de amor en el mundo colonial, o de lo que Sandoval denomina “amor decolonial.” El amor decolonial es expresión de nuestro deseo por otro ser humano en un espacio donde cuerpos, conocimientos, y experiencias son segregadas y segregados. Veo al amor decolonial como forma de conexión y de interrelación, como raíz del interés por la búsqueda de la comunicación y la conexión erótica con unx otrx. Este amor es peligroso en la Modernidad/colonialidad, pues intenta cruzar fronteras establecidas y crear nuevas formas de ser, poder, y conocer.

El amor decolonial envuelve a la actitud de reconocer nuestros límites ante lo que no conocemos pero también de mostrar nuestra rabia ante todo aquello que fomente todo tipo de separación deshumanizadora. El amor decolonial lleva al deseo de formar comunidad de insurgentes en contra de la colonialidad, y juega un

rol crucial en el encuentro intra- e inter-cultural entre grupos subalternos mismos. Sin este tipo de amor, el yo que traumatiza o el yo traumatizado de la Modernidad/ colonialidad puede hacer llevar aún a la crítica a la colonialidad a un tipo de hibris que impide la formación de comunidad contra la colonialidad en vías de crear un mundo donde muchos mundos puedan relacionarse entre sí y donde creen nuevos mundos. La perspectiva decolonial contribuye a la formación de estudiantes con la introducción de contenidos ignorados o deslegitimados por la Modernidad, con el estudio crítico de los mecanismos que operan en esta deslegitimación (sexismo, racismo, y tantos otros “ismos”), y con la promoción de una actitud que intenta establecer relación con otros seres humanos más allá de las murallas que la Modernidad ha creado entre nosotros mismos. Para esto la perspectiva decolonial identifica y avala al pensamiento fronterizo que establece relaciones entre dos o más mundos lingüísticos, y a la transdisciplinariedad decolonial que establece lazos entre el conocimiento académico, el conocimiento producido en el activismo, y las formas de conocer y ser que aparecen en el arte, entre muchas otras formas. Este esfuerzo rebasa los límites del Estado-nación y sus coordenadas espacio-temporales, y muchas veces ocurre, tal y como Yuderkis menciona, fuera de la Academia y de las aulas formales de clase. Lo que obviamente no quiere decir que no se den intentos interesantes dentro de la universidad, sobre todo en espacios que pueden considerarse fronterizos. Déjame comentar un momento sobre uno de estos espacios. He tenido lo que considero la ventaja de haber desempeñado la mayor parte de mi carrera académica en unidades que fueron creadas para fortalecer el pensamiento de la descolonización. Ciertamente, esto es una excepción en los espacios universitarios, pero vale la pena darle su visibilidad y reconocimiento. Me refiero a lo que en los Estados Unidos se conoce como los espacios de Estudios Étnicos, incluyendo a los estudios afro-americanos y de la diáspora africana, los estudios indígenas, los estudios asiático-americanos y de la diáspora asiática, los estudios desde y sobre “latinxs” en los EEUU, etc. Estos espacios surgieron y se desarrollaron como parte de una

revolución social y epistémica alimentada por la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, por la lucha por la descolonización en distintas partes del llamado “Tercer Mundo,” y por la lucha de mujeres “de color” contra el machismo nacionalista y el feminismo blanco. En la Universidad de California en Berkeley, donde enseñé e investigué por siete años, fue una huelga estudiantil dirigida por una coalición de grupos de estudiantes “de color” que llevó a la formación de estos espacios. El nombre de la coalición de estudiantes era el “Frente para la Liberación del Tercer Mundo” (*Third World Liberation Front*), y buscaban la creación de una Escuela del Tercer Mundo (*Third World College*) dentro de la universidad. El propósito de la Escuela y de sus unidades era la de contribuir al empoderamiento de los grupos subalternos y a la descolonización de los Estados Unidos y del mundo. También la Escuela se planteaba como espacio fronterizo entre el resto de la universidad y las comunidades subalternas de donde se intentaría reclutar a muchos de sus estudiantes. Fue en el Departamento de Estudios Étnicos donde en el 2005 se llevó a cabo la conferencia donde surgió el concepto de Giro decolonial, la que trajo a pensadorxs latinoamericanxs, latinxs, caribeñxs, y afro-americanxs para continuar explorando las conexiones que existían entre estas formaciones y pensar en otras formas del Giro decolonial a nivel global. Eso fue en el 2005. Luego, en el 2007 o 2008 formamos un grupo de Feminismo decolonial que, con la dirección de María Lugones desde Binghamton, donde había otro colectivo, establecimos contacto con otros grupos en Bolivia y México. No todxs lxs envueltxs trabajábamos en la Academia.

Doy esto como ejemplos del tipo de conversaciones y proyectos de producción de conocimiento que buscaban y buscan desconectarse de la colonialidad del poder, del ser, y del conocimiento plasmada en la universidad, aún dentro de la misma universidad, y de promover conexiones diversas entre grupos subalternos y formas subalternas de conocer. La universidad para nada es la única, y estos ejercicios no han de llegar muy lejos si no se conectan con esfuerzos parecidos

fuera de la universidad. Puedo dar ejemplo de otros proyectos que destacan más esa dimensión. Pero lo que quisiera enfatizar es que para hacer esto se necesita renunciar a los criterios profesionales y de excelencia moderno/colonial de las universidades junto a su actitud moderna/colonial y liberal ante el mundo social actual. Por esto que sea tan difícil avanzar la práctica y el Pensamiento decolonial dentro de estas instituciones. Por esto también que la perspectiva decolonial a veces le pueda resultar tan antipática a aquellxs que todavía son leales a disciplinas, métodos particulares, o al *ethos* de las “artes liberales” y de las ciencias humanas supuestamente radicales. La perspectiva decolonial llama atención a la importancia de una actitud decolonial como actitud amorosa que le da orientación a la indignación, que promueve el respeto de sí y la insurgencia rebelde, y que incrementa el deseo de entablar relación y crear comunidad con otrxs. Puede estar en la universidad y en las aulas, pero nunca meramente dentro de ellas, lo que es otro ejemplo del tipo de actitud que promueve la perspectiva decolonial.

Yuderkys: Creo que Nelson pone un tema que es necesario abordar en nuestras conversaciones sobre la praxis decolonial. Al llamado Giro decolonial muchas veces se lo ha intentado desacreditar porque sus varios de sus impulsores e impulsoras iniciales y que terminaron convirtiéndose en las voces referentes más importantes, están ubicados en la Universidad, son académicxs de profesión y algunxs de ellxs están en Universidades Norteamericanas. Fue interesante ver cómo académicxs de América Latina, que por varias de las razones que menciona Nelson se sintieron en peligro, desarrollaron una especie de desconfianza y animadversión hacia este programa de crítica, oponiéndose muy tempranamente a esta teorización bajo el argumento de que se trataba de una teoría importada y no más que otra nueva moda del momento. Lo que me llamó poderosamente la atención fue ver a académicxs cercanxs y conocidxs cuyos programas de estudios son un ejemplo de la dependencia académica en nuestras universidades usando semejante argumento para justificar su resistencia a un programa que aún dentro de la

universidad estaba llamando la atención respecto del problema de la colonialidad del saber y la necesidad de una autonomía epistémica. Mucha gente piensa que yo estoy en la universidad, a veces esto en espacios activista es incluso usado para intentar desacreditarme - vale decir que esto proviene de activistas universitarias o que frecuentemente citan y siguen con devoción académicas blancas, más o menos comprometidas, y, últimamente, a veces, también de color pero que están validadas por ser de Europa o los EEUU. Más allá de intentar explicar este tipo de recelo hacia quienes nos hemos dedicado a producir teoría aquí y al lado, la cuestión es que no, yo no estoy en la Academia, no tengo un puesto universitario y nunca lo he tenido. Soy parte de un movimiento que se ha empeñado durante años en mostrar que era posible producir pensamiento propio desde fuera de la universidad, aposté también a una práctica que para las feministas siempre nos fue afín como lo es el aprendizaje autodidacta, autodirigido. Para muchas de nosotras, poder llegar a leer voces que no han sido parte de la teoría *mainstream*, ha significado una práctica de aprendizaje y búsqueda autónoma de conocimiento. Así pudimos llegar a autoras feministas negras, indígenas y de color, tanto en América Latina como en otras regiones del mundo, a las que nunca habiéramos llegado de otro modo, ya que en los programas universitarios no han figurado como voces de saber sino hasta muy recientemente y, vale decir, gracias a nuestras producciones y la tarea de promoción de sus obras que hemos llevado adelante. Sin embargo, desde mi propia experiencia, a veces, debo decir, bastante crítica y pesimista sobre las posibilidades y los límites de las instituciones, puedo ver que han ocurrido lentamente algunos pequeños cambios en las universidades. Esto es gracias al esfuerzo realizado por docentes comprometidxs con el programa decolonial que han logrado habilitar algunos pequeños espacios de escucha de nuestras voces y de otras voces generalmente silenciadas o negadas por la Academia, y también gracias a una presión desde abajo. Un ejemplo cercano es lo que una activista, pensadora y docente como mi compañera de ruta, la feminista afrocaribeña, Ochy Curiel, logró hacer en la Escuela de Estudios de Género en la Universidad Nacional de Colombia.

Junto a Mara Viveros, afrocolombiana, lograron hacer cambios importantes en los programas de estudios introduciendo voces otras del feminismo, que generalmente no caben en la Academia. Esto se multiplica en otras universidades e instituto conocidos. Pienso en María Teresa Garzón en el Posgrado de Estudios Feministas e Intervención Social del CESMECA, en Chiapas. Pienso en Karina Ochoa en la Escuela de Sociología en la UAM; Breny Mendoza en el Departamento de Estudios de Género en la Universidad de Los Ángeles; Encarnación Gutiérrez en la Universidad de Giessen, Alemania; Tjasa Kancler en la Universidad de Barcelona, Marina Grzinic en la Academia de Artes de Viena . . . la lista se hace cada vez más larga. Hoy vemos un renovado interés por lo que estamos diciendo en algunos espacios académicos. Y eso es bueno, no porque crea que debemos abandonar la lucha porque se reconozcan otros modelos y prácticas de producción de pensamiento que han quedado silenciados o desautorizados, sino porque también es importante incidir allí en donde se están formando muchxs de nuestrxs jóvenes. La universidad se ha convertido en una etapa obligatoria en nuestras vidas globalizadas, a ella acude una población muy variada proveniente de los más diversos orígenes. Hoy están llegando a ella cada vez más población negra afrodescendiente e indígena, y migrantes racializados en países del llamado “Primer Mundo”. Es importante que estas generaciones encuentren allí al menos algunos nichos que les ofrezcan otras cosas, otras ideas que cuestionen el eurocentrismo de la universidad y propongan espacios cada vez más amplios de pluriversidad. En los últimos años a varias de nosotras, feministas descoloniales, nos invitan frecuentemente a estos espacios académicos en América Latina pero también en Europa y los EEUU. Es gratificante ver cómo a ellos llegan lxs estudiantes racializadxs, migrantes de los países del llamado “Tercer Mundo”, o de zonas muy apartadas de las grandes ciudades. Llegan y te dicen cosas como: “por fin siento que el feminismo tiene algo para decirme”. Me lo han dicho así, textualmente y de diferentes maneras luego de terminada la conferencia o la clase a la que me han invitado. Es alentador escuchar

y ver este tipo de reacciones que cada vez se hacen más frecuentes. Lxs estudiantes presionan para que incluyan voces latinoamericanas, caribeñas o africanas en la bibliografía. Presionan para que nos inviten a quienes estamos siendo parte de esta revolución epistémica. Lo decolonial definitivamente tiene mucho que aportar a los espacios de enseñanza, formales y no formales. Varias de nosotras estamos interesadas, por ejemplo, en pensar metodologías de educación popular decolonial. Con María Lugones, Karina Ochoa y Diana Gómez tuvimos una conversación al respecto en donde pensamos cómo sería eso de una metodología de educación popular desde el feminismo decolonial. Salió publicado en el primer volumen de *Pedagogías decoloniales* que editó Katherine Walsh hace dos años. Allí planteamos una serie de desafíos a la manera en cómo el feminismo ha venido haciendo educación popular. Es interesante seguir avanzando en este tipo de apuestas.

Nelson: Vale la pena abundar en esta área porque resalta la importancia de los movimientos por descolo-



Imagen 5: Policía y seguridad privada es diferente de un espacio seguro

nizar la universidad, los que han estado en aumento recientemente. Al momento se están dando de forma muy fuerte en Sudáfrica, donde estudiantes luchan por una educación libre de costo y descolonizada. Esto lo pude ver muy de cerca durante mi estadía en Sudáfrica en los primeros meses de este año, donde tuve la oportunidad de participar en eventos y actividades con estudiantes activistas. De Sudáfrica, el movimiento “*Rhodes Must Fall*” pasó a la Universidad de Oxford en Inglaterra.

También en la Universidad de Warwick se lucha contra el currículo blanco y en Holanda se creó el movimiento por la “Universidad de Color.” La lista sigue.

Todo esto tiene mucho que ver con el aumento de estudiantes “de color” en universidades metropolitanas o nacionales históricamente dominadas por un estudiantado blanco o criollo y mestizo. En la medida en que la segregación formal de los espacios educativos ocurre y que nuevos cuerpos entran en el ámbito universitario, las posibilidades de las demandas por la descolonización de la universidad aumentan. Esos cuerpos que entran también tienen mentes, lo que explica por qué a la desegregación de cuerpos en el espacio universitario típicamente le sigue la demanda por la descolonización del conocimiento, lo que lleva a nuevos intentos de segregación. El neoliberalismo racial y el racismo de Estado de antemano están bien dispuestos a, y en realidad nunca paran de continuar la segregación de cuerpos y a controlar el acceso de ciertas poblaciones a las instituciones del capital y del Estado. La privatización y el aumento de los costos de la educación son mecanismos neo-segregacionistas en la universidad. Esto naturalmente lleva a que los movimientos por la descolonización de la universidad hoy tiendan también a luchar por una universidad libre de costos y por una sociedad que no tolere ni el liberalismo que reduce los problemas creados por la colonialidad a temas de diversidad e inclusión, ni el neoliberalismo que impone la privatización de los bienes colectivos y la austeridad fiscal que opera en beneficio de la continua acumulación de la riqueza en manos de unos pocos.

En Sudáfrica, por ejemplo, el movimiento estudiantil negro actual comenzó cuestionando los símbolos de la autoridad académica y política liberal en un contexto de alta segregación económica, social, y epistémica que se atreve denominarse como democracia (en “*Rhodes Must Fall*”), y rápidamente se volcó también a montar una oposición masiva al incremento de los costos de matrícula (en “*Fees Must Fall*”). De ahí que, en oposición conjunta al liberalismo y al neoliberalismo, estos movimientos llamen a una educación “libre de costos y descolonizada.” El llamado por la descolonización,

lejos de ser un anacronismo, revela las distintas formas en que las políticas hegemónicas liberales y neoliberales continúan produciendo un orden de carácter segregacionista y colonial. La juventud negra ha hecho una contribución sustancial a la conciencia política del país mientras la universidad ha mostrado ser un campo de lucha donde distintos modelos de orden social, económico, y epistémico entran en pugna.

Estos movimientos, y tantos otros esfuerzos paralelos de mayor o menor intensidad, crean grietas en la universidad hegemónica --y esto es sin todavía hablar aquí del significado de universidades indígenas y de tantos otros proyectos no-hegemónicos. Estas grietas conectan instituciones y proyectos en el llamado Norte con otras en el llamado Sur global y viceversa. Pero ni las grietas, ni las conexiones, le resultan obvias o de mucho interés a la mayoría de lxs profesores universitarios, críticxs o no, dentro del sistema educativo hegemónico, cuyas concepciones sobre el conocimiento y coordinadas espacio-temporales están marcadas por la colonialidad. Por eso ven una relación simple entre Norte y Sur, sin ver los sures del Norte, los nortes del Sur global, u otros tantos espacios y tiempos que desafían los ejes espacio-temporales hegemónicos. Por esto, a veces ocurre que profesorxs del norte critican a los movimientos estudiantiles por estar aparentemente importando temas del Sur, y los del Sur acusan a los movimientos por importar teorías del Norte, sin querer darse cuenta de que muchas de esas teorías o ya existían en el Sur o se crearon en espacios fronterizos entre distintos sures, más allá de la división Norte/Sur. En esa ignorancia o atrevimiento delatan su compromiso con el orden colonial de las cosas, más allá de toda su retórica crítica. Estamos en un contexto donde el liberalismo de lxs profesorxs se concibe como radical frente al neoliberalismo creciente de las burocracias administrativas universitarias, mientras ambos son cuestionados y confrontados por discursos y prácticas decoloniales empuñados principalmente por sectores del estudiantado y de aliadxs en y más allá de la universidad.

Estos y otros movimientos por la descolonización crean nuevos espacios y tiempos. Estos también, cuando

ocurren en la universidad, toman el lugar de las aulas como espacios donde se comparte el conocimiento. Los movimientos generan nuevas ideas, nuevas prácticas y estrategias, nuevas actitudes y nuevas formas de ser. Todo esto implica que la lucha por la descolonización del conocimiento en la universidad también pasa por la descolonización, no sólo del conocimiento y del poder--en la alianza entre estudiantes y trabajadores, por ejemplo--, sino también del ser--en cuanto se crean nuevas subjetividades y nuevas formas de vivir el espacio y el tiempo. Entonces, el reto mayor no consiste solo en descolonizar el conocimiento como si fuera un tema o una práctica aislada, sino de vincularla y adelantarla en relación a otras formas de descolonización.

Todo esto tiene que ver directamente con la pregunta inicial sobre la humildad epistémica, pues solo con esta humildad lxs profesorxs podrán concebir a los movimientos estudiantiles por la descolonización de la universidad como espacios donde se está dando el tipo de instrucción y formación con el que algunxs dicen estar comprometidxs. Entonces no es solo cuestión de cambiar las dinámicas pedagógicas dentro del aula y de añadir contenidos nuevos, sino de que tanto profesorxs como alumnxs salgan de las aulas y entren en contacto con los movimientos por la descolonización. No hay excusa ninguna cuando esos movimientos están ocurriendo o debieran de ocurrir en esas mismas instituciones.

IS: Para finalizar, me gustaría profundizar sobre lo decolonial a nivel orgánico. Tengo el conocimiento de que existe cada vez una mayor y más articulada organización al interior de movimientos de género y raza con una perspectiva decolonial. Sin embargo, a veces siento la falta de que, al mismo tiempo en que se realizan las luchas concretas de cada grupo, se establezca una organicidad de solidaridad donde a través del problema común, la colonialidad, se luche conjuntamente por las opresiones concretas. Puede que mi visión esté equivocada, y no pretendo que juguéis a ser futurólogos, pero ¿Qué visión y perspectivas tenéis sobre la organicidad más amplia dentro de los movimientos decoloniales?

Nelson: Esto es un tema muy importante al igual que muy complicado porque, en primer lugar, no se puede generalizar demasiado sobre luchas concretas. Para empezar, los movimientos sociales son múltiples y cada uno de ellos tiende a ser altamente heterogéneo. También tienden a distinguir entre principios, tácticas, y estrategias y pocas veces uno puede esperar un consenso absoluto en la forma de entender cada una de estas en cada movimiento. Además, a veces lo que para la mayoría dentro del movimiento es táctica puede entenderse como principio o estrategia desde afuera, etc. llevando a juicios y conclusiones inadecuadas. Los movimientos sociales, particularmente los contra-hegemónicos, son una realidad viva sumamente compleja, lo que hace difícil hablar de luchas concretas como un todo. A lo sumo uno puede hacer aseveraciones tentativas y abiertas.

En segundo lugar, creo que la perspectiva decolonial, mientras lleva siglos elaborándose a la vez es muy temprana, en el sentido que todavía está en el proceso de tomarse en serio de forma más generalizada y que tiene muchos desafíos por delante. Estos desafíos incluyen continuar la exploración de la colonialidad en distintos órdenes de la existencia humana (lengua, instituciones, epistemologías, relación con la “naturaleza,” etc.) al igual que la forma en que la Modernidad reajustó y reajusta, inventó e inventa, y combinó y combina formas de explotación, dominación, y deshumanización. También hay que tener en cuenta las múltiples experiencias, formas de vida, lenguajes, y culturas desde donde se piensa con una perspectiva decolonial. Y tampoco hay que olvidar que la perspectiva decolonial en principio es una perspectiva abierta, lo que quiere decir que sus tareas nunca encontrarán fin en tanto y en cuanto se dedica no solo a intentar superar a la Modernidad/colonialidad sino también a evitar que elementos de la misma retornen. Entonces nunca habrá una perspectiva decolonial completa del todo o perfecta, y de ser así, siempre es posible que detalles en la perspectiva puedan ser parte de la causa por la cual, a nivel de la vida compleja de movimientos sociales, estos sean incapaces en momentos dados de formar conexiones cuando estás

son posibles. Para esto hay que continuar elaborando y refinando la perspectiva continuamente e hilándola con la práctica de los movimientos. Mientras no logremos entender el significado de raza y género y las formas en que se relacionan, por ejemplo, la teoría puede contribuir a separaciones que disminuyen la posibilidad de coaliciones profundas entre movimientos.

En tercer lugar, mientras a veces la perspectiva teórica está más avanzada en ciertos puntos que una práctica, por lo que entonces puede ayudar a radicalizar una práctica, a veces es todo lo contrario: la práctica tiene dimensiones más ricas y complejas que las que provee la teoría. Entonces los movimientos sociales (e intelectuales así como los artísticos, por ejemplo) pueden recurrir a esas otras prácticas, y no solo a la teoría (o a la producción artística, para citar otro ejemplo), como fuentes para crear dinámicas de inter-relación y coalición con distintos otros movimientos.

Creo que hay que tener estos tres puntos muy claros al hablar del tema que propones. Habiendo hecho esas precisiones, me gustaría hacer otros tres puntos respondiendo más específicamente a tu pregunta. En primer lugar, es parte del legado de la Modernidad que tendemos todavía a utilizar los conceptos dominantes para entender nuestras causas. A veces, problemas graves que he visto en movimientos que luchan contra la dominación de raza o de género es que se quedan estancados en definiciones liberales (o a veces marxistas tradicionales) de lo que significa un concepto o el otro, aun cuando puedan estar utilizando cierta terminología del Giro decolonial. Esto lleva a que se fomente la desconexión en vez de nuevas formaciones de comunidad y de actividad de coalición. Aún el mismo concepto de interseccionalidad lo he visto usado, no tanto para poder construir conexiones, sino para, ya sea disimular prácticas no-interseccionales con una retórica interseccional, o para montar sobre el mismo cierto tipo de políticas de identidad basadas en una visión fragmentaria de la opresión, lo que no hace sino más que crear más fragmentación. En esto se tiende a ignorar tanto, el significado particular de la interseccionalidad dentro del derecho, que fue donde emergió el concepto, como los

debates en cuanto al término por parte particularmente de feministas decoloniales, incluyendo a Yuderkys.

Es decir, el primer punto sería que en la medida en que continuemos operando, tanto en la teoría como en la práctica, con conceptos que no nos permitan entender los límites de las definiciones que hemos recibido, aun por parte de ciertos discursos críticos, sobre lo que es la raza, el género, la sexualidad, y la clase entre otras formas de diferenciación social, y de sus relaciones, tanto más difícil se nos hará establecer una práctica que se oponga a la colonialidad y la formación de comunidades insurgentes que desafíen a la misma sin que se vuelvan cómplices de la estructura que intentan desafiar.

Me parece que el feminismo decolonial ha venido desempeñando un rol crucial en esta área.

El segundo punto es que conviene, para evitar caer al nivel de fragmentar movimientos y socavar las posibilidades de solidaridad, tanto continuar explorando los límites de los conceptos que utilizamos y las formas en que los mismos se relacionan (primer punto), como mantenerse enfocadx en ideas que pudieran considerarse centrales en la práctica decolonial. Recientemente en otro escrito identificaba dos de estas ideas que me parecen centrales a la perspectiva y a la práctica decolonial. Identificaba las mismas con la noción de la decolonialidad como proyecto incompleto (en contraste, por ejemplo, con la noción *habermasiana* de la Modernidad), por un lado, y a la conciencia coalicional y oposicional, por otro. La conceptualización de conciencia coalicional y oposicional la tomo directamente del trabajo de Chela Sandoval, quien ha trabajado el tema por muchos años, pero la idea de la decolonialidad como proyecto incompleto es también parte central del mismo. De hecho fueron las feministas chicanas, de forma más consistente que varios de los chicanos no feministas, las que mantuvieron la noción de una continuidad en la lucha descolonizadora después de que el paradigma de la colonización perdió apego por parte de una cantidad de intelectuales chicanos. Y esto me parece que fue en parte por las relaciones de coalición que mantenían con otros grupos de feministas de mujeres de color, incluyendo mujeres indígenas que mantenían la impor-

tancia de la idea de descolonización. Es decir, que en el feminismo chicano y en el feminismo de mujeres de color, las nociones de la descolonización como proyecto incompleto y la de la necesidad de forjar una conciencia coalicional y oposicional se enriquecían mutuamente: el compromiso con la descolonización incluía la oposición a la colonialidad y llevaba a la coalición, y la coalición hacía que se continuara el compromiso, no con una noción específica de liberación u otra, sino con la descolonización como proyecto. De aquí la importancia de la noción del “cuerpo como puente” (como propuesto en la antología, *This Bridge Called My Back*) en el feminismo de mujeres de color en los Estados Unidos, y la centralidad de la coalición y la descolonización en feministas tales como Gloria Anzaldúa (Chicana) con su noción decolonial de mestizaje, o María Lugones (“latina” de los EEUU/Argentina) con su proyecto “teorizar coaliciones contra opresiones múltiples,” por ejemplo.

Conviene entonces tomar en serio las distintas propuestas que intentan examinar críticamente los conceptos básicos de nuestros análisis (primer punto), y enfocarse en las dimensiones que pueden considerarse más comunes y centrales de la perspectiva y la práctica decolonial (segundo punto) para superar los límites de cualquier tipo de narcisismo y de arrogancia identitaria (hegemónica o no) y la *hybris* de la crítica negativa por otro que a veces se alojan en movimientos sociales e intelectuales entre otros. Se vuelve pues necesario, y este es mi tercer punto, estudiar e intentar poner en práctica las propuestas que más avancen la conciencia de un proyecto compartido e incompleto de la descolonización. Ya antes mencioné la coalición de grupos de estudiantes “de color” que formaron el Frente para la Liberación del Tercer Mundo (*Third World Liberation Front*) y el colectivo al que Sandoval se refiere como el Movimiento de Mujeres del Tercer Mundo dentro de los Estados Unidos (*U.S. Third World Woman Movement*). Estos son movimientos que, pese a cualquier límite que tengan, han mantenido como prioridad la lucha continua contra la colonialidad y la formación de lazos profundos a través de diferencias, a partir de lo cual han inventado tecnologías de lucha al igual que conceptos

y prácticas de afiliación y reafiliación que les permite constituirse como movimiento y comunidad. Estudiar este tipo de movimientos, así como las ideas y expresiones artísticas que surgen o son inspirados por los mismos es una actividad de educación crucial para todo tipo de movimiento anti-sistémico hoy. Se trataría de un estudiar práctico que se da en la educación política y teórica pero también fuera de toda aula: en el esfuerzo de entrar en relación con otrxs también comprometidxs en el proyectodescolonizador.

Para terminar esta ya larga intervención diría que criticar a la colonialidad o hacer un análisis decolonial es una cosa, y llevar a cabo una práctica decolonial, y no solo participar en un movimiento anti-sistémico cualquiera, es otra tanto o más compleja que incluye el análisis y la crítica pero envuelve la formación de nueva comunidad y la coalición entre ideas, sentimientos, y cuerpos. Los movimientos más radicales son aquellos que no olvidan esto y que intentan ejercer esa práctica, pensamiento y sentimiento, que como decía antes son tanto de rabia como de amor (una rabia y un amor decolonial). Creo que esto se está dando mucho más de lo que creemos, pero muchas veces ocurre en movimientos o en sectores de movimientos que no son conocidos ampliamente, o que son conocidos pero malinterpretados por las ciencias sociales o políticas hegemónicas. Entonces también hay que darse a la tarea de visibilizarlos y tomarlos en serio, mientras también se advierte la presencia de problemas y contradicciones en otros movimientos, aun cuando estos se consideran explícitamente decoloniales.

Yuderkys: Me siento identificada tanto con la preocupación que expresa la pregunta como con cada uno de los elementos abordados por Nelson, en su respuesta. Voy entonces a partir de lo ya dicho para aportar algunos otros elementos.

Antes que todo, debo recordar que yo vengo del movimiento social, durante al menos 20 o 25 años de mi vida fui sobre todo una activista; una activista que progresivamente se fue interesando cada vez más en el

pensamiento y en la crítica interna, en los límites de la política feminista de la que puedo dar cuenta. Con los años esto se ha invertido un poco, mi corazón y mis compromisos siguen estando allí en las trincheras de la denuncia, en la marcha y la intervención callejera, pero en los últimos años ha operado un cambio que me ha llevado más hacia el lado del mundo de las ideas. Paso mucho de mi tiempo leyendo noticias, conversando con personas de diferentes partes del mundo, estando atenta a publicaciones y a las nuevas producciones de conocimiento que vienen de corrientes no hegemónicas de los feminismos y de otros campos del saber de aquí y de allá. No es que piense separado estos dos mundos, en mi experiencia nunca han estado separados, pero hay algo así como un énfasis allí en donde una está poniendo el cuerpo y el hacer. Y hay una forma de poner el cuerpo que es muy particular cuando tu hacer está puesto en el diálogo, la escritura, en poner atención a los discursos en el intento de desvelar lo oculto y responder la pregunta de lo que hace posible nuestro presente, el estado actual de las cosas.

Por otro lado ya mi cuerpo no es el de antes. Ir y estar en espacios del movimiento feminista -que es donde he estado fundamentalmente- se hace cada vez más difícil para mí en muchos sentidos. Los años me pesan y creo que les pesan también a las jóvenes que hoy son la carne que nutren los feminismos de la región. No sabemos muy bien cómo bregar nuestras diferencias de temporalidades, experiencias y comprensión de las cosas. Pero más allá de las disquisiciones personales-políticas que me alejarían de lo que quiero abordar con ustedes, lo cierto es -y debo decirlo mal que me pese- que todos esos largos años me han valido para acumular una profunda desilusión en la eficacia de los llamados nuevos movimientos sociales urbanos, como el feminista, el de la sexualidad disidente o las llamadas izquierdas. No es que deje de creer en su necesidad, en el importante rol que están llamados a cumplir. Lo que me pasa cada vez más es ver sus compromisos profundos con la Modernidad, su papel en la expansión del orden del mundo y las ideas de verdad que ésta nos propone. Esto tiene que ver con lo que señala Nelson: la manera como nos volvemos (re)productores de ese mundo dicotómico,

categorial, fragmentando analítica y políticamente.

El grave problema que enfrenta nuestra política y nuestro hacer por la transformación social y la justicia tiene que ver con la imposibilidad de superar esa mirada categorial, esa política anclada a categorías pretendidamente universales y homogéneas que sufren del delirio de la unicausalidad. Para muchas feministas y feminismos el patriarcado es el origen de todos los sistemas, emulando así la gesta del marxismo con el sistema de clases. La mirada interseccional no nos ha servido para extirpar de raíz este mal de un análisis anclado en el género como explicación central que explicaría la opresión de “las mujeres” y de los géneros disidentes. Como mucho, la interseccionalidad ha servido como mención clave que parecería hacer posible que un discurso pase los controles y no prenda las alarmas de la sospecha o la acusación de racismo. Como mucho la interseccionalidad lo que ha logrado es producir una nueva sujeta particular que requiere de un tratamiento igual de particular, como “caso”, o como “variación” a la sujeta normativa del feminismo. Esto lo vengo sosteniendo hace rato. Lo que hemos logrado producir es la nueva sujeta interseccional: una sujeta (im)posible, mitad mujer (blanca), mitad (varón) negro, como nos recuerda Lugones.

Quizás hay quien piense que esto no tiene que ver con la pregunta que nos haces sobre la política descolonial concreta, quizás hay quien piense que no tiene que ver con las posibilidades de un programa descolonial ampliado a nivel orgánico, pero no es así. Creo al igual que Nelson, que mucha de la política feminista y de nuestras izquierdas sigue anclada a un programa moderno eurocentrado de transformación. Esto tiene que ver con esa imposibilidad de desarrollar una crítica profunda a los postulados, las ideas de verdad y de bien que sostienen su política. Es por eso que hoy cuando vemos una especie de despertar de una conciencia sobre el racismo y se renuevan los discursos antimperialistas, anticoloniales, o, por ejemplo, contra el extractivismo, vemos como nunca los límites de las respuestas posibles por parte de estos movimientos. En el fondo no se logra ver la colonialidad que impregna los programas liberatorios que proponen y llevan adelante. Por ejemplo, es impresio-

nante cómo nuestras izquierdas y nuestros movimientos populares han incorporado las agendas más liberales de los movimientos LGTTB o sociosexuales, o cómo se insertan y se comprometen en las demandas hegemónicas del feminismo blanco eurocentrado. Como ya argumenté alguna vez, las agendas del feminismo blanco las podemos ver ya hasta en ciertos discursos de movimientos indígenas que son referentes importantes para todxs nosotras, como el zapatismo. Se vale hacer este llamado de atención.

Estoy convencida que todo esto tiene que ver con este problema que estamos enunciando: la fragmentación de la mirada y del análisis que produce una fragmentación igual en la agenda política. Es así que parecería que el problema de la violencia hacia “las mujeres” termina siendo un problema de género, un problema de las mujeres por ser mujeres sin poder comprender la complejidad histórica de la matriz de dominación que la produce. Comprender esa matriz permitiría encontrar los lazos profundos entre los procesos de modernización y occidentalización y los procesos de patriarcalización, contrario a la mirada que produce el discurso feminista más expandido. Comprenderla permitiría construir el problema no como un problema “de las mujeres” -con el cual, como mucho, a los varones les toca “solidarizarse”- sino como un problema de la comunidad toda en su conjunto. Así como los muertos de Ayotzinapa son los muertos de todos, las muertas de Ciudad Juárez lo son; estas últimas no son las muertas de las feministas, no sólo las feministas deberían llorarlas. Y, por igual, la política feminista no debería, en revancha, pensar los cuerpos desaparecidos de las trabajadoras supernumerarias de las maquilas, de las violadas en las guerras internas, de las maltratadas u acuchilladas en las villas y los barrios populares como cuerpos cargados de una particularidad que los descuajaría sin más de la violencia sistémica producida por una matriz de opresión que actúa con la misma saña en contra de toda la comunidad de origen. La política feminista no puede desatenderse de un análisis del sistema mundo moderno capitalista racista como si ello no definiera la vida de “las mujeres”, y no como agregado, sino como parte de la trama misma que define sus vidas como mujeres. Si

nos duele que la sociedad no lllore de la misma forma a “nuestras” muertas quizás la solución esté, no en hacerlas más nuestras que nunca, sino en estar dispuestas a abandonar la pretensión de propiedad, quizás esté en un trabajo de deshacer el cuarto propio para volverlo cuarto comunitario. ¿Cómo socializar el llanto? ¿Cómo hacer que la comunidad toda lllore aquellas a las que le han arrebatado?

Es necesario abandonar esta fragmentación de las luchas y comprender que los procesos de descolonización, contra el racismo, contra el patriarcalismo y contra el régimen heterosexual implican, necesariamente, pensar los cuerpos desechables tanto de varones como de mujeres, como de subjetividades que enfrentan la normatividad del género y la sexualidad moderno-colonial provenientes de comunidades indígenas, afro, campesinas, poblaciones, barrios populares, villas, trabajadoras supernumerarias, etc. Hay una relación entre las violencias hacia los cuerpos de todos estos orígenes, sectores, grupos marginalizados que no debería ser seccionada de un lado y del otro, por las izquierdas, los movimientos indígenas, campesinos, populares y feministas o de la disidencia de género y sexual. “Cual de mis yo sobrevivirá a todas estas liberaciones”, nos recuerda Audre Lorde al final de su poema *Quién dijo que era fácil*, recordando la esquizofrenia a las que nos somete una política de identidad para la cual hay una categoría nodal desde donde todo podría ser explicado. Desde la crítica a esta forma de organización de la política, pienso que no se trata tanto de la solidaridad necesaria con “otros” movimientos, se trata de que la descolonización debe sobre todo producir procesos de resistencia activa ampliada que excedan y confronten esta descuartización del cuerpo social. Los movimientos de descolonización son sobre todo movimientos que deberían restaurar el lazo que nos vincula, acogerse al llamado a una ontología relacional en el sentido que lo vienen planteando autores como Mario Blaser y Arturo Escobar.

En este mismo sentido, creo que sería injusto de mi parte no reconocer las prácticas descolonizadoras como parte de un movimiento más amplio que ha estado antes siquiera que comenzáramos a nombrarnos más re-

cientemente como decoloniales. Mucho de las llamadas luchas anticoloniales llevadas a cabo por comunidades indígenas, afro, campesinas en los territorios han tenido una fuerte impronta en este sentido de impedir la fractura del lazo comunal, de la vida en relación. Esto no significa construir una mirada ingenua y no problemática de estas apuestas, pero estoy convencida que hay allí fracturas con la Modernidad que pueden servirnos aun.