

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LES DONES

DOCTORADO EN ESTUDIOS DE GÉNERO Y POLÍTICAS DE IGUALDAD



**VNIVERSITAT
D VALÈNCIA**



TESIS DOCTORAL

ESTUDIOS DE GÉNERO DESDE UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL.
TRAMA Y URDIMBRE:
TEJIDO DE UNA MEMORIA DE MUJERES MIGRANTES DE ABYA YALA
COMO SUJETAS POLÍTICAS

AUTORA
NATHALIA SALOMÉ CARVAJAL RUIZ

DIRECTORAS
ELENA MUT MONTALVÁ
AMPARO BALLESTER PASTOR

VALÈNCIA, ABRIL 2022

Yupaychani

“Seamos la sanación de la herida”

Gloria Anzaldúa. Luz en lo oscuro

OFRENDO

A la Pachamama

A la Mama Killa

Al Taita Inti

A los Apus

A Yemayá

A los Andes

Al Cerro Ungüí

A la Mar Mediterránea

A L'Horta Nord de Valencia

Al río seco Turia

A los bosques

A las hierbas y yerbas sagradas

Al fuego sagrado

Al agua, que somos

Al aire, que respiramos

A la tierra, que nos enraiza y alimenta

Al tejido cósmico y a las estrellas

A las ancestras, ancestros y ancestres

que nos acompañan desde hace más de cinco siglos de resistencias

A la Cacica Quilago, a Paccha, Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña

A Fernandito Túpac Amaru

A los seres no humanos que acompañan a las personas migrantes

en las tantas veces que renacemos

A la vida

A la santa muerte

Al amor

A la memoria migrante de Abya Yala en el Reino de España

DEDICADO

A las mujeres y disidencias afectivo-sexuales
que luchan y defienden las vidas y los derechos
de las personas migrantes y racializadas en el Reino de España
A mis compañeras-ñañas-hermanas-comadres-amigas migrantes
activistas de Abya Yala en estos territorios
con especial mención a Alma Sarabia Aquino, Dolores Jacinto Nieto,
Marcela Bahamón, Marcela Hincapié Martínez, Ana Gutiérrez Fajardo

Con todo mi amor infinito a mi hijo Ángel Hurtado Carvajal

Por la memoria migrante antirracista anticolonial antipatriarcal
A las infancias y adolescencias migrantes y racializadas
A las guaguas y wawas que han nacido y enraizado en estos territorios

AGRADECIMIENTOS

A Ángel H.C., por su vida, presencia, paciencia, ternura
A Ana Leonor R.P., por acompañarme siempre con abrazo de madre
A Cesitar C.R., hermano, ni el tiempo ni la distancia han sido capaces
A César C.R, papá, por proveernos y por compartir con afecto los frutos de su trabajo
A mis abuelas María Cruz, Ana y Rosario, por cuidarme, en la migración, en las noches
A mis abuelos Jaime Galo y Darío, por los recuerdos
A mi familia extensa, pluricultural, diversa, migrante en Ecuador y en EEUU
por permanecer juntas
A Meli Watanabe por tanto amor, realismo mágico e intensidades sudakas
de la ciudad de la furia, Buenos Aires
A la red-familia que cuida y sostiene a mi hijo y mi maternar Johnny Hurtado Montaña,
Carmen Rosa Montaña, Alejandra
A las amigas de toda la vida que cuidan a las niñas internas Carola Cazar,
Karina Coyago, Cristina Coyago, Polet Rivera
A quienes entretejen con amor memorias migrantes: Silvana Cabrera, Sebastián Arango,
Valentina Henríquez, Odette Fajardo, Patricia Cadavid, Jeannette Tineo, Hilda Pérez,
Jenifer Carrera Q. Chanel, Gabriela Rivera y a les demás pájaros de libre vuelo
A quienes entretejieron desde Abya Yala: Sandra Chagas, Bárbara, Vale, Tula, Camila
A las maestras y compañeras de los mundos académicos. En España a Ester Barberá,
Elena Mut, Almudena Navas, Amparo Ballester, Gabriela Moriana, Sara Antón
En Argentina a Alcira Bonilla y Mariana Baglietto.
A mis terapeutas Andrea Andrade y Julieta Navas
A las amistades migras: Jessy Casco, Byron Mira, Soraida, Mariela Paz
A las amistades valencianas: hermano Xavier “Xavo” Bauxali, Magalí Soliva, Paloma
Heras, Viktor Navarro, Anita Cameros, Sergio Nueda, Sabine Heiss, Amparo Martínez
A los seres no humanos con quienes compartimos chakra-huerta-hogar, a los gatos
A las y los migrantes ecuatorianos que fallecieron en Lorca en enero del año 2001,
por sus vidas que cambiaron la ley de extranjería y el rumbo de las nuestras
A las trabajadoras del hogar y de los cuidados migrantes y racializadas
A las personas migrantes que con sus impuestos sostienen la educación pública española
A quienes se han dejado las vidas en el anhelo migratorio de la vida mejor
A todas, todes y todos a quienes les resuene este tejido
A quienes sientan que las vidas migrantes importan

RESUMEN

La presente investigación se enmarca dentro de la producción académica de los feminismos decoloniales de Abya Yala situados en el Estado español. De esta manera, este escrito trata sobre las memorias de los activismos de un grupo de mujeres migrantes racializadas de Abya Yala que forman parte de diferentes colectivas autónomas y organizaciones formales del ámbito social. Estas mujeres se presentan como sujetas políticas en el territorio valenciano en un contexto que comprende desde finales del siglo XX hasta las dos primeras décadas del siglo XXI, período durante el cual se han entretejido una serie de acontecimientos, datos, sentipensares, lugares de la memoria, símbolos e interpretaciones acerca de los activismos de estas compañeras.

Los objetivos de este estudio son, por una parte, analizar los mecanismos hegemónicos mediante los que se han invisibilizado a las mujeres migrantes en el Estado español, concretamente en el territorio valenciano y durante el período mencionado. Por otra parte, se analizan los modos a través de los cuales se sostienen los activismos y se producen conocimientos propios y específicos acerca de sí mismas, configurando parte de la memoria migrante de este territorio. Al hilo de una autohistoria, en esta investigación han participado cinco reconocidas activistas migrantes de la ciudad de Valencia, además de otras nueve con las que se han entretejido posibles alianzas feministas.

Para responder a la pregunta de investigación del estudio se ha empleado una metodología cualitativa, utilizándose distintas técnicas y en procesos como son: el análisis documental, la autoetnografía/autohistoria, la observación participante inmersa al completo en mi rol como investigadora y activista, en procesos como la teorización callejera, la perspectiva de viajar-“mundos”, los textos-tejido, además, las entrevistas en profundidad y estructuradas. Me he servido de técnicas provenientes de los activismos feministas decoloniales, como son: las ritualidades, el círculo de mujeres activistas. He realizado una deconstrucción de los mapas de redes sociales con la finalidad de diseñar e implementar una matriz de análisis basada en la chakana andina. La conjunción de todos estos procedimientos ha facilitado la descolonización y despatriarcalización de la investigación.

Se concluye que las migrantes racializadas de Abya Yala son capaces de producir conocimiento propio, encarnado y situado desde puntos de vista, voces, símbolos y cuerpo-espiritualidades específicos que desobedecen al mandato del imaginario

hegemónico y dominante del “sueño español”, el cual confiere a este colectivo un destino de servidumbre en la matriz del poder colonial en el Estado español. Además de dar sustento a la producción de conocimiento propio, estas tramas micropolíticas operan con herramientas, procesos y lenguajes característicos que dan cuenta de los mecanismos de invisibilización, racialización, sexualización, extranjerización y deshumanización. Así pues, con los activismos combaten dichos mecanismos a la vez que traman micropolíticas afectivas que los sostienen y que les confieren sentido. Es por ello que se recomienda una aproximación a este trabajo desde perspectivas no eurocéntricas y antirracistas.

Finalmente, tomando en cuenta que la memoria es un campo en disputa y que no se puede ver, leer, escribir y ficcionar el mundo tal como lo hiciera otra/o/e, se aporta este trabajo no neutral, provisional y sujeto a la reflexión y discusión en la contingencia del contexto. En definitiva, lo que aquí se presenta es la interpretación de un mundo de los tantos posibles dónde se resalta que lo personal es político en tanto que colectivo y en el que se entreteje una trama de activismos, feminismos de Abya Yala y de “amor migrante”.

ABSTRACT

This research is part of the academic production of Abya Yala's decolonial feminisms located in the Spanish State. In this way, this paper deals with the memories of the activism of a group of racialized migrant women from Abya Yala who are part of different autonomous collectives and formal organizations in the social sphere. These women are presented as political subjects in the Valencian territory in a context that ranges from the end of the 20th century to the first two decades of the 21st century, a period during which a series of events, data, feelings, places of memory have been interwoven, symbols and interpretations about the activism of these companions.

The objectives of this study are, on the one hand, to analyze the hegemonic mechanisms through which migrant women have been made invisible in the Spanish State, specifically in the Valencian territory and during the aforementioned period. On the other hand, the ways through which activisms are sustained and their own and specific knowledge about themselves are produced are analyzed, configuring part of the migrant memory of this territory. Following a self-history, five well-known migrant activists from the city of Valencia have participated in this investigation, in addition to another nine with whom possible feminist alliances have been interwoven.

To answer the research question of the study, a qualitative methodology has been used, using different techniques and processes such as: documentary analysis, autoethnography/self-history, participant observation completely immersed in my role as a researcher and activist, in processes such as street theorizing, the perspective of traveling-"worlds", texts-weaving, in addition, in-depth and structured interviews. I have used techniques from decolonial feminist activism, such as: rituals, the circle of women activists. I have carried out a deconstruction of social network maps in order to design and implement an analysis matrix based on the Andean chakana. The conjunction of all these procedures has facilitated the decolonization and depatriarchalization of research.

It is concluded that the racialized migrants of Abya Yala are capable of producing their own knowledge, embodied and situated from specific points of view, voices, symbols and body-spiritualities that disobey the mandate of the hegemonic and dominant imaginary of the "spanish dream", which confers this group a destiny of servitude in the matrix of colonial power in the Spanish State. In addition to supporting the production of

self-knowledge, these micropolitical plots operate with characteristic tools, processes, and languages that account for the mechanisms of invisibility, racialization, sexualization, foreignization, and dehumanization. Thus, activism combat the mechanisms while concocting affective micropolitics that sustain them and give them meaning. That is why an approach to this work from non-eurocentric and anti-racist perspectives is recommended.

Finally, taking into account that memory is a disputed field and that the world cannot be seen, read, written and fictionalized as someone else did, this non-neutral, provisional and subject to reflection work is provided. and discussion in the contingency of the context. In short, what is presented here is the interpretation of a world of many possible ones where it is highlighted that the personal is political as well as collective and in which a web of activism, Abya Yala feminism and migrant love is interwoven.

RESUM

Aquesta investigació s'emmarca en la producció acadèmica dels feminismes decolonials d'Abya Yala situats en l'Estat espanyol. D'aquesta manera, aquest escrit tracta sobre les memòries dels activismes d'un grup de dones migrants racialitzades d'Abya Yala que formen part de diferents col·lectives autònomes i organitzacions formals de l'àmbit social. Aquestes dones es presenten com a subjectes polítics en el territori valencià en un context que comprén des de finals del segle XX fins a les dues primeres dècades del segle XXI, període durant el qual s'han entreteixit una sèrie d'esdeveniments, dades, “sentipensares”, llocs de la memòria, símbols i interpretacions sobre els activismes d'aquestes companyes.

Els objectius d'aquest estudi són, d'una banda, analitzar els mecanismes hegemònics mitjançant els quals s'han invisibilitzat a les dones migrants en l'Estat espanyol, concretament en el territori valencià i durant el període esmentat. D'altra banda, s'analitzen les maneres a través dels quals se sostenen els activismes i es produeixen coneixements propis i específics sobre si mateixes, configurant part de la memòria migrant d'aquest territori. Al fil d'una autohistòria, en aquesta investigació han participat cinc reconegudes activistes migrants de la ciutat de València, a més d'altres nou amb les quals s'han entreteixit possibles aliances feministes.

Per a respondre a la pregunta d'investigació de l'estudi s'ha emprat una metodologia qualitativa, utilitzant-se diferents tècniques i processos com són: l'anàlisi documental, l'autoetnografia/autohistoria, l'observació participant immersa al complet en el meu rol com a investigadora i activista, en processos com la teorització de carrer, la perspectiva de viatjar-“mons”, els textos-teixit, a més, les entrevistes en profunditat i estructurades. M'he servit de tècniques provinents dels activismes feministes decolonials, com són: les ritualitats, el cercle de dones activistes. He realitzat una desconstrucció dels mapes de xarxes socials amb la finalitat de dissenyar i implementar una matriu d'anàlisi basada en la “chakana andina”. La conjunció de tots aquests procediments ha facilitat la descolonització i despatriarcalització de la investigació.

En definitiva, podria dir que les migrants racialitzades d'Abya Yala som efectivament capaces de produir coneixements propis, encarnats i situats des dels nostres punts de vista, veus, símbols i cos-espiritualitats específiques, desobeint al mandat de l'imaginari hegemònic i dominant del “somni espanyol” que confereix a aquest col·lectiu

un destí de servitud en la matriu de poder colonial en l'Estat espanyol. A més de donar manteniment a la producció de coneixement propi, aquestes trames micropolítiques operen amb eines, processos i llenguatges característics que donen compte dels mecanismes de invisibilització, racialització, sexualització, estrangerització, deshumanització. Així, els activismes combaten els mecanismes alhora que tramen micropolítiques afectives que els sostenen i que els confereixen sentit. És per això que es recomana una aproximació a aquest treball des de perspectives no eurocèntriques i antiracistes.

Finalment, Tenint en compte que la memòria és un camp en disputa i que no es pot veure, llegir, escriure, ficcionar el món tal com ho fera altra/e, s'aporta aquest treball no neutral, provisional i subjecte a la reflexió i discussió en la contingència del context. En definitiva, es presenta és la interpretació d'un món dels punts possibles on es ressalta que el personal és polític com a col·lectiu i en el qual s'entretix una trama d'activismes, feminismes de Abya Yala i d'amor migrant.

ÍNDICE

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN	21
1.1 Lugar de Enunciación	24
1.2 Hablar, Escribir, Sentipensar como Migrante de Abya Yala	35
1.3 Motivación Académica	38
1.4 Aproximación al Estado de la Cuestión.....	41
1.5 Presupuestos Teóricos, Preguntas de Investigación y Objetivos	52
1.6 Estructura de la Tesis.....	58

CAPÍTULO 2

TEJIDO TEÓRICO	61
2.1 Dimensión Teórica de los Feminismos Decoloniales.....	62
2.2 Dimensión de la Cosmovisión Andina	92
2.3. Dimensión Normativa.....	119
2.4. Dimensión Experiencial y de los Afectos	138

CAPÍTULO 3

METODOLOGÍA CUALITATIVA.....	159
3.1 Técnicas y Procesos de la Investigación Cualitativa	162
3.2 Fases de los Procesos Cualitativos	195
3.3 Perfiles Sociodemográficos de las Activistas de Abya Yala	201
3.4 Perfiles Sociodemográficos de las Activistas Aliadas.....	205

CAPÍTULO 4

HABITANTES DE LAS FRONTERAS.....	210
4.1 Rostros Propios, Afectos y Lugares de la Memoria	210
4.2 Alma Sarabia Aquino: “Memoria de mis ancestras en movimiento y en resistencia”	217
4.3. Ana María Gutiérrez Fajardo: “Cocinando siempre amorosa resistencia”	253
4.4 Dolores Jacinto Nieto: “Los pasos que damos, no solo es por quienes estamos, sino por quienes vendrán”.....	280
4.5 Marcela Bahamón: “Tengo la vida que he decidido tener”	335
4.6 Marcela Hincapié Martínez: “Hacerse dignidad con cada decisión”	377
4.7 Autohistoria: “Un corazón que piensa con el cuerpo”.....	405
4.8 Consideraciones Parciales.....	481

CAPÍTULO 5

UNA TRAMA DE ACTIVISMOS	484
5.1 Un Llamado a las Compañeras Activistas	489
5.2 Círculo de Activistas Migrantes de Abya Yala	506
5.3 Ritual de Bienvenida.....	510
5.4 Tejiendo Juntas.....	518
5.5 Una Trama Viva	528
5.6 Elementos de Poder	598
5.7 Breve reflexión acerca de una ética del “amor migrante”	602
5.8 Consideraciones parciales	610

CAPÍTULO 6

CRUCES DE CAMINOS. ENTRETEJIDO DE UNA RED POSIBLE DE ALIANZAS FEMINISTAS.....	616
6.1 La Voz Inesperada.....	620
6.2 Las Voces de las Artistas	630
6.3 Las Voces que Contrastan.....	652
6.4 Voces-Cuerpos Aliades.....	670
6.5 Sobre Antirracismos, Feminismos y las Praxis De(s)coloniales en el territorio valenciano	692
6.6 Mapeo Transitorio de una Red (posible) a partir de la Trama	710
6.7 Consideraciones parciales	715

CAPÍTULO 7

PACHAKUTI. CONCLUSIONES	722
7.1 Conclusiones correspondientes al Proceso de Elaboración de la Investigación .	725
7.1.1 Sobre el Sentipensar: Yachay-Munay	725
7.1.2 Sobre el Corazonar: Munay-Ruray	739
7.2. Conclusiones correspondientes a los Resultados de la Investigación	747
7.2.1 Sobre el Resistir: Ruray-Ushay.....	748
7.2.2 Sobre el Reexistir: Ushay-Yachay	756
7.3 A modo de Futuras Propuestas de Investigación. Estamos listas.....	765

REFERENCIAS.....	770

ANEXOS	801

ÍNDICE DE FIGURAS

- Figura 1.** Qorikancha o Templo del Sol en Cuzco de Pachacuti Yamqui Salcamaygua
- Figura 2.** Mapamundi de la “Nueva Corónica y Buen gobierno” según Guamán Poma de Ayala con la división cuatripartita del imperio del Tawantinsuyo y con la imagen arquetípica de la organización andina
- Figura 3.** Interpretación del Mapamundi. Guamán Poma de Ayala por Lozano Castro
- Figura 4.** Los tres mundos en la cosmovisión andina
- Figura 5.** Chakana. Cinco Centros del saber según el proyecto educativo de la Universidad Intercultural del Ecuador “Amawtay Wasy”
- Figura 6.** Manifiesto del colectivo Llactacaru, 28 de octubre de 2001
- Figura 7.** Manifiesto del colectivo Llactacaru, 11 de noviembre de 2001
- Figura 8.** Ejemplos de mapas de redes elaborados desde una perspectiva feminista
- Figura 9.** Ilustración. Ego.Net.QF
- Figura 10.** Esquema de la chakana migrante
- Figura 11.** Tipos de Wiphalas según los territorios
- Figura 12.** Esquema espiral de las etapas de investigación
- Figura 13.** Apachetas de la memoria de Alma: lugares de la memoria y marcas territoriales.
- Figura 14.** Alma Sarabia Aquino luciendo huipil en el evento público en Valencia
- Figura 15.** Alma Sarabia Aquino liderando la Concentración contra la Enmienda 6777 de los Presupuestos generales del Estado.
- Figura 16.** Trabajadoras del hogar y de los cuidados en el Ayuntamiento de Valencia reivindicando derechos
- Figura 17.** Activistas en el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados
- Figura 18.** Los cuatro elementos. Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y Los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales?
- Figura 19.** Ana en una intervención de denuncia a la Ley de Extranjería en el contexto universitario en el evento 12 de octubre
- Figura 20.** Apachetas de la memoria de Ana: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas
- Figura 21.** Ana portando un cartel en la Puerta Azul del CIE Zapadores en el 8M 2020
- Figura 22.** Mujeres, Voces y Resistencias en la Puerta Azul del CIE Zapadores (Valencia)
- Figura 23.** Colectiva Mujeres con Voz 8M2020
- Figura 24.** Performance un violador en tu camino en la Plaza de la Virgen
- Figura 25.** Apachetas de la memoria de Dolores: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas
- Figura 26.** Dolores en una de sus primeras intervenciones en el espacio público en el año 2018

- Figura 27.** Cartel de la Concentración del 30 de abril de 2021 por los Derechos de las Trabajadoras del Hogar y los Cuidados
- Figura 28.** Fotografía del cierre de la formación “Mujeres Trabajadoras del Hogar y los Cuidados (MTHyC)
- Figura 29.** Dolores impartiendo una charla sobre trabajo de hogar y cuidados en un aula universitaria
- Figura 30.** Dolores en el Programa “Dones Lliures” de Radio Klara
- Figura 31.** Dolores para El Levante el 8 de marzo del 2019
- Figura 32.** Cartel informativo de la transmisión en vivo del encuentro Dolores Jacinto y Paula Vázquez
- Figura 33.** Cartel 8M2021 de la Asamblea Feminista de Valencia
- Figura 34.** Dolores junto a compañeras migrantes y racializadas en la puerta de la Delegación del Gobierno 8M2021
- Figura 35.** Apachetas de la memoria de Marcela Bahamón: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas
- Figura 36.** María Bastidas Aliaga participando en la radio Código FM
- Figura 37.** Alma Sarabia Aquino participando en la radio Código FM
- Figura 38.** Marcela Bahamón en el programa de la Cadena Ser
- Figura 39.** Marcela en la 1 de Radio Televisión Española
- Figura 40.** Marcela y Diana (AIPHYC) en el programa de radio latinoamericana “El café mañanero”
- Figura 41.** Ernestina en un video de sensibilización por los derechos de las THyC el 8M del 2018
- Figura 42.** Ernestina en el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales?
- Figura 43.** Ernestina en un evento artístico de la comunidad latinoamericana
- Figura 44.** Ernestina en el II Congreso de Empleo de Hogar y de Cuidados (Madrid)
- Figura 45.** Monólogo de Ernestina Guaquétive Tivabonza - La Rejedioca el 8M2020 “No soy una más de la familia”
- Figura 46.** Cartel: “Se busca empleadora con experiencia y recomendaciones” elaborado por AIPHYC
- Figura 47.** Ernestina Guaquétive interviniendo en el Proyecto “Mujeres Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados” (MTHyC)
- Figura 48.** Marcela Bahamón y Alma Sarabia Aquino el 8 de marzo del 2018
- Figura 49.** Migrantes de Abya Yala por los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados el día del juicio contra el empleador de Marcela B en la Ciutat de la Justicia

Figura 50. Marcela Bahamón, Joan Ribó y Neus Fábregas Santana en el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales?

Figura 51. Marcela Bahamón y activistas feministas antirracistas portando el símbolo de la bayeta amarilla

Figura 52. Marcela con la camiseta que dice “No soy una más de la familia”

Figura 53. El rostro de Marcela en una nota de prensa para El País

Figura 54. Apachetas de la memoria de Marcela: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas

Figura 55. Marcela junto a activistas migrantes de Abya Yala en el 8M 2019

Figura 56. Tatuaje en el brazo de Marcela

Figura 57. Tatuaje de Marcela en el abrazo 8M2019 en la Puerta del CIE de Zapadores

Figura 58. Tatuaje de Marcela inspirado en el mural “Flora fértil” de las artistas Ledania y Anís

Figura 59. Mural “Flora fértil” de las artistas Ledania y Anís en la ciudad de Bogotá

Figura 60. Marcela en la Concentración de Solidaridad con el pueblo colombiano en las afueras del Consulado de Colombia en Valencia

Figura 61. Recorte de un mensaje de WhatsApp enviado el 8 de marzo de 2020 donde hago mención a la canción “Cariñito”

Figura 62. Apachetas de la memoria de Salomé: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas

Figura 63. Panfleto de Juventud Etnicolor

Figura 64. Juventud Etnicolor en prensa latinoamericana de entrega gratuita en el año 2006

Figura 65. Recorte del mural de Oswaldo Guayasamín en el Aeropuerto Madrid-Barajas

Figura 66. Concentración en Valencia “Por una sociedad sin racismo”

Figura 67. Concentración en Valencia “Por una sociedad sin racismo”. Altar en memoria de Lucrecia Pérez

Figura 68. Cierre de las Jornadas “Narrativas del Sur: contradiscursos y movimientos sociales”. Altar colectivo con los elementos de poder.

Figura 69. Ritual de inicio de la “Minka de Saberes. Mapeando las epistemologías del Sur en la Universidad de Valencia y en la Universidad Politécnica de Valencia”

Figura 70. 12 de octubre, 12 heridas coloniales

Figura 71. Ceremonia anticolonial “12 de octubre, 12 heridas coloniales”. De espalda Salomé Carvajal Ruiz leyendo el poema Tukuy Shunkuwan de Sarawi Andrango

Figura 72. 8 de marzo de 2019 con la Wiphala en la Puerta del CIE Zapadores

Figura 73. Muestra de la memoria gráfica del “Espacio nosotras”

Figura 74. Mensaje de facebook a las compañeras activistas. Mural ubicado en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de Valencia

Figura 75. Mesa Redonda. Descolonizando el feminismo desde miradas contrahegemónicas.

Universidad de Valencia

Figura 76. Día de América. Facultad de Derecho. Universidad de Valencia

Figura 77. Plantón en solidaridad con el pueblo ecuatoriano en el Levantamiento de octubre de 2019

Figura 78. Concentración y Marcha por 12 de octubre Nada que celebrar

Figura 79. Concentración y Marcha por 12 de octubre Nada que celebrar

Figura 80. Concentración en solidaridad con el pueblo ecuatoriano en la Plaza del Ayuntamiento. Levantamiento de octubre de 2019

Figura 81. Marcha 12 de octubre de 2021, barrio de Benimaclet. “No nos vamos a ir. Fuego al orden colonial”

Figura 82. 2do Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir en Las Grutas, provincia de Río Negro, Argentina

Figura 83. Concentración por el 12 de octubre 2021 en el barrio de Benimaclet (Valencia)

Figura 84. Matriz de la chakana migrante

Figura 85. Invitación al encuentro del 15 de febrero de 2020 para entretejer la chakana migrante

Figura 86. Captura de la publicación “El suburbio del cauce del Turia”

Figura 87. Imagen del Centro Naturia el día del encuentro de las activistas migrantes de Abya Yala

Figura 88. Círculo de activistas de Abya Yala

Figura 89. Imagen del círculo de activistas. Los cuatro elementos: agua, aire, tierra, fuego

Figura 90. Círculo de activistas. Meditación

Figura 91 y figura 92. Círculo de activistas. Sahumar

Figura 93. Círculo de activistas. Estructura material de la chakana migrante y lanas de 7 colores de la Wiphala

Figura 94. Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante y los cuatro ejes: yachay, munay, ushay ruray

Figura 95. Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante: eje yachay

Figura 96. Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante: eje munay

Figura 97. Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante: eje ruray

Figura 98. Círculo de activistas. Secuencia de tres imágenes del tejido de la chakana migrante

Figura 99. Círculo de activistas. Secuencia de tres imágenes del tejido de la chakana migrante

Figura 100. Círculo de activistas. Secuencia de tres imágenes del tejido de la chakana migrante

Figura 101. Círculo de activistas. Tejido de la Chakana Migrante

Figura 102. Círculo de activistas. Estructura de la Chakana Migrante

Figura 103. Círculo de activistas. Elementos de poder

Figura 104. Círculo de activistas. Elementos de poder

Figura 105. Círculo de activistas. Elementos de poder

Figura 106. Círculo de activistas

Figura 107. Escenario del encuentro

Figura 108. Rostro de Valentina Paz Henríquez Ortiz

Figura 109. Valentina Paz Henríquez Ortiz en la Concentración del 8 de marzo del 2021

Figura 110. Performance

Figura 111. Performance en el Puerto de Valencia .12 de octubre". Nada que celebrar

Figura 112. Fotografía de Patricia Cadavid Hinojosa

Figura 113. 12 de octubre de 2020 Valencia. "12 de octubre, 12 heridas coloniales". Ofrenda anticolonial

Figura 114. 12 de octubre de 2020 Valencia. "12 de octubre, 12 heridas coloniales". Símbolos de las resistencias antirracistas y anticoloniales

Figura 115. 12 de octubre de 2021 Valencia. Nada que celebrar: "No nos vamos a ir. Fuego al Orden Colonial"

Figura 116. 12 de octubre 2021 Valencia. Nada que celebrar: "No nos vamos a ir. Fuego al Orden Colonial". Quema colectiva y pública de las estampitas anticoloniales

Figura 117. 12 de octubre 2021 Valencia. Nada que celebrar: "No nos vamos a ir. Fuego al Orden Colonial". Prensa española retratando el inicio de la marcha en la Plaza de Benimaclet

Figura 118. Celia Serrano (izquierda) y Cristina Millán

Figura 119. Celia junto a la Colectiva Mujeres con Voz Valencia.

Figura 120. Rostro de Cruzana Gómez Corrocher

Figura 121. Cruzana Gómez Corrocher en el espacio "Mujeres en Acción" en el SJM

Figura 122. Fani participando de la Campaña Sanidad Universal

Figura 123. Rostro de Ana Cameros Zabala

Figura 124. Activistas migrantes y racializadas por la Iniciativa Legislativa Popular para la regularización de personas migrantes en La Repartidora

Figura 125. Viktor Navarro Fletcher como ponente en el 11è Congrés de Convivència a la Ciutat

Figura 126. Logo de la Asociación (N)O.M.A.D.A. S. - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo-Sexual

Figura 127. Retrato de Mireia

Figura 128. Cartel del 8M2022. Ceremonia anticolonial ILP

Figura 129. Lugares de la memoria migrante en la ciudad de Valencia

Figura 130. Chakana andina. Conclusiones. Cuatro dimensiones de interpretación: sentipensar, corazonar, resistir y reexistir

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Diferencias entre la cosmovisión occidental y la andina

Tabla 2. Dimensiones de la chakana

Tabla 3. Matriz de la chakana migrante con los colores de la Wiphala

Tabla 4. Etapas de investigación

Tabla 5. Perfiles de las activistas

Tabla 6. Descripción general de las principales organizaciones

Tabla 7. Cuadro explicativo de las voces informantes

Tabla 8. Preguntas del cuestionario estructurado dirigido a las voces informantes

Tabla 9. Cuadro explicativo de voces informantes

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

La tesis doctoral contiene un tejido de las memorias de los activismos de mujeres migrantes racializadas de Abya Yala como sujetas políticas en el territorio valenciano, sistematizadas a lo largo de finales del siglo XX y hasta las dos primeras décadas del siglo XXI. El texto lleva el título de trama y urdimbre dado que se han entretejido una serie de acontecimientos, datos, sentipensares, lugares de la memoria, símbolos e interpretaciones acerca de los activismos de un grupo de migrantes activistas que participan en colectivas autónomas y organizaciones formales del ámbito social.

Los objetivos de este estudio son analizar, por una parte, los mecanismos hegemónicos con los cuales se han invisibilizado a las mujeres migrantes en el Estado español, concretamente en el territorio valenciano a partir de la última década del siglo XX y las dos primeras décadas del siglo XXI y al hilo de lo mencionado, analizar los modos con los cuales sostienen los activismos y producen conocimientos propios y específicos acerca de sí mismas y que forman parte de la memoria migrante situada en el territorio valenciano en el contexto del Estado español. Se ha empleado una metodología cualitativa, con herramientas y en procesos que han facilitado descolonizar y despatriarcalizar la investigación.

Para realizar el abordaje he situado mi lugar de enunciación y producción académica como parte del complejo, amplio, plural y heterogéneo tejido – o movimiento-antirracista de Valencia, interrelacionado con el movimiento antirracista en el Estado español. Desde un activismo-académico he entretejido cinco relatos de mujeres migrantes con quienes compartimos además de la lucha por las vidas y derechos de las personas migrantes en el Estado español, relaciones y vínculos afectivos que forman parte impostergable de los modos con los cuales sostenemos los activismos en los espacios

públicos, privados e íntimos. La autohistoria que presento no se inscribe como una narrativa fortuita al margen de los relatos de mis compañeras sino que juntas forman una trama relacional, intersubjetiva y contingente que da cuenta de los activismos de las migrantes racializadas en el actual contexto. Una de las tantas posibles que se pueden contar, no generalizable y que coexisten en la amplia constelación de las luchas y defensas por los derechos de las personas migrantes, contra el racismo, el sexismo, la extranjerización, la sexualización, la deshumanización.

Ampliando el horizonte de sentido se entreteje a la trama de las migrantes como sujetas políticas a quienes en conjunto nombre como “Habitantes de las fronteras”, una posible red de alianzas feministas de las tantas existentes al hilo de las voces de tres artistas activistas migrantes, tres feministas blancas autóctonas que aportan al relato voces que contrastan y tres voces de activistas aliadas, dos de ellas de las disidencias afectivo-sexuales. En conjunto forman la trama y urdimbre de una memoria migrante.

Desde una perspectiva decolonial, es decir, en el intento de llevar a la praxis las reflexiones de los feminismos decoloniales de Abya Yala, sustentando en la cosmovisión y filosofía andina, en el marco de una reflexión sobre la normativa de extranjería pero sin llegar a ahondar en la jurisprudencia y demás disciplinas propias de los estudios de Derecho y finalmente, a través de una versión subjetiva de las políticas afectivas y experienciales, he entretejido un texto vivencial, no neutral, provisional y sujeto a la reflexión y discusión.

La lectura de las múltiples realidades de los mundos que habitamos las activistas migrantes racializadas ha sido elaborada gracias a la colaboración y complicidad de mis

compañeras y compañeros¹, sin embargo, en toda la producción están presentes mis heridas migrantes desde las que sentipienso y construyo saberes.

Respondiendo a la pregunta de investigación ¿Cómo resisten las mujeres migrantes activistas de Abya Yala posicionadas como sujetas políticas ante los mecanismos que las invisibilizan? Se concluye que sentipensamos, corazonamos, resistimos, reexistimos a los mecanismos de invisibilización, racialización, sexualización, extranjerización, deshumanización, organizando micropolíticas que sostienen las agendas políticas, entretejiendo políticas afectivas, recreando relatos desde puntos de vista y con voces propias y recreando lugares de la memoria que en conjunto confieren sentido a lo que juntas/juntos hacemos.

Asimismo, que estas tramas micropolíticas dan sustento a la producción de conocimientos que generamos y sistematizamos acerca de nosotras mismas dentro y fuera del ámbito académico, con herramientas, procesos y lenguajes propios, en ocasiones, de difícil comprensión para quienes se aproximan a nuestros mundos desde puntos de vista eurocéntricos, etnocéntricos y no antirracistas. Podría decir que las migrantes de Abya Yala somos capaces de producir conocimientos encarnados y situados desde nuestros puntos de vista, voces, símbolos y cuerpo-espiritualidades específicas, desobedeciendo al mandato del imaginario hegemónico y dominante del “sueño español” que confiere a las migrantes racializadas de Abya Yala el destino de la servidumbre en el Estado español, en la matriz de poder colonial.

¹ Nota de la autora. A lo largo del texto utilizo el genérico femenino en señal de disidencia y a modo de intervención político-académica contra el genérico masculino en el lenguaje. También hago uso de los recursos del lenguaje inclusivo no binario en coherencia con los avances que en la materia se vienen haciendo en prestigiosas universidades como la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Autónoma de México, Universidad de Chile, entre otras. En esta investigación han participado directa e indirectamente personas que no se identifican con el genérico masculino ni el femenino, es decir, con el binarismo de género, por lo que hago uso de la terminación “e”. Tomo en cuenta las recomendaciones del III Plan de Igualdad de la Universidad de Valencia en el que se recomienda un uso inclusivo y no sexista.

Esta es una memoria entretejida desde el corazón que piensa con el cuerpo. Con la que pretendo aportar a la construcción de las memorias migrantes de lucha y defensa de la vida en el Reino de España. Es un texto que invita a la persona lectora a un (des)encuentro ante una versión de la otra/o/he escrito desde el profundo anhelo y cuidado de reafirmar que las vidas migrantes y racializadas importan. Se invita a embarcarse en una narrativa donde buscar algo más que hallazgos científicos e intelectuales, puede que más bien, la persona lectora se encuentre con una memoria de “amor migrante”, comadrazgo y ñañitud, escrita por una migrante que inicia su caminar en el trabajo del hogar y de los cuidados. Emerge una memoria afectiva, ficcionada, simbólica, de significaciones, sometida al punto de vista de la otra/o/e, en un mundo pluriverso circundante donde todo está vivo, todo está en relacionalidad según los principios de la cosmovisión y filosofía andina. Una tesis doctoral que deviene en un pachakuti².

Lo probable puede que sea que jamás se pueda ver, leer, escribir, ficcionar el mundo tal como otra/o/e, por lo cual se aporta esta memoria en la contingencia de sentipensar que de todas formas es un mundo posible, donde lo personal es político en tanto colectivo.

1.1 Lugar de Enunciación

Me refiero como lugar de enunciación al posicionamiento político y a la declaración de intenciones que atraviesan a la presente tesis doctoral. Dar a conocer el lugar desde donde se está hablando resulta fundamental en las producciones académicas de los feminismos decoloniales; es, quizás, el primer hilo para empezar a cuestionar los saberes

² *Pacha*: palabra polisémica del quechua, aymara, kichwa, no traducible de forma unívoca al español y tampoco desde una cosmovisión judeocristiana. Se aproxima a tiempo-espacio. *Kuti*: se refiere a volver, dar vuelta. En este texto me refiero a *pachakuti* como el tiempo-espacio que vuelve. La complejidad de este término no se agota con la explicación mencionada.

que han sido tradicional y hegemonícamente aprobados como auténtico y legítimo y para reflexionar sobre las jerarquías que existen entre los diferentes sistemas de conocimientos y visibilizar el rol que juegan sujetas y sujetos convocadas en la producción de conocimientos.

Mi lugar de enunciación no se limita a una determinada identidad esencial ni una inscripción categórica que me constituya *per se*. Concreta y situadamente me refiero a las posiciones y afectaciones políticas que devienen de la experiencia encarnada de sentirme, reconocirme y nombrarme como migrante racializada procedente de Abya Yala³ en el Reino de España frente a otros cuerpos no enunciados del mismo modo. En relación al concepto de “lugar de enunciación”, Jota Mombaça (2019) introduce el “lugar de habla” en relación con los activismos. La autora dice que este concepto ha sido apropiado para conceder o no autoridad para hablar a un cuerpo determinado. La explicitación del lugar de enunciación es importante para mí ya que ha sido una herramienta con la que he transitado el proceso de investigación, discusión, escritura, socialización, y defensa de este trabajo construido en el marco de mi activismo académico. La reflexión acerca del lugar de enunciación en los activismos que hace Mombaça es relevante para argumentar la importancia de su explicitación, por lo que cito en extenso sus propias palabras:

Mucho se dice acerca de cómo este concepto ha sido apropiado para otorgar o no autoridad para hablar con base en las posiciones y marcas políticas que un determinado cuerpo ocupa en un mundo organizado por formas desiguales de

³ El nombre ha sido asignado por el pueblo Kuna antes de que el amplio territorio en su totalidad sea nombrado “América”. Se puede interpretar como *tierra viva, tierra en plena madurez, tierra que florece*. El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas desde 1977 ha admitido su uso. Según el filósofo Juan José Bautista: “No deberíamos hablar de América para referirnos a nosotros mismos, sino del Abya Yala (...) refiriéndonos a nosotros desde esta otra perspectiva del conocimiento. Hacer este pasaje de América como Latinoamérica a Amerindia como el Abya Yala tal vez implique la construcción o reconstrucción de otras categorías que nos permitan hacer lógica e históricamente ese pasaje” (2014, p. 67). A lo largo del texto me referiré como Abya Yala para nombrar a Latinoamérica y el Caribe, haciendo las respectivas salvedades para facilitar la comprensión y la lectura.

distribución de violencias y accesos. Lo que las críticas que van por esta vía aparentemente no reconocen es el hecho de que hay una política (y una policía) de la autorización discursiva que antecede a la ruptura promocionada por los activismos del lugar de habla. Quiero decir, no son los activismos del lugar de habla los que instituyen el régimen de autorización, al contrario. Los regímenes de autorización discursiva están instituidos en contra esos activismos, de modo que el gesto político de invitar a un hombre ciseuroblanco a callarse para pensar mejor antes de hablar introduce, en realidad, una ruptura en el régimen de autorizaciones vigente. Si el concepto de lugar de habla se convierte en una herramienta de interrupción de voces hegemónicas, es porque este está siendo operado en favor de la posibilidad de emergencia de voces históricamente interrumpidas. Así, cuando los activismos del lugar de habla desautorizan, ellos están, en última instancia, desautorizando la matriz de autoridad que ha construido el mundo como evento epistemicida; y están desautorizando la ficción según la cual partimos todas de una posición común de acceso al habla y a la escucha. (Mombaça, 2019, p.1)

El camino de la investigación estuvo constituido por la complejidad y el deseo de hablar de mi experiencia migratoria junto con los relatos de mis compañeras activistas, en espacios y tiempos atravesados por las contradicciones y la puesta de los privilegios – y quizás podría decir también de los derechos que disfruto– al servicio de la lucha migrante, antirracista, antipatriarcal, anticolonial y feminista en el territorio valenciano, en el contexto español.

En una sociedad como la española, las mujeres migrantes racializadas procedentes Abya Yala experimentamos el racismo, el sexismo, la extranjerización desde el lugar de quien es el objeto de opresión y dominación, en lugares restringidos al habla y a la

producción de conocimientos reconocidos como válidos. Tanto en las conversaciones informales, íntimas, como en las entrevistas de investigación ha emergido la necesidad que tenemos de re-crear saberes que formen parte de la memoria migrante en el territorio valenciano y que estas sean contadas desde las perspectivas y sentipensares de las mujeres migrantes racializadas y no solamente desde las perspectivas de personas blancas y académicas a quienes intersectan privilegios de raza, clase, género y geopolíticos (entre otros).

Estamos diciendo, principalmente, que estos privilegios terminan por constituirse en los parámetros con los que se producen conocimientos acerca de las mujeres migrantes latinoamericanas, inclusive en algunas producciones feministas. Este diálogo puso en evidencia que los lugares de enunciación están configurados además por darse cuenta de los privilegios que tantas veces no han sido reconocidos, son negados o pasan inadvertidos por aquellas voces que han disfrutado de los beneficios del habla en la jerarquía de poder-saber colonial.

Las obras académicas eurocéntricas sobre estudios de las mujeres, feminismos y estudios de género interesadas en las migraciones han (re-)producido la *violencia epistémica* (Spivak, 2003), marginando –directa o indirectamente, consciente o inconscientemente– ya no solo las voces de las subalternas, sino también que han limitado los mundos posibles donde imaginar, resignificar, simbolizar y construir realidades *otras* por, para y entre las mujeres migrantes racializadas, que no sólo denuncien las injusticias, opresiones y violencias contra y sobre nosotras, sino que también nos faciliten radical y plenamente el *buen vivir*. Y es que muchos aspectos que para las mujeres migrantes son importantes y significativos que suceden en el ámbito de lo micropolítico, intersubjetivo, afectivo y simbólico con los que se sostienen la vida e inclusive podría decir, que permiten

la sobrevivencia, han sido minusvaloradas en los estudios académicos privilegiando ciertos temas de investigación.

Siguiendo a Grada Kilomba que ha sido citada en el libro *Lugar de enunciación* por Djamila Ribeiro (2020), se pueden utilizar *máscaras metafóricas* para silenciar e invisibilizar las voces *otras*. Por ejemplo, con observaciones que posicionan nuestros discursos, sentires, haceres de vuelta a los márgenes, bajo el tratamiento de conocimientos no válidos, no científicos. Algunas de estas máscaras metafóricas podrían ser las siguientes afirmaciones:

Eso no es nada objetivo”. “Tienes que ser neutral”. “Si quieres ser académica no puedes tomarlo como algo personal”. “La ciencia es universal, no subjetiva”. “Tu problema es que superinterpretas la realidad, ¡debes creerte la reina de la interpretación!”. Tales comentarios ilustran una jerarquía colonial por la cual las personas negras y racializadas son demarcadas. Desde que comenzamos a hablar y a proferir conocimiento nuestras voces son silenciadas por tales comentarios que, en verdad, funcionan como máscaras metafóricas. (Kilomba en Ribeiro, 2017, p. 121)

Hay una cuestión primordial para comprender la importancia del lugar de enunciación: por una parte, mientras aquellas instituciones, organizaciones, sujetos y agentes que producen conocimientos validados hegemonícamente como legítimos “tienen” los hechos, por otra parte, presuntamente, aquellas organizaciones, sujetas y agentes de las bases que no han sido reconocidas hegemonícamente como productoras de conocimientos válidos lo que podrían llegar a ofrecer son “opiniones”, “testimonios”, “relatos”. Parafraseando a Kilomba (2017) a los discursos de las sujetas, agentes, organizaciones no reconocidas hegemonícamente como productoras de conocimientos se les confiere un reconocimiento “no científico” posicionándolos de vuelta en los márgenes,

mientras los discursos blancos legitimados permanecen en el centro como “norma”, dicho en palabras de la autora: “ellos tienen hechos; nosotros tenemos opiniones. Ellos tienen conocimientos; nosotros tenemos experiencias” (p.121).

En tal sentido, hago el intento de refutar la aparente neutralidad epistémica y metodológica, en el esfuerzo de re-crear un saber que hable de las experiencias de mis compañeras activistas y de mí misma como sujetas políticas presentes y activas con una agenda migrante y feminista en el Estado español y concretamente en el territorio valenciano y que sea reconocido en el ámbito de la academia como un saber válido proveniente de la relacionalidad y la micropolítica de sujetas subalternizadas. Un puente que entrelaza los conocimientos reconocidos como legítimos y la materia prima de las experiencias encarnadas.

El lugar de enunciación que explico ha sido una de las herramientas útiles con la que he provocado propositivamente grietas, fisuras, tensiones, tejidos, una serie de estrategias puestas en diálogo con las que hablo desde mi experiencia que ha sido colectiva. Ejerciendo la palabra desde el lugar que habito procuro obtener no sólo un contradiálogo que valide la reivindicación por nuestras vidas que importan a partir de un análisis de la intersección de opresiones de raza, género, sexualidades, clase y procedencia. Muy profundamente mi anhelo radica en la posibilidad de entrelazar un saber que contribuya a situarnos como sujetas políticas y que aporte en el *estar siendo* reconocidas y nombradas como mujeres migrantes provenientes de Abya Yala, claves en el movimiento feminista valenciano, protagonistas de los diálogos interculturales que se llevan a cabo en el contexto situado aportando perspectivas, cosmovisiones, lenguajes simbólicos *otros*. Sin perder de vista el énfasis histórico y político en los procesos de racialización, sexualización y extranjerización, pongo el foco en los modos que sostenemos los activismos rechazando la revictimización al hablar solamente de la

opresión y la dominación ejercida sobre y contra nosotras. Tenemos la necesidad de repensarnos colectivamente, comunalmente (Lugones, 2021) sin dar por sentado que los procesos relacionales, las alianzas, la solidaridad y la sororidad feminista, así como los tejidos afectivos sean algo que se pueda presuponer por el mero hecho de “ser” mujeres o “migrantes”.

En la compleja labor de ir reconociendo, imaginando y construyendo un lugar de enunciación he tomado los ejemplos de vida de las referentes de los feminismos de color en los Estados Unidos, autoras con quienes he teorizado la simultaneidad de opresiones y he madurado mis activismos desde la experiencia vivida, accediendo al propio cuerpo, la intersubjetividad y a las relaciones y realidades múltiples.

Gracias al legado de Gloria Anzaldúa (1988, 2004, 2016, 2021) he podido enunciar algo de por sí difícil cuando se ha vivido encarnadamente la condición migrante y siendo leía interpersonal, social y administrativamente como “inmigrante” “latina” “extranjera” “heterosexual”: las fronteras, es decir, las heridas migrantes están abiertas. Cuando la leía por primera vez sentí que llegaba a mí la palabra de una curandera, una chamana. Autorreconocida como lesbiana de color, chicana, poeta, *queer*, encontré en su voz un aliciente y la complicidad profunda una maestra con quien sanar *la herida abierta*, renunciar a cultivar en mí la *bestia sombra*, una *lengua de serpiente* y a dejar de sentir vergüenza por “la india” en mí. Aún estoy aprendiendo *ser cruce de caminos*. Pues Gloria Anzaldúa representa una de las autoras fundamentales para comprender lo que quiero decir en este trabajo.

He tenido mis razones para caminar el trabajo teórico y el activismo junto con Anzaldúa. Ha despertado en mí una trama corpo-espiritual-política dejando la pugna por las identidades:

Para la lesbiana de color, la rebelión última que puede llevar a cabo contra su cultura de origen es por medio de su comportamiento sexual. Se vuelve contra dos prohibiciones morales: la sexualidad y la homosexualidad. Lesbiana criada en la religión católica y adoctrinada heterosexual, yo elegí ser *queer* (para algunas personas es inherente genéticamente). (Anzaldúa, 2016, p. 60)

Como ya es sabido, la labor de elaborar una tesis doctoral no es empresa sencilla. En los mejores y peores momentos del proceso de investigación he refugiado mi sentipensar en las aportaciones teóricas, poéticas y espirituales de Anzaldúa. Ha sido tal la *fuerza de su rebeldía* e inspiración que hemos organizado junto con compañeras racializadas de Abya Yala, el primer Seminario Universitario de lectura de la obra de Gloria Anzaldúa mientras cursaba los estudios de doctorado en el Institut Universitari d'Estudis de les Dones. Me siento como *transfronteriza*. Encuentro argumentos conceptuales, sostenimiento experiencial, resistencia simbólica y sanación ontológica en su legado:

Sí, se me hace que en unos cuantos años o siglos

la Raza⁴ se levantará, lengua intacta

cargando lo mejor de todas las culturas.

Esa víbora dormida, la rebeldía, saltará.

⁴ Gloria Anzaldúa articula las diferentes culturas que la traicionan que son la blanca, la mexicana, la india, pero que hacen posible la emergencia de la nueva mestiza. Hace eco de la conceptualización de “la raza cósmica” elaborada por el filósofo mexicano José Vasconcelos. Anzaldúa se posiciona críticamente contra la idea de la fusión amable de la mezcla de razas y destaca la violencia implantada y ejercida por los españoles y los blancos en función de la raza. En su obra denuncia al racismo, al sexismo, a la lesbofobia, a la supremacía blanca. La “nueva conciencia mestiza” en Anzaldúa está atravesada por la especificidad de la experiencia chicana que complejiza el análisis de la matriz de dominación. Cabe decir que la conciencia mestiza en Anzaldúa lejos está de ensalzar la supremacía del mestizaje colonial. Más bien, es un llamado desde la experiencia chicana a despertar la conciencia racial: “Tengo la sensación de que ciertas facultades y zonas dormidas de la conciencia están despertando, activando —no solo en mí, sino también en todos los habitantes de la frontera—” (Anzaldúa, 2016, p.35). Parafraseando a la autora, no basta con quedarse cuestionando las convenciones blancas, patriarcales y coloniales, hay que dialogar “la raza” y en este trabajo se recurre a Anzaldúa para hacerlo.

Como cuero viejo caerá la esclavitud

de obedecer, de callar, de aceptar.

Como víbora relampagueando nos moveremos, mujercita.

¡Ya verás!⁵

La obra de Audre Lorde (2003, 2008) me sacudió. Agitó en mí la conciencia de que *las herramientas del amo nunca dismantlarán la casa del amo*. En su legado encontré una voz negra, lesbiana, madre, guerrera, poeta –así se autodefinía– que hizo de sus prácticas activismo, academia y poesía. Lorde (2003) resaltó la importancia de dotarse de las herramientas adecuadas para dejar de ser constituidas como objetos y posicionarnos como sujetas, recuperar las voces, generar nuevos discursos. Su llamado, más que a nadie, ha sido a las personas negras a quienes les toca vivir tiempos difíciles donde las instituciones y la sociedad se empeñan en eliminarles.

Una de las claves importantes en la aproximación al pensamiento de Lorde (2003, 2008) es la instancia a no jerarquizar las opresiones sin que esto signifique relativizar la violencia histórica, estructural y sistemática del racismo y del sexismo a favor de quienes gozan privilegios. La autora decía que no se puede negar una de las identidades políticas para afirmar otras.

El reconocimiento de las diferencias no dominantes (Lorde 2008) forma parte del proceso de (re)construcción del lugar de enunciación. No se trata precisamente de un ejercicio confesional, ni de la suma aritmética de las opresiones numeradas una detrás de otra. En lo que a este trabajo corresponde, me lleva a adoptar una postura ética y afectiva

⁵ Traducción del poema “Don’t Give In, Chicanita”, por Carmen Valle en el libro *Borderlands. La Frontera: La nueva mestiza* (2016).

sin perder de vista el racismo en las distintas dimensiones y contra les/los/las diferentes sujetas en los respectivos contextos y territorios.

A medida que pasan los años, ha cobrado relevancia en mi experiencia cultivar el ejercicio vivencial de la memoria, es decir, sin perder de vista las raíces que traigo de la infancia y lo vivido en Ecuador que es mi tierra de nacimiento y de pertenencia amorosa. Los inicios de mi trayectoria migratoria irregular –sin papeles– en el ámbito del trabajo del hogar y de los cuidados, la maternidad disidente, la subversión al mandato de la heterosexualidad obligatoria, los actos colectivos contestatarios y de desobediencia colonial, los afectos y amistades políticas transfronterizas y todas aquellas experiencias que dan sentido a mis activismos recrean un lugar de enunciación que con mucho esfuerzo he podido hacer valer en el mundo académico, en algunas ocasiones.

Cuando me refiero a la academia, al menos son tres los mundos que a mi parecer la configuran simultáneamente: a) El mundo academia-alma mater; b) El mundo academia-resistencia; c) El mundo academia-reexistencia. En el primero opera el patrón de pensamiento y conducta racional, eurocentrado, occidental, heteronormativo, cientificista, burocrático, desarrollista, racista. Pero, en los otros mundos, operan múltiples y diversos sentipensares, fuerzas, tejidos, redes y energías que hacen de la universidad un campo de batalla y también un campo donde sembrar, cosechar y cultivar.

En este sentido, el haber contado con la obra de bell hooks⁶ (2004, 2017, 2020, 2021a, 2021b) me ha ayudado a transitar los mundos académicos y a empuñar la posibilidad de enseñar a transgredir el mundo academia-alma mater al estudiantado de segundo año del Grado de Pedagogía en el ejercicio de la docencia universitaria.

⁶ Gloria Jean Watkins nacida el 25 de septiembre de 1952, más conocida como bell hooks, escribe su nombre en minúsculas. Con este acto le da preeminencia a su legado intelectual y práctico. Optó por este nombre en honor a su abuela.

Al igual que hooks llegué a la teoría feminista “desesperada”. Como ella, también considero que la teoría puede llegar a ser un lugar de sanación. hooks decía que la teoría no es intrínsecamente sanadora, liberadora o revolucionaria, sino que cumple estos fines cuando dirigimos con atención la teorización hacia ese fin. Inspirada en esa propuesta me propuse desmontar la teoría como “la verdad” y hacer de la teoría un compilado de teorías puestas en diálogo en un proceso de sanación personal, profesional, académico, activista.

Siguiendo a hooks (2017) la producción académica puede ser usada como instrumento de dominación, pero también, puede contener ideas, pensamientos, herramientas de toma de conciencia para ponerlas en acción tanto en los activismos como en la academia. Entendida de este modo, la teoría feminista *per se*, no es neutral, encuentra distintos usos y sentidos en diversos, plurales y heterogéneos contextos y mundos. Me he comprometido a crear un texto académico que ponga en juego lenguajes *otros* como parte de mi activismo-académico y es que ¿De qué sirve una producción feminista que no es comprendida por las sujetas protagonistas y por las personas a las que se debe?

Desde una perspectiva feminista queer, Sara Ahmed (2021) explicita su lugar de enunciación en el libro “Vivir una vida feminista”. La autora cita a Audre Lorde en la labor de construir una teoría y reflexiones académicas desde sus propias experiencias cotidianas. Se nombra como lesbiana, marrón, feminista a partir de la descripción del lugar que ocupa en el mundo al no ser incluida en cualquier mundo. La autora dice que el feminismo es una “tarea para casa” justamente en los espacios que históricamente han sido estigmatizados como no políticos. Dice que la teoría feminista se vuelve más potente cuando más se acerca a la piel, en el involucramiento en el mundo, por lo que nombrarse, reconocerse y sentirse feminista surge del proceso de producción de sentido, de la sociabilidad de las emociones, de ser una feminista aguafiestas.

Ahmed formula que “lo personal es estructural”, dice: “aprendí que una estructura puede golpearte; una estructura puede herirte” (2021, p.70). Al hilo de los postulados de Ahmed, podría decir que todas mis compañeras activistas migrantes y yo misma damos cuenta de la violencia estructural e institucional, asimismo de las resistencias: “cuando empezamos este proceso de reconstruirnos a nosotras mismas nos encontramos mucho más que nosotras mismas. El feminismo al darte un lugar a donde ir, te permite volver por los lugares en los que has estado” (Ahmed, 2021, p.71).

En estos términos, este trabajo es una tarea hecha en casa, en las micropolíticas donde se recrean las políticas afectivas que sostienen los activismos y los cotidianos. En definitiva, mi lugar de enunciación emerge del “amor migrante”.

1.2 Hablar, Escribir, Sentipensar como Migrante de Abya Yala

Según la historia oficial, el 25 de abril de 1507 en el Gymnasium Vosagense en la abadía de Saint Dié, monjes europeos blancos inscribieron en el planisferio “Universalis Cosmographia o Planisferio de Waldseemüller” por primera vez la palabra “América”, guiados por la fascinación del “descubrimiento de un nuevo mundo”. No obstante, existen otros modos para nombrar a los territorios y regiones que así fueron bautizadas. A lo largo de la investigación utilizo Abya Yala para referirme al amplio territorio conocido como América, Latinoamérica, América Latina y el Caribe, o inclusive nombrado como: Hispanoamérica, Iberoamérica, América hispana.

El acto de escribir y enunciar Abya Yala responde a un acto de resistencia anticolonial, decolonial y antirracista. Es una estrategia de intervención política. Sitúo mi producción académica en oposición al eurocentrismo, la supremacía blanca, las colonialidades y a la ficción supuestamente afable del descubrimiento, conquista y

colonización del “nuevo mundo”. Sustento mi decisión en la disposición que se celebró en Quito en el año 2004, en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, donde quedó reconocido y validó el uso de Abya Yala.

En la entrevista realizada a Lorena Cabnal (2019) “Acuerpándonos para tejer pluralidades”, la sanadora del Feminismo Comunitario de Guatemala y de las Redes de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial dijo que es muy importante nombrar a territorios tan bastos con el nombre ancestral que emerge de los pueblos y naciones indígenas y originarias. Enunciar Abya Yala implica un compromiso contestario ante la versión oficial de la historia. Según Cabnal: “Abya Yala es también un territorio con significado espiritual, que ha vivido violencias territoriales. Lo que para nosotras las mujeres es una violencia sexual violenta, una penetración colonial violenta y que para la tierra es una violencia territorial” (2019, p.4).

Todos los caminos hasta aquí recorridos han sido importantes para poder reconocermé como migrante de Abya Yala. He podido aproximarme a una mayor comprensión de lo que implica encarnar la nominación propia y colectiva “sujetas políticas” provenientes de Abya Yala. Particularmente, salgo y entro en espacios blancos heteronormativos urbanitas, donde algunas de nosotras somos leídas como “latinas” y algunas de nosotras leídas como “sudacas”, “panchitas”, “machupichus”, “payas poni”. El hecho de que nos identifiquen racial y sexogenéricamente de estos modos conduce al enquistamiento social del imaginario de “las latinoamericanas” como las “buenas sirvientas” y opera a favor de la servidumbre, la neoesclavitud y la injusticia social.

La experiencia de ser leída como “sudaca” me ha dado el coraje para autonombrarme como sudaka (con k) ya despojada del yugo servil de la vergüenza racial-colonial-heteronormativa. Este tránsito ha sido posible tras años de cruzar y habitar diferentes mundos, peregrinando mundos. La condición de posibilidad de viajar-“mundos” resulta

una amenaza para quienes se encargan y esfuerzan por perpetuar el imaginario racista colonial heterosexual. Lugones invita a entrelazar, entrecruzar, tramar, entretejer mundos y a reflexionar acerca de “lo nuestro”:

Podemos afirmar el lado positivo de la amenaza que somos en tanto seres ambiguos. Lo ambiguo amenaza porque es creativo, cambiante y desafía las normas hechas para sojuzgarlo. De manera que encontramos a nuestra gente mientras vamos cumpliendo la amenaza, día a día, atentas/os a la compañía que encontramos en nuestros grupos y a través de los grupos. (Lugones, 2021, p. 222)

Nombrar Abya Yala es problemático fuera y dentro de los mundos de las comunidades migrantes. Hemos sido adiestradas históricamente por la cultura y la educación en la idea de la existencia de una supuesta “madre patria” que es España. Adscribo a lo que Yuderlys Espinosa explica como la violación originaria y que ha sido muy necesaria para la comprensión de las implicaciones de “lo latinoamericano”:

Latinoamérica no ha sido el mágico lugar en donde el encuentro de razas ha ocurrido sino el lugar donde la matanza y el látigo han exterminado, esclavizado y despojado de sus riquezas a poblaciones enteras. No hay posibilidad de armar una historia del continente si no es resaltando esta historia de marginación y sometimiento. Una historia que no corresponde exclusivamente al periodo colonial, sino que ha seguido su curso en manos de los grupos dominantes criollos, que asumieron y además alimentaron el mito del mestizaje fundacional de América. (Espinosa, 2014a).

Finalmente, Abya Yala es un modo de implosionar el pensamiento monolítico eurocentrado suspendido en este texto, contonear otras voces y ritmos y despuntar ancestrales (nuevos) sentipensamientos migrantes que han sido trenzados al calor de las luchas y resistencias anticoloniales desde hace más de cinco siglos.

1.3 Motivación Académica

La cuestión que me motiva a llevar a cabo esta tesis doctoral está relacionada con mi lugar de enunciación, con mi activismo-académico, con la construcción de una memoria migrante de activistas de Abya Yala en el territorio valenciano, con la defensa y la lucha por las vidas y derechos de las personas migrantes y racializadas en el Estado español.

Me motiva la posibilidad de realizar un trabajo académico que privilegie la experiencia migrante vivida en primera persona entretijada a las experiencias de activistas migrantes de Abya Yala y que sea elaborado al calor de sentipensares, voces y herramientas propias. Asimismo, lograr un texto académico que aloje nuestros relatos y que se inscriba en la universidad pública valenciana. Aspiro a que los trabajos académicos realizados por personas migrantes y racializadas en el ámbito universitario español sean producidos en razón del disfrute pleno de derechos y no como una suerte o un caso fortuito y asilado.

Me inspira la oportunidad de re-crear un saber que dé cuenta de las experiencias de mujeres migrantes activistas provenientes de distintos territorios de Abya Yala con quienes además de los activismos compartimos políticas afectivas, relaciones y vínculos que han sido claves en el sostenimiento de nuestras vidas.

Ha sido largo el proceso de comprender y transitar mi propia experiencia, por tanto, complejo el proceso para poder comunicar en un texto académico aquello que las heridas migrantes quieren decir. No ha sido fácil enfrentar la realidad que conlleva reconocerse como migrante en un país europeo como España, poner en perspectiva, hablar la lengua del lugar, escribir según las normas, constatar que realmente la migración es una experiencia sin vuelta atrás, profunda, que marca la vida propia. Pero que, a pesar de todo,

la condición migrante alberga la posibilidad de reinventar mundos donde las vidas migrantes y racializadas importan.

Me motiva escribir una experiencia profundamente vivida en los albores de cumplimentar dos décadas en mi caminar migrante en España, entre dos aguas y entre dos siglos. Habito una contradictoria existencia a la que autodenomino andinomediterránea. Es un modo de habitar la condición migrante en este territorio sobrepasando los límites identitarios centrados en la nación, las fronteras y las adscripciones patrióticas. Es asumirme como sujeta política incapturable pero no por ello efímera.

Ante la posibilidad de elaborar una tesis doctoral de esta índole, me entusiasma contar asuntos que otras investigadoras/es/os no podrán ofrecer dado que en ocasiones el conocimiento que interpretan y producen ha sido elaborado por fuera de las realidades micropolíticas que organizamos y sustentamos. Formar parte de las resistencias migrantes es habitar las fronteras, un modo de vida, una trinchera, un lugar amoroso y un horizonte colmado de sentidos. En teoría se puede hablar sobre los activismos nuestros, pero otra cosa es habitarlos poniendo el cuerpo.

La tesis doctoral no parte en una hoja en blanco. Es un cruce de fronteras. El punto de partida es el recuerdo que pervive en mí del éxodo migratorio que muchas personas de origen ecuatoriano iniciamos a finales del siglo XX hacia países del Norte global, especialmente a España, Italia y Estados Unidos. Pero he aprendido a vivir entre fronteras, a situarme en diversos mundos, a ser de aquí y ser de allá y de otros mundos a la vez.

Me animo a emprender este camino académico enraizado en mi activismo, por eso me motiva el ejercicio de un activismo-académico. En este sentido aspiro a que la tesis se configure como un puente, un texto-bisagra, un territorio ch'ixi donde coexistan los

opuestos en la unidad, es decir, el mundo académico y el activista que conozco. Es importante esclarecer a lo que me refiero como activismo-académico:

Jamás los universitarios pueden ser neutrales, sería como navegar a la deriva en una nave sin brújula. La academia comprometida y los y las universitarios/as tienen su deber histórico no solo de acompañar al activismo social, sino de empujarlo y proyectarlo por el camino de la resistencia como una opción de vida, de liberación y de amor. (Picq, Paza y Pérez en Walsh, 2017, p. 421)

Uno de los problemas más complejos a los que me enfrento tiene relación con la minusvaloración de los intereses, necesidades y deseos que sentimos prioritarios las activistas migrantes de Abya Yala en la producción de conocimientos. Las cuestiones específicas que nos competen en muchas ocasiones no son tenidas en cuenta en las investigaciones académicas como son los afectos, los símbolos, las espiritualidades, las complicidades, entre otros. Algunas cuestiones como el amor, las ritualidades, las expresiones creativas y estéticas parecen ser temas tabúes y menos importantes que las estadísticas, los datos y las grandes categorías.

Las investigaciones adscritas a los feminismos decoloniales hechas por personas migrantes y racializadas residentes en el territorio español, aportan a la construcción de memorias migrantes antirracistas y también a la transformación de las universidades públicas españolas habitadas no sólo por personas euroblancas y autóctonas. Las producciones académicas junto a las producciones autónomas responden a la necesidad y al deseo de tomar definitivamente la palabra y reescribir las historias.

Me motiva escribir un texto-tejido donde lata un “nosotras”. Hacerlo más bien como una praxis sanadora, curandera, reencantadora, de conjuros. Aportar a la sanación

de nuestras raíces y de nuestras memorias y hacerlo a pesar del miedo. Sé que la teoría no es suficiente en sí misma para sanar nuestras heridas. Asumo por esto que:

El activismo y la creación del saber son dos partes que juntos forman un todo. No son partes jerarquizadas –una más válida que la otra, una que ofrece ayuda y la otra que recibe–, es más, la academia tiene que desaprender su impulso a monopolizar la palabra en su intento de salvar a otros con su saber eurocéntrico. (Picq, Paza y Pérez en Walsh, 2017, p. 415)

En definitiva, mi motivación académica para tejer una memoria de migrantes activistas de Abya Yala en el Estado español, es hablar de aquello que permanece entre nosotras, una política afectiva para (sobre)vivir, de nuestros amores, ficciones y símbolos. Puede que mi trabajo quede relegado al estatus de testimonio y/o anécdota bajo la mirada del rigor científicista, logocentrado, academicista, pero, asumo el riesgo de enunciar que será un trabajo en el que las migrantes racializadas tenemos la palabra, la última palabra cíclica –pachakuti- acerca de nuestras vidas.

Me encuentro motivada a ofrecer una tesis doctoral que contribuya desde una perspectiva decolonial a los estudios feministas, de género, de las migraciones, que aporte a la recreación y construcción de la memoria migrante en el territorio valenciano en el Reino de España y que narre con todo el “amor migrante” una versión de nuestros activismos.

1.4 Aproximación al Estado de la Cuestión

Las migraciones internacionales han recibido una importancia significativa en las ciencias sociales y concretamente en los estudios feministas en la última década del siglo XX y las primeras del siglo XXI. En el Estado español se cuenta con una extensa

investigación que brinda diversas aportaciones teóricas y metodológicas desde la perspectiva de género y feminista. Como consecuencia, disponemos de una amplia producción de investigaciones de diferentes subtemas como pueden ser los estudios en los que se intersecan el análisis de las migraciones, el derecho y la extranjería (Mestre, 2001, 2002a, 2002b), los activismos de las mujeres latinoamericanas (Mut, 2013, 2015); las experiencias de las migraciones ecuatorianas (Pedone, 2001, 2002, 2006, 2010), entre muchos otros.

La revisión de la literatura muestra que las investigaciones decoloniales académicas realizadas por mujeres y disidencias afectivo-sexuales migrantes de Abya Yala en el Estado español –que se enuncian como tal– se visibilizan sobre todo a partir de la segunda década del siglo XXI. En esta temporalidad se inscribe mi trabajo en el que relato experiencias en activismos desde la condición migrante de Abya Yala y como parte de una constelación plural y diversa de trabajos académicos de maestrías y doctorados elaborados a partir de perspectivas decoloniales que aproximan a la comprensión de los liderazgos políticos y micropolíticas en la actualidad.

En el proceso de tejer una memoria migrante desde una perspectiva decolonial me propuse subvertir la dicotomía academia/activismo realizando una búsqueda sistemática de biografía y fuentes documentales de diversas disciplinas tales como las ciencias sociales, ciencias políticas, ciencias de la salud, las artes, así como también producciones literarias y artísticas independientes elaboradas por mujeres y disidencias sexo-afectivas migrantes y racializadas en el Estado español (tesis doctorales, maestrías, artículos académicos, libros, revistas, artículos de prensa, fanzines, publicaciones en redes sociales), que en su abordaje académico dieran cuenta de la amplitud teórica y metodológica de las investigaciones situadas y enunciadas desde las voces propias de las sujetas políticas.

Uno de los hilos en común en estos trabajos es el reconocimiento del lugar de enunciación –desde distintos modos y sensibilidades– como personas procedentes de Abya Yala (Cadavid, 2017; Contreras, 2017, 2019; Fajardo, 2019; Godoy Vega, 2015; Hincapié Martínez, 2018; Montanaro Mena, 2017; Moscoso, 2013; Ortiz, 2018, 2020; Rojas Miranda, 2020; Santa Cruz, 2014, 2017). Se puede reconocer en las producciones autónomas e independientes el carácter colectivo (Colectivo Ayllu, Revista Desde el Margen, Red de cuidados antirracistas, Migrantes transgresorxs, El descubrimiento de Europa, Regularización Ya, Mujeres, voces, resistencias⁷, Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados).

Si consideramos el estado de la cuestión como la revisión de la literatura y de los trabajos que versan sobre el tema de estudio, los mencionados anteriormente vienen a formar parte de los saberes que van configurando las memorias migrantes en el Estado español visibilizando los diversos intereses, debates y modos de abordar la investigación realizadas por personas migrantes que escriben posicionadas desde sus lugares de enunciación.

Siguiendo con la revisión de la literatura se pueden mencionar las aportaciones de reconocidas académicas, artistas y activistas latinoamericanas de diversas corrientes de pensamiento y acción –incluidas las decoloniales– con las que se pueden apuntalar las bases teóricas en los temas relacionados con el racismo, las colonialidades, el eurocentrismo, la herida colonial, las fronteras, la heterosexualidad obligatoria, el inconsciente colonial, la construcción de la interculturalidad, entre otras cuestiones fundamentales para aproximarnos a los feminismos decoloniales desde diversas voces y perspectivas (Anzaldúa 1988, 2004, 2016, 2021; Bidaseca 2021; Bonilla 1998, 2007,

⁷ En el año 2019 nace la colectiva feminista independiente “Mujeres con voz”, formada por mujeres migrantes y racializadas. En el año 2021 anunciaron el cambio de nombre por “Mujeres, Voces y Resistencias”.

2015; Curiel 2013,2014,2015,2017; Espinosa, 2009, 2014, 2014b, 2017; Espinosa, Y., Gómez Correal, D., Ochoa, K, 2014, 2016, 2017; Lugones 2005, 2008, 2014, 2018, 2021; Mendoza 2001, 2010; Ochoa, 2014, 2016, 2017; Pedone 2002, 2006, 2010; Rivera Cusicanqui 2010a, 2010b, 2015, 2017, 2018; Rolnik, 2006, 2019a, 2019b; Vigoya 2016; Walsh 2005, 2007a, 2007b, 2012; entre otras). He consultado obras que complejizan el marco decolonial latinoamericano en contextos como el arabo-islámico (Adlbi Sibai, 2017) y el pensamiento político decolonial desde la portavocía de Les Indigènes de la République (Bouteldja, 2017).

Dada la amplitud del pensamiento decolonial, en esta tesis se comprende como tal, al amplio movimiento que desde los años noventa está configurado por pensadoras y pensadores de Abya Yala y de las diásporas que focalizan el punto de partida de sus producciones académicas, artísticas y activistas en el inicio del proceso de “descubrimiento” y colonización de Abya Yala en el siglo XV. Se podría decir que, en gran parte, el pensamiento decolonial funda sus desarrollos académicos en las siguientes teorías y enfoques: el análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, la teoría crítica latinoamericana con aportaciones de la teoría de la dependencia de los años setenta, la pedagogía freireana (1960-1970), la Filosofía de la Liberación y, desde finales de la década de los noventa, las investigaciones de Aníbal Quijano en torno a la “colonialidad del poder”. Destacan las contribuciones de comprometidos intelectuales y activistas anticoloniales del movimiento de la *negritud* como son Aimé Césaire (2006, 2008), Frantz Fanon (2009, 2014), entre otros.

Aproximándonos a los feminismos decoloniales cabe destacar la influencia de los feminismos negros que han problematizado las intersecciones entre raza, clase, género. Uno de los principales antecedentes lo situamos en el discurso de Isabella Baumfree, quien decidió adoptar el nombre de Sojourner Truth a partir de 1843. Esta abolicionista

afroamericana, escritora y activista de los derechos de las mujeres pronunció en 1851 su discurso más conocido titulado “¿Ain’t I a Woman?” en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron-Ohio. Ya en el siglo XIX, en el contexto de la primera ola, se puso en evidencia el problema del feminismo hegemónico que se sostenía en la universalización de la categoría mujer. Truth, quien padeció la esclavitud por más de 40 años, confrontó la feminidad blanca y burguesa con su propia experiencia en la incansable lucha de las y los esclavos y sus descendientes.

Ya en el siglo XX, en abril de 1977, la organización feminista negra y lésbica *Combahee River Collective*, liderada por feministas negras y migrantes del “Tercer Mundo” en los Estados Unidos, declaró la *Combahee River Collective Statement*, documento clave para los feminismos antirracistas y los feminismos decoloniales contemporáneos. Postularon que los principales sistemas de opresión están entrelazados y que la síntesis de aquellas opresiones condiciona la vida. La identidad está marcada por las múltiples opresiones entrelazadas. Asimismo, la organización expresó su preocupación por el racismo en el movimiento feminista blanco. Se pueden destacar dentro de la amplia y diversa producción del pensamiento feminista negro las obras de Audre Lorde, bell hooks, Alice Walker, Patricia Hill Collins, Kimberlè Crenshaw, Angela Davis, entre otras.

Los feminismos de color –formados por las coaliciones entre el feminismo negro, el feminismo chicano, los feminismos del tercer mundo– han influenciado decididamente en el desarrollo del feminismo decolonial. Han contribuido en la configuración de lo que posteriormente ha sido la teoría de la interseccionalidad, cuyo análisis entrecruza las categorías de raza, sexo, género y clase diversificando las opresiones de las mujeres y desplazando definitivamente al sujeto universal del feminismo hegemónico: “la mujer”.

El término interseccionalidad fue introducido formalmente por la jurista afroestadounidense Kimberlé Crenshaw (1991) en el año 1989, con el objetivo de hacer visible las múltiples dimensiones de las violencias y discriminaciones que padecieron las trabajadoras negras en la compañía estadounidense General Motors, concretamente por razones de raza y género. La autora ha declarado que su intención fue crear una herramienta jurídica y no tanto una teoría de las opresiones. Ha sido la socióloga afroestadounidense Patricia Hill Collins (1998) quien sostiene que la interseccionalidad como paradigma en clave feminista para abordar los sistemas de opresión en conjunto, tanto fenómenos macrosociológicos (*interlocking systems of oppression*) como procesos microsociológicos (*interseccionalidad*).

Por su parte, los estudios feministas chicanos rompieron con el canon de pureza epistemológica y lingüística en los Estados Unidos –con un estilo interdisciplinar en *spanglish*– desafiando los nacionalismos, a la supremacía, al racismo norteamericano, al etnocentrismo feminista anglosajón, al heterosexismo, al academicismo y al capitalismo. En 1981 se publica en Estados Unidos el libro “The bridge called my back: Writings by radical women of color” que marca una ruptura con el feminismo blanco hegemónico estadounidense donde se reclama la facultad de nombrarse y reconocerse a sí mismas como protagonistas de sus propias historias y de sus comunidades.

Gloria Anzaldúa (1998, 2004, 2016, 2021) lesbiana feminista, académica, activista, escritora y poeta con su concepto de la *frontera (borderlands)* sienta las bases del *pensamiento fronterizo*. Al situarse en y sobre una frontera física, geográfica, simbólica y conceptual, la autora se reafirma en la *herida abierta*. Apropiándose de la metáfora del cuerpo herido para representar las fronteras y las violencias coloniales, racistas y heterosexistas, la autora desarrolla una de las aportaciones teóricas más bellas y subversivas de los feminismos. La misma hace un abordaje multilingüe histórico, poético,

espiritual, político y literario de la experiencia chicana a partir de la vivencia encarnada en el libro “Borderlands/La Frontera. The New Mestiza” obra fundamental en esta tesis doctoral y en mi activismo académico.

De Gloria Anzaldúa he destacado el activismo espiritual y la invocación de la conciencia de “la nueva mestiza” –superadora de la tradicional idea hegemónica del mestizaje– que ella describe en la plenitud de las contradicciones y conflictos. Una propuesta política que redefine y resignifica la vida en los cruces de las fronteras y que vence *la tradición del silencio* y la invisibilización de las mujeres no blancas en los feminismos, en los mundos, en la vida.

El pensamiento decolonial desarrolla en profundidad lo que implica la *herida colonial* a partir de las aportaciones de Anzaldúa. Uno de los pensadores ha sido Mignolo (2007), quien amplía la noción de la *herida abierta* de Anzaldúa para conceptualizar las consecuencias de la colonialidad en los pueblos, territorios y subjetividades colonizadas de Abya Yala. El filósofo sostiene, al igual que O’Gordman, que Abya Yala no fue descubierta sino inventada y ese hecho produjo una herida latente que pervive. Una de las violencias precisamente consiste en haber nombrado a los territorios como América en el siglo XVI y posteriormente América Latina en el siglo XIX (Mignolo, 2007). Mignolo estudia cómo se construyó mediante dispositivos al “otro” no europeo como inferior. El pensamiento decolonial analiza en profundidad las raíces coloniales –la supuesta inferioridad de los indios y la no-humanidad de los esclavos africanos (Mignolo, 2007) que han pervivido tras los procesos de independencia y organización de territorios colonizados transformados en Estados nación.

Se le atribuye a la filósofa argentina María Lugones,⁸ la teorización y el concepto de *colonialidad del género*. Además, se la considera como la precursora de los feminismos decoloniales. Se denominó lesbiana, mujer de color. La autora nombró por primera vez “feminismo decolonial” al inicio del siglo XXI. Para la autora, el género es una construcción eurocéntrica, colonial, esencialmente heterosexista, biologicista y capitalista. Lugones a través de la categoría colonialidad de género cuestiona a la colonialidad del poder que desarrolló Aníbal Quijano por el alcance limitado que refiere el autor a las violencias que sistemáticamente se infringen sobre y contra las mujeres no blancas: indígenas, negras, campesinas, racializadas.

Quijano (1992, 1993, 1999, 2000, 2007, 2020) ha desarrollado una amplia obra, la cual se analiza en esta investigación para comprender la colonialidad.

En este texto se analiza, en parte, el legado intelectual del autor. Si bien, “la idea de raza” (Quijano, 1993, 1999, 2020) es el patrón de poder por el cual se ha naturalizado las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos y como criterio jerárquico de clasificación, es útil comprender las relaciones de superioridad e inferioridad a través de la dominación colonial, inscriptas en términos biologicistas.

La colonialidad de género se puede comprender como “lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista” (Lugones, 2010, p. 109). En palabras de la filósofa: “a pesar de que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico” (2008, p. 82).

⁸ María Lugones (1944-2020) fue una de las fundadoras del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS).

Según la pensadora y activista Yuderkys Espinosa Miñoso (2012), el feminismo descolonial es un movimiento en pleno crecimiento y maduración que revisa y cuestiona la teoría y la propuesta política del feminismo hegemónico por su sesgo occidental, eurocéntrico, blanco, burgués y heterosexista, por ende, la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres *otras* en las luchas llevadas a cabo en el nombre de “la mujer”.

Si tomamos en cuenta que en el desarrollo de los feminismos del siglo XX no se hicieron explícitas las imbricaciones e intersecciones entre la raza, la etnia, el género, la clase y la heterosexualidad, y que la agenda política se sustentó en la categoría “mujer”, caracterizándola como frágil, débil, recluida al espacio privado, estaríamos pues ante lo que el feminismo hegemónico y eurocéntrico definió por “mujer”, la sujeta universal del feminismo: blanca, heterosexual, burguesa, por tanto “el feminismo hegemónico banco equiparó mujer blanca y mujer” (Lugones, 2008, p. 95).

Para los feminismos decoloniales es fundamental visibilizar la relación entre género, raza, clase y otras variables con las que podamos desplazar la categoría “mujer” y su plural “mujeres” y considerar la heterogeneidad y especificidades historizadas, dicho en otras palabras “entablando una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social” (Lugones, 2011, p. 105).

Los feminismos decoloniales facilitan herramientas teórico-conceptuales y metodológicas que nos permite crear relatos propios y resignificar las relaciones familiares y sociales, con los territorios, la naturaleza y con las memorias. Una de las apuestas es descolonizar el feminismo. En la introducción del libro *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, consta una cita larga del Discurso pronunciado por Ochy Curiel en el contexto de la Escuela de Estudios

de Género de la Universidad Nacional de Colombia, con sede en Bogotá, a principios del 2009, dice:

Descolonizar significa entender la historia de opresión histórica que ha marcado el colonialismo en nuestra región y cómo hoy hay una reproducción de esa opresión a través de las políticas neoliberales que coloca al llamado tercer mundo en una situación global desigual frente a los países del Norte, pero además significa entender que al interior de nuestros contextos existen relaciones de poder estructurales, que siguen afectando a mujeres racializadas, etnizadas, a lesbianas, a las más pobres, porque a pesar de que se habla de la era post, ellas siguen siendo los escudos principales del patriarcado por no corresponder al paradigma de la modernidad. (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014, p.26)

Al hilo de lo dicho anteriormente y buscando comprender la historia de opresión y de dominación racial y colonial de las mujeres migrantes racializadas en el Estado español, me aproximo a los aportes de algunas pensadoras, pensadores y defensores de los pueblos indígenas, negros y afrodescendientes de Abya Yala con la intención de descolonizar la investigación. Establezco conexiones que permitan repensarnos a las migrantes racializadas recuperando el legado de los sujetos históricos mencionados, los mismos que expresan sus cosmovisiones, saberes, urdimbres identitarias y siguen sus propios intereses diferentes a las visiones moderno-colonial-capitalista, algunas inaccesibles e incomprensibles para las lógicas occidentales.

De las cuestiones relevantes en el proceso de la revisión del estado de la cuestión ha sido indagar en las propuestas que desde Abya Yala se vienen postulando para descolonizar y despatratriarcalizar las estructuras del poder, del saber y del ser. La compleja lectura de distintos textos no eurocéntricos con los que sembrar un horizonte distinto y para la reconstrucción positiva de una memoria transgeneracional,

intergeneracional, transfronteriza e intercultural nutrida por los saberes ancestrales ha dado paso al encuentro con literatura pluriversa que ofrecen respuestas epistemológicas, políticas, espirituales, corporales, territoriales, cosmovisionales, cosmogónicas, que emergen de los pueblos sometidos por la colonialidad pero a la vez, pueblos insurgentes que no han sido víctimas pasivas sino que se han levantado históricamente desde diferentes estrategias micropolíticas y políticas en permanente estado de defensa y lucha por la vida desde hace más de quinientos años.

Esta revisión no ha sido una curiosidad conceptual, sino una profunda necesidad epistemológica, metodológica y política para diferenciar este trabajo de otras producciones feministas y reconocerla como una producción adscrita al feminismo descolonial y, de cierto modo, aspirando a un texto con el que poder enfrentar a las colonialidades. Así, incorporando otros conocimientos, afectividades, espiritualidades, cuestionamientos y reflexiones me propuse tejer puentes ante las fronteras que ha construido el saber hegemónico eurocéntrico y dialogar con epistemologías otras (Almendra Quiguanás, 2012; Cabnal, 2010, 2019; Cumes, 2014, 2019; Guerrero Arias, 2010, 2011, 2012, 2018; Millán, 2019; Tuhiwai, 2017).

Con el propósito además de *indianizar* (Rozental, 2017) y *corazonar* (Guerrero Arias, 2018) la investigación, me adentré en la filosofía andina (Estermann, 1998, 2006, 2015) y otros saberes no académicos que conforman las bases filosóficas y cosmovisionales de este trabajo y dan cuerpo a la posibilidad de indianizar y corazonar el texto y la experiencia. Gracias a la profundización que he llevado a cabo en estos años en relación a la cosmovisión y filosofía andina, he experimentado y comprendido el sentido y la simbología de la chakana que me ha acompañado en el proceso de investigación como puente reflexivo y metodológico, ampliando las posibilidades reales de un diálogo intercultural y transfronterizo.

La revisión del estado de la cuestión ha sido nutrida por las producciones académicas feministas elaboradas en España en su mayoría por mujeres blancas autóctonas y también autoras latinoamericanas que exponen sus argumentos a favor de las causas de las personas migrantes y refugiadas. Además, las perspectivas de género que hacen referencia al reconocimiento de derechos para las diversas problemáticas de las mujeres en materia laboral, social, política y jurídica en el Estado español, se pueden mencionar los trabajos de Ballester (2011, 2016, 2018); Guamán (2015, 2019^a, 2019b, 2020); Mestre i Mestre (2001, 2002a, 2002b, 2011, 2020); Mut, (2015, 2016); Pérez Orozco (2014); Suárez (2006, 2011, 2013) entre otras.

A las fuentes documentales expuestas anteriormente se les suman obras de pensadoras y pensadores de diversas disciplinas sociales, filosóficas, artísticas y científicas que se hilvanan a lo largo del texto.

1.5 Presupuestos Teóricos, Preguntas de Investigación y Objetivos

Tal como se ha venido diciendo, esta tesis nace en virtud de la posibilidad de producir un saber *otro* acerca de mujeres migrantes de Abya Yala como sujetas políticas en el territorio valenciano en el contexto español. Las mujeres migrantes somos capaces de producir conocimientos válidos acerca de nosotras mismas desde nuestras propias voces y puntos de vista y, por tanto, podemos re-crear saberes que aporten lecturas *otras* de las realidades que vivimos y que nos permitan seguir avanzando en la visibilización y consolidación de nuestras agendas políticas como sujetas políticas.

Si la tesis doctoral en la que he tomado posición como migrante racializada de Abya Yala y que se inscribe en una red de micropolíticas activistas es posible, entonces se estaría demostrando que las mujeres migrantes de Abya Yala somos capaces de producir

conocimientos situados, encarnados, transfronterizos, decoloniales desde nuestros propios cuerpos, voces, sentipensares, con nuestras propias herramientas, símbolos, estéticas. Además, que queremos contribuir con nuestras reflexiones, prácticas, discursos y corporalidades en las agendas feministas políticas para la transformación y la justicia social. Estamos visibilizando los mecanismos estructurales, institucionales, laborales, sociales, culturales, económicos que condicionan y contribuyen a que nuestras vidas no importen en el contexto europeo del Estado español. Estaríamos, quizás, ante la posibilidad de la emergencia de lo que podría nombrarse tentativamente como “feminismos migrantes”, “feminismos migrantes antirracistas”, “antirracismos feministas migrantes” en el Estado español.

Para realizar el abordaje del itinerario activista reflexiono atravesando las fronteras entre lo personal y lo colectivo, lo privado y lo público, lo íntimo y lo político. Esto puede parecer una cuestión menor, pero, por el contrario, conlleva la responsabilidad ética y afectiva de aproximarme a las experiencias subjetivas reconstruyendo las realidades desde la interpretación de quien ha vivido en carne propia la condición migrante y el trabajo del hogar y de los cuidados. Si bien estamos luchando paso a paso por transformar la estructura institucional, social, cultural y política a favor de las causas migrantes, simultáneamente estamos transformando nuestras propias vidas o parte de ellas. Una manera de resistir a la violencia estructural e institucional es formar parte de una lucha política autoorganizada.

La perspectiva feminista decolonial facilita el proceso de análisis de las colonialidades a las que nos enfrentamos los grupos subalternizados y racializados. Me interesa por lo que María Lugones definió como colonialidad de género, es decir, “lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista” (Lugones, 2011, p. 109). Esta perspectiva que entreteje el

género, la raza, la clase y otros factores como el estatus administrativo, la procedencia, la nacionalidad y nos aproxima a comprender cómo se ha construido el imaginario de “las latinas” como “las buenas sirvientas” y a develar y visibilizar que “el sueño español” confiere la servidumbre como destino a las migrantes racializadas de Abya Yala. Estas discusiones son analizadas desde las dimensiones estructurales e institucionales y no meramente la individual.

Las luchas y defensas de las migrantes de Abya Yala se organizan a favor de la justicia social y en aras de la reparación histórica. Las micropolíticas se interesan en las políticas afectivas y la sanación de las heridas coloniales, las heridas migrantes. Quiero decir, que los activismos no son sólo cuestiones que se despliegan en el visible espacio público.

Con esta investigación se aporta un texto académico que parte de los siguientes presupuestos:

1. La llegada masiva de personas migrantes procedentes de Abya Yala al Estado español a finales de los noventa, ha conllevado la feminización racializada del flujo migratorio que coincide con la incorporación de las mujeres españolas al mercado de trabajo. A ello, se suman la necesidad de conciliar la vida laboral-familiar en el seno de hogares españoles, el progresivo envejecimiento de la población autóctona y entre otras cuestiones, la demanda de migrantes latinoamericanas para realizar los trabajos de mano de obra en el ámbito del hogar y cuidados. Por ende, ha ocurrido el trasvase de cuidados en lo que se ha denominado “cadenas globales de cuidados” en un contexto generalizado de explotación laboral e inclusive neoesclavitud en el trabajo doméstico interno a causa de la negación de derechos a las trabajadoras del hogar y de los cuidados que en su mayoría son migrantes racializadas, muchas de ellas procedentes de Abya Yala.

2. El discurso oficial y de los medios de comunicación masivos –principalmente– han construido retóricas racistas, sexistas desarrollistas privilegiando el pasado colonial español. Apelando a las herencias coloniales en razón de las excolonias sobre todo en virtud de la lengua española y religión católica.
3. No es una conjetura inocente que la supuesta cualidad de un “ser cariñosas” prime en los imaginarios y las representaciones racistas, sexistas, heteronormativas, capitalistas y judeocristianas acerca de “las latinoamericanas”. En efecto, es funcional a la servidumbre, a la heterosexualidad como régimen político, a la precarización de la vida y a la perpetuación de la explotación, la deshumanización y la neoesclavitud en el trabajo del hogar y de los cuidados.
4. “Las buenas sirvientas” trabajan, estudian, conviven, aman, aun viviendo bajo las duras y complejas condiciones devenidas de la irregularidad administrativa. La ley de Extranjería condiciona las vidas migrantes dejando historias de vida marcadas por el paso de la misma. Las consecuencias de la Ley de extranjería sobrepasan las fronteras europeas del Estado español. Puede condicionar las vidas en territorios de Abya Yala.
5. De manera generalizada, los diversos aportes que han hecho las mujeres migrantes de Abya Yala en el contexto español y concretamente en el territorio valenciano han sido infravalorados e invisibilizados. Algunos de ellos han sido interpretados y/o traducidos desde perspectivas eurocéntricas, etnocéntricas, logocéntricas, academicistas.
6. El racismo, el sexismo, la extranjerización constituyen fronteras reales que condicionan la posibilidad de la construcción transfronteriza, transcultural, intercultural, equitativa y justa de conocimientos. La exclusión sistemática de las sujetas subalternizadas visibiliza el racismo y la violencia epistémica ejercida

sobremanera contra aquellas personas que no han accedido ni permanecido en el sistema educativo formal español. Por contrapartida, el ámbito de los activismos es un locus donde se producen conocimientos situados y encarnados con voces, sentipensares y puntos de vista propios.

7. Los afectos en los activismos son cruciales. El interés por visibilizar los afectos en los activismos migrantes surge de mi involucramiento en los mismos, de ahí su lugar central en este relato desde una aproximación del feminismo decolonial. Para sobrevivir a la complejidad de la migración, a lo implacable del racismo, al sexismo, a la extranjerización en el Estado español sostenemos políticas afectivas.
8. Una memoria de los activismos de las migrantes de Abya Yala que es interpretada y escrita en la academia española por una migrante racializada, aporta a los estudios de género, a los feminismos y a los estudios de las migraciones un saber que visibiliza los intereses, prioridades, necesidades y deseos de las sujetas políticas. Puede aportar a la descolonización de los feminismos y puede operar como una invitación a la revisión y puesta en servicio de los privilegios.

En base a tales presupuestos, se formula la pregunta vectora de investigación: *¿Cómo resisten las mujeres migrantes activistas de Abya Yala posicionadas como sujetas políticas ante los mecanismos que las invisibilizan?*

Reconociendo mi voz individual –reflejada en la autohistoria- e interrelacionada en la red de afectos, expongo lo complicado que me ha resultado formular la pregunta de investigación. Finalmente he asumido que una pregunta no es suficiente pero que es útil para empezar a tejer una memoria. Me inquieta ¿Podré despojarme de los afectos que siento por mis compañeras activistas para escribir este texto académico? ¿Podré renunciar a los saberes que han emergido de la herida colonial, obviar las cicatrices que han dejado

las fronteras en mí, silenciar las heridas migrantes? ¿Podré dejar de mencionar que gracias a los afectos de mis compañeras he podido sostener mi vida migrante y también el activismo académico? ¿Podré aportar algo significativo acerca de los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano? ¿Podré elaborar un trabajo académico con todo el “amor migrante”? ¿Podré escribir en lenguas *otras*? ¿Podré hacerlo?

OBJETIVOS

Al hilo de los presupuestos teóricos se han planteado anteriormente se han formulado los siguientes objetivos para dar respuesta a la pregunta general de investigación y en el deseo y la búsqueda de producir un saber *otro* acerca de las mujeres migrantes de Abya Yala como sujetas políticas y que aporte a la memoria migrante:

1. Analizar los mecanismos hegemónicos con los cuales se han invisibilizado a las mujeres migrantes en el territorio valenciano en el Estado español a partir de la última década del siglo XX y las dos primeras décadas del siglo XXI.
 - 1.1. Identificar en documentos de carácter público los modos como se invisibilizan a las mujeres migrantes de Abya Yala en el contexto español contemporáneo.
 - 1.2. Analizar y describir las representaciones hegemónicas de las mujeres migrantes de Abya Yala y los procesos de racialización, sexualización y extranjerización.
2. Analizar los modos como sostienen los activismos y construyen las memorias migrantes situadas en el territorio valenciano en el contexto del Estado español.

2.1. Explorar las experiencias de activismos de mujeres migrantes de Abya Yala destacando la capacidad de agencia como sujetas políticas.

2.2. Caracterizar los vínculos afectivos y los lenguajes simbólicos con los que se sostienen los activismos.

1.6 Estructura de la Tesis

El capítulo 1 se compone de seis subapartados. Se expone el lugar de enunciación a partir del cual se construye una tesis doctoral adscrita a las producciones de los feminismos decoloniales de Abya Yala y situada en el Estado español, así como las implicancias en la producción de conocimientos situados y encarnados. Se presenta la motivación académica relacionada con la posibilidad de aportar un saber nacido de la propia experiencia que aporte en la construcción de la memoria migrante. Además, una aproximación al Estado de la cuestión priorizando las producciones académicas, artísticas, activistas de personas migrantes y racializadas situadas en el Reino de España, al hilo de producciones realizadas por académicas y pensadoras blancas. Se presentan los presupuestos teóricos, la pregunta y los objetivos de investigación que han guiado el proceso.

En el capítulo 2 se desarrolla el entramado del marco teórico en el que se entretajan cuatro dimensiones. La dimensión teórica sustentada en los principales debates y reflexiones de los feminismos decoloniales de Abya Yala. La dimensión de la cosmovisión y filosofía andina que opera como la urdimbre cosmovisional, estética, ontológica, simbólica, cosmopolítica en toda la tesis. Una aproximación al devenir de la Ley de Extranjería sin ahondar en cuestiones propias de los estudios del Derecho y Ciencias Políticas pero capaz de brindar una panorámica de la Ley de Extranjería desde

un punto de vista y sentipensar migrante. La dimensión de la experiencia y de los afectos con los que sostenemos los activismos.

En el capítulo 3 se presenta a la metodología cualitativa y a las técnicas, procesos y fases de la investigación. Además, los perfiles sociodemográficos de las seis activistas migrantes de Abya Yala protagonistas del relato y de las nueve activistas que configuran una posible red de alianzas feministas en el territorio valenciano.

En el capítulo 4 nombrado como “Habitantes de las fronteras” se presentan cinco relatos de los activismos de mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano y una autohistoria. Se narran los activismos destacando la belleza, lo simbólico, lo poético y la capacidad de agencia optando por salir del imaginario y de los discursos victimistas, autovictimizantes y heroicos. A través de una narrativa no eurocéntrica, creativa, metafórica, afectiva se han ido contando los activismos. Podría decir que en este capítulo se narra lo personal que es político en tanto colectivo.

Hilado al capítulo anterior, el capítulo 5 expone lo colectivo en tanto personal que es político. A partir de la puesta en praxis de la matriz de la chakana andina, símbolo y herramienta de investigación deconstruida a partir de los mapas de redes de solidaridad, se configura una trama de la cual se desprenden sentipensares, interpretaciones, reflexiones de los activismos. En base a siete preguntas representadas por los siete colores de la Wiphala se configura la interpretación subjetiva de un tejido que da cuenta de la complejidad de los activismos de las mujeres migrantes, puestos en diálogo y en torno a los ejes de la chakana andina: yachay, munay, ushay, ruray.

Con la finalidad de ampliar los horizontes de análisis, el capítulo 6 brinda la tentativa de una posible red de alianzas feministas en la ciudad de Valencia. A la trama de las “Habitantes de las fronteras” (capítulos 4 y 5) se le teje una interpretación de las tantas redes de alianzas posibles que ha sido reconstruida en base a las voces de tres

artistas migrantes, tres feministas blancas situadas en ONG y tres activistas feministas, dos de ellas disidentes afectivo-sexuales.

Finalmente, se presentan a modo de *pachakuti* las conclusiones correspondientes al proceso y al resultado de investigación y aportaciones para las futuras investigaciones.

CAPÍTULO 2

TEJIDO TEÓRICO

A continuación, se presenta el tejido teórico, es decir, el entramado conceptual de la tesis doctoral. Es necesario decir que no existe un cuerpo teórico único y exclusivo que abarque la totalidad de las explicaciones posibles sobre las experiencias de las mujeres migrantes de Abya Yala como sujetas políticas en el Estado español, por lo que se presenta una apuesta teórica tentativa, específica y singular al hilo de los actuales debates actuales.

El tejido teórico agrupa cuatro dimensiones puestas en diálogo: 1) la dimensión teórica; 2) dimensión normativa; 3) dimensión cosmovisional; 4) dimensión experiencial y de los afectos. Estas dimensiones configuran una propuesta relacional donde la variable género no se separa, prioriza o excluye de los otros ejes de opresión y dominación. Al tratarse de una investigación adscrita al feminismo decolonial, se pone atención a los entreverados e intersecciones que se dan entre las variables raza, clase, géneros, sexualidades, nacionalidades y procedencias.

Con el tejido teórico se pretende articular cuatro dimensiones con el objetivo de descolonizar y despatriarcalizar la producción y el resultado de la investigación. Dada la singularidad, se reconoce la importancia de la contingencia, las contradicciones, los errores y la probabilidad de elaborar una “memoria falible”. No es posible construir un saber neutral y objetivo cuando la investigadora se involucra en carne-espíritu-hueso en un triple desempeño como activista-investigadora-docente.

La elaboración del marco teórico es un proceso de investigación en sí mismo. En cualquier caso, con el tejido teórico se pretende entretejer el análisis estructural y el análisis micropolítico que juntos dan cuenta de los activismos de las migrantes de Abya

Yala en el territorio valenciano. Además, se procura la articulación de epistemologías, filosofías y cosmovisiones que pueden entrar en tensión y disputa, sobre todo, al poner en diálogo propuestas no eurocentradas provenientes de Abya Yala y también producidas en la condición migrante en el Reino de España.

La articulación de saberes y conocimientos racializados me han permitido problematizar las heridas migrantes, la relación yo-nosotras, a valorar las diferencias y las especificidades, incluir pensamientos que rompen con la lógica y linealidad del discurso moderno occidental y eurocéntrico. Para romper con el silencio epistémico he tomado en cuenta la pregunta que ha formulado Grada Kilomba y que dice: “¿Qué sucede cuando somos nosotros(as) los que hablamos? ¿Sobre qué temas nos está permitido hablar?” (Kilomba en Ribeiro, 2020, p. 108).

Sobre la base de estos cuestionamientos me he sumergido en los debates actuales de los feminismos decoloniales para situarlos en el contexto de la tesis doctoral y dar cuenta de un marco teórico reflexivo y sentipensante que hilvana a la pregunta vectora otras de interés: ¿Quiénes son las mujeres migrantes latinoamericanas? ¿Quiénes son las activistas migrantes latinoamericanas? ¿Quiénes hablan, escriben y cuentan nuestras historias? ¿Desde qué lugares de privilegio? ¿Cómo dicen que somos?

2.1 Dimensión Teórica de los Feminismos Decoloniales

Esta dimensión del marco teórico está compuesta por debates de la teoría decolonial y de los feminismos decoloniales. Además, elaboraciones teóricas de los feminismos chicanos, negros, populares e indígenas de Abya Yala. El objetivo de esta dimensión es hilvanar una aproximación reflexiva de los feminismos decoloniales que aporte a la pregunta y los objetivos de la investigación.

Nos encontramos entonces con una dimensión teórica que entra en diálogo con el pensamiento de los feminismos de las Mujeres de color de los Estados Unidos que ha emergido a partir de la década de 1970 y que se alimenta a su vez de las luchas de los movimientos de mujeres y feministas abolicionistas de la esclavitud, contra el racismo, el clasismo, el sexismo. El término Mujeres de color se refiere a una coalición explícita entre mujeres negras, latinoamericanas, chicanas, asiáticas en los Estados Unidos. No se refiere a una identidad aglutinadora, sino que remite a la alianza entre mujeres y disidencias afectivo-sexuales subalternizadas. Una de las principales referencias bibliográficas de este movimiento es la obra “Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos” editado por Cherrie Moraga y Ana Castillo en 1988. Un proyecto teórico-político feminista colectivo que pone en cuestionamiento la categoría universal “mujer” y enfatiza la coalición de mujeres y disidencias que viven las opresiones intersectadas por raza, sexualidades, género, clase. Entre las autoras se encuentran Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón, Cherrie Moraga, Kate Rushin, Audre Lorde.

La obra de Gloria Anzaldúa (1988, 2004, 2016, 2021) ha sido imprescindible en esta investigación. También la obra de María Lugones (2005, 2008, 2011, 2018, 2021) quien acuñó el término “colonialidad del género” y ha sido considerada la precursora de los feminismos decoloniales. Las bases teóricas de pensadoras como Yuderkys Espinoza Miñoso (2009, 2014a, 2014b, 2017, 2014), Ochy Curiel (2009, 2013, 2014, 2015, 2017), Aura Cumes, 2014, 2019) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010a, 2010b, 2015, 2017, 2018) han sido fundamentales para sentar las bases teóricas.

Se cita en extenso uno de los principales aportes reflexivos de María Lugones en el desarrollo de este trabajo inscripto en los feminismos decoloniales:

Los sistemas de dominación construyen a las mujeres de color como subordinadas, inferiores, serviles. Podemos vernos unas a otras enactuando esas construcciones dominantes, aun cuando lo hagamos en contra de nuestros propios deseos, voluntad y energía. Podemos ver y entender estas animaciones del imaginario dominante, pero no estamos suficientemente familiarizadas con los “mundos” de resistencia de cada cual, ni con cruzar o viajar a través de ellos, ni con la ocasión de evadir lo que nos impide ver la necesidad de viajar, el enriquecimiento de nuestras posibilidades a través del viajar-‘mundos’ (...) es difícil para las mujeres de color veros y conocernos entre nosotras como resistentes en lugar de vernos y conocernos como construidas por la dominación. (Lugones, 2021, p.142)

En mi experiencia como investigadora pude apreciar que en el ámbito universitario español concretamente en el ámbito del feminismo académico blanco se han abierto las posibilidades de diálogo con otros feminismos. Sin embargo, aún se mantienen reticencias ante la visibilización del eurocentrismo y racismo epistémico en sus producciones. En esta línea, siguiendo a Ochy Curiel (2015) la posición eurocéntrica ha delineando una otredad representante del pasado, exótica, extraña y al tiempo, ha licenciado a quienes tienen el permiso oficial de investigar a esas otreadades a partir de observaciones, registros e interpretaciones. A pesar de que prima la minusvaloración e inferiorización de las producciones de los feminismos decoloniales y feminismos *otros*, con el pasar del tiempo se van posicionado dichas producciones, sobre todo aquellas que entrecruzan los mundos de la academia y otros mundos, entre ellos, el activismo.

A lo largo de los años de investigación, encontré al menos tres cuestiones que han condicionado la construcción del marco teórico: 1) La prioridad que se les otorga a los conocimientos académicos de los feminismos hegemónicos; 2) La necesidad de un núcleo de conocimientos y sabidurías de Abya Yala; 3) La necesidad de atender las críticas y los

planteamientos que surgen de los activismos hacia las producciones académicas. Esto ha significado para mí un cambio de perspectiva con la que he intentado construir la dimensión teórica.

A partir de ahora me referiré como “hilo” a cada aportación teórica con la que he elaborado la dimensión del feminismo decolonial en esta tesis.

El primer hilo que se teje en la dimensión teórica parte desde la teoría decolonial y el concepto de “colonialidad” que entra en el corpus de la filosofía, las ciencias sociales, las ciencias políticas y otras disciplinas en el contexto latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX. Tiene como precedentes a la Filosofía de la Liberación, los Estudios Poscoloniales, La Filosofía Intercultural, la Filosofía Crítica Latinoamericana, entre otras. La perspectiva decolonial ha sido formulada por la denominada red modernidad/colonialidad de donde emerge dicho concepto.

Ha sido necesario procurar un análisis amplio, problematizar y comprender la construcción del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1979), cuando Europa se constituyó a sí misma como centro en relación a las periferias, la “invención de América” en el seno de la cultura occidental (O’Gorman, 2006) inventada a semejanza de Europa, el encubriendo a los territorios nombrados como “América” y las consecuencias (Dussel, 1998, 2000, 2012, 2001, 2021), así como la definición de las jerarquías de superioridad e inferioridad del racismo que tienen implicaciones políticas, económicas, culturales que se reproducen sistemática y estructuralmente en el tiempo sustentadas en las instituciones en el sistema capitalista/patriarcal/occidental/moderno/colonial/cristianocéntrico (Grosfoguel, 2006, 2010, 2011, 2012, 2013, 2016).

En contraposición con las interpretaciones hegemónicas, la crítica decolonial sostiene que el inicio de la modernidad coincide con el acontecimiento fundante de la

invasión española en Abya Yala, hecho histórico que da inicio al eurocentrismo, es decir, a la autopercepción de la centralidad europea en la historia mundial. La subjetividad moderna es representada por el *ego conquiro* (yo conquisto) que precede a la racionalidad autosuficiente e individualista del *ego cogito* (yo pienso). Así, la ontología eurocéntrica surge condicionada por la experiencia de dominación y opresión sobre otros pueblos y territorios conquistados a quienes se ha dado el trato histórico de no-humanos.

La colonialidad implica comprender la eficacia del hecho colonial en distintas dimensiones que tienen que ver, al menos, con el poder, el saber, el ser, del género.

A partir del proceso de conquista por primera vez se globaliza el comercio a tales magnitudes. Las rutas van a conectar el cruce del Atlántico y los territorios que fueron nombrados como “Nuevo Continente”. Esta hipótesis tiene implicaciones importantes en el presente para comprender la globalización, el extractivismo, la racialización, al capitalismo, a la colonialidad del género. Una de las consecuencias de la conquista es que deviene la invención de Europa y de América. Europa articula un discurso universalista, unilateral y dominante donde se muestra preexistiendo a la invasión. Lo mencionado ha sido la marca del pensamiento ilustrado que promovió el ideal de progreso y el modelo civilizatorio bajo las luces de Europa.

Aníbal Quijano (2007) en el contexto de la red Modernidad/Colonialidad, definió a “la colonialidad del poder” como un patrón mundial de poder que implica la clasificación jerárquica de las poblaciones. El autor revisa las aportaciones de la teoría marxista y el concepto socioeconómico de “clase”. Llega a considerar que la noción de clase está blanqueada o emblanqueada. Es decir, que las postulaciones que Marx hace en el siglo XIX se centran en el paradigma del modo de producción del trabajo asalariado, desconociendo los procesos que están sucediendo en Abya Yala como la encomienda, la sumisión, la servidumbre y la esclavitud. Para Quijano el capitalismo no se asienta

solamente en los conflictos de las clases socioeconómicas ya que la principal estrategia del capitalismo es la clasificación racial. La condición primaria es la clasificación racial. El racismo no se inventa con la invasión de Abya Yala. La novedad del proceso de la invasión/conquista es que la clasificación en razas va a implicar una supuesta distinción de identidades esenciales. La diferenciación y clasificación racial otorga esencia a las distintas identidades construidas. Las identidades racializadas y esencializadas están por debajo de la identidad que se pone en el centro de la clasificación entre lo humano y no humano. Todo lo que no fue considerado como humano queda por debajo de la línea de lo humano: subhumanizado o deshumanizado.

Antes de continuar, cabe diferenciar la perspectiva decolonial de la perspectiva postcolonial. Los estudios postcoloniales surgen a mediados del siglo XX en el marco de las experiencias de luchas anticoloniales y antirracistas en África y Asia. Sus principales referentes son autores como Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak. Se interesan por reconstruir relatos historiográficos, políticos y sociales sobre la colonización en esos territorios durante los siglos XVIII y XX. En cambio, el pensamiento decolonial sitúa sus reflexiones a partir de la invasión y conquista de Abya Yala dando importancia a la persistencia de los efectos de la misma hasta nuestros días en las colonialidades. Ha sido la red Modernidad/Colonialidad de pensadoras y pensadores quienes sitúan el *locus enuntiationis* en Abya Yala.

La colonialidad puede confundirse con el colonialismo. La primera se refiere a un patrón de poder global complejo y que pervive tras el proceso de conquista y colonización a partir de 1492 en Abya Yala. El colonialismo como la dominación político-militar-social-económica-cultural-ambiental sobre los territorios y pueblos que sucedió a partir del siglo XVI hasta buena parte del siglo XX y fue ejercida por parte de potencias europeas y los poderes imperiales. El colonialismo se refiere “al proceso y los aparatos

de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador”. (Restrepo y Rojas, 2010, p.15). En cambio, la colonialidad se refiere a la persistencia de las relaciones de dominación.

En el caso de los países latinoamericanos, la colonialidad ha persistido pese a los procesos de independencia y la reorganización de las excolonias. En palabras de Walter Mignolo (2007) la diferencia colonial que se idearon en los tiempos del Imperio español y que ha servido para justificar la colonización de América ha persistido e inclusive se intensificó en las “nuevas repúblicas”. La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo, es un patrón de poder: “la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación, la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, la subalternización y obliteración de conocimientos, experiencias y formas de vida” (Restrepo y Rojas, 2010, p.15).

Asimismo, es importante distinguir entre descolonización y decolonialidad. La descolonización entendida como tal en contextos históricos y geopolíticos está ligada a los procesos de independencia administrativa de las colonias respecto a las metrópolis a finales del siglo XVIII y hasta principios del XIX, salvo algunas excepciones. El concepto de decolonialidad trasciende la suposición de que las administraciones coloniales tuvieron su fin cuando devinieron en estados nacionales. Autores como Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (2007b) sostienen que las estructuras de larga duración se reactualizan y resignifican reproduciendo jerarquías raciales, epistémicas, espirituales, de las sexualidades y de los géneros, es decir, se mantiene una “lógica colonial” que opera en distintos niveles y ámbitos de la vida: “no se trata de un ámbito ‘superestructural’, derivado de las estructuras económicas, sino que forma con éstas una ‘heterarquía’, es

decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007a, p.14)

A efectos de este trabajo se hace necesario realizar algunas aclaraciones respecto a la categoría raza dada la polisemia y los diversos usos que se le ha dado inclusive para legitimar al racismo, los genocidios, los extractivismos, etc. Se trabaja con la explicación que hace Quijano (1993, 1999, 2007, 2020) sobre la “idea de raza”, categoría que deviene con la formación de América. Se cita en extenso con el ánimo de puntualizar:

Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre “europeos” y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva, si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como “racismo”. (Quijano, 1993, pp.167)

Este texto se aproxima a la idea de raza formulada por Quijano y siguiendo las aportaciones del pensamiento decolonial y ligada a la clasificación, distribución y jerarquización racial de las poblaciones que justifican la desigualdad.

Muchos han sido los científicos, filósofos y estudiosos blancos europeos que han sentado bases y perpetuado el racismo. Se puede citar, por poner un ejemplo, al filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau (1853-1855) quien en su “Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas” (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) estableció la existencia de tres grandes razas: “blanca”, “negra” y “amarilla”. El filósofo además adiciona a la raza la categoría “civilización” con lo que raza y civilización quedaron relacionadas. Este autor considerado precursor en la filosofía racista concluye que la superioridad racial aria está determinada por el monopolio de la belleza, la fuerza y la inteligencia. Por otro lado, están las distintas razas humanas asociadas como inferiores a partir de atributos biológicos de los blancos como el color de la piel, los rasgos faciales, marcas corporales y también por atributos morales, y religiosos.

Las escalas de clasificaciones racial se han sustentado en teorías racistas y supremacistas como la del francés De Gobineau. Se han ido instaurando a partir del cientificismo y el biologismo racial. A finales del siglo XIX se decantó el “darwinismo social” que aplicaba conceptos biológicos de “selección natural” al campo de las ciencias sociales y la política. Ya en el siglo XX se insertan los discursos sobre la “pureza racial” en Europa en el régimen nacionalsocialista ligadas al racismo científico. Ahora bien, la periodización histórica demarcada por los acontecimientos sucedidos en Europa omite y/o encubre lo sucedido en los complejos y largos procesos de invasión y conquista de Abya Yala hasta el presente, tal como sostiene la teoría decolonial.

Como se viene explicando, el racismo excede los marcos eurocéntricos de saber y las ideologías biologicistas por lo que se requiere de una noción de la categoría de raza

con perspectiva histórica tomando en cuenta la invasión y conquista de Abya Yala. El antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2012) sostiene que fue necesaria una ideología racial a partir de la invasión y colonización de Abya Yala, así como también, la instrumentalización de la “raza” vinculada a la superioridad “natural” de los europeos para sostener la misión civilizatoria:

Vestido de un ropaje teológico en sus comienzos y luego secularizado por el discurso de la Ilustración, los europeos se impusieron mediante el genocidio y sujeción de poblaciones y territorios predicando su propia superioridad. Es en este plano en el que se acuñan y circulan las categorías raciales y el racismo se instrumentaliza. El pensamiento racial se asocia estrechamente con el orden colonial, donde los europeos otrerizan y subalternizan desde categorizaciones raciales a los colonizados. (Restrepo, 2012, p. 185)

Los estudios decoloniales han contribuido decisivamente a la comprensión de los procesos de racialización y su articulación con el capitalismo, el heteropatriarcado, el neoliberalismo. La colonización de Abya Yala y la constitución del capitalismo están estructural y sistemáticamente intersecadas y asociadas, forman parte de un mismo proceso histórico iniciado en el siglo XVI (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007a). Retomando las tesis de Quijano, se han llevado a cabo dos procesos históricos de manera simultánea, por una parte, la clasificación racial de las poblaciones mundiales fundadas en la “idea de raza” instaurando las identidades jerárquicas esencializadas y racializadas y la emergencia de los procesos de la división internacional del trabajo a escala mundial organizada a partir de las relaciones centro-periferia.

La idea de raza según Quijano nace con “América” y ha representado el más eficaz instrumento de dominación social que se haya inventado en los últimos 500 años (Quijano 1999). Tal como indica Quijano, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento favoreció

la sustentación teórica de la idea de raza, y con ella, la naturalización de las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos en el nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de la creación de “América”, cito en extenso a Quijano (2000):

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial. (p.203)

La superioridad e inferioridad racial implicadas en la relación de dominación estuvieron asociadas a la “Naturaleza” y a una supuesta escala de desarrollo histórico que iba desde lo “primitivo” hasta lo más “civilizado” (Europa). Las identidades racializadas y esencializadas construidas a partir de la mirada colonial blanca

eurocentrada fueron consideradas inferiores y quedaron supeditadas en la estructura global del capitalismo a la esclavitud, a la servidumbre, a la explotación. Un antecedente histórico a tener en cuenta:

En América la esclavitud no fue una prolongación de la esclavitud clásica, sino un fenómeno histórica y sociológicamente nuevo: fue deliberadamente establecida y desarrollada como mercancía, para producir mercancías para el mercado mundial. Así también, la servidumbre personal fue empleada para producir mercancías para el mercado mundial. Incluso la reciprocidad, probablemente lo más opuesto a las relaciones mercantiles –como en la historia de las sociedades mesoamericanas o las andinas, donde el intercambio no mercantil de fuerza de trabajo y trabajo era el patrón central de organización del trabajo y de la producción– fue reconstruida para producir mercancías para el mercado mundial. (Quijano, 2020, p.310-311)

Parafraseando a Quijano, una vez conquistada “América” para la explotación del oro, de la plata, los metales, los recursos y las vidas por medio de la esclavitud y la servidumbre y por la ventajosa ubicación geográfica de los territorios de Abya Yala en la vertiente del Atlántico por donde se realizaba el tráfico de esclavas y esclavos y de mercaderías para el mercado mundial, otorgó a los blancos europeos una ventaja decisiva en el tráfico capitalista mundial:

La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de

producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial. (Quijano, 2020, p.867)

La perspectiva decolonial hace hincapié en la persistencia de las estructuras de dominación con relación a la cuestión racial y colonial ya que tras el surgimiento de los estados nación, las jerarquías raciales no desaparecieron ni se disiparon, sino que persistieron ancladas a los imaginarios raciales coloniales preexistentes. Siguiendo a Rita Laura Segato (2010):

No bastan las políticas de la identidad, ni bastan las políticas públicas que de ellas se derivan, es necesario reoriginarse de otra forma, retomar los hilos de un panel histórico desgarrado, interrumpido por la interferencia, la represión, la prohibición, la intrusión, la intervención, y su resultado: la larga, interminable, clandestinidad de los pueblos del continente y de africanos que a ellos se sumaron en las múltiples trincheras de resistencia al poder colonial. Todos los marcados por el arraigo en estos paisajes deambulamos desorientados por los territorios que de ellos heredamos cuando desaparecieron (pp. 42-42)

Parafraseando a la antropóloga argentina Rita Laura Segato, hablar de raza es tan complejo en la actualidad, pues toca las sensibilidades de actores históricamente “desorientados” “desorientadas” que de uno u otro modo atravesamos la historia de los tiempos de la angustia identitaria.

La colonialidad asociada a la experiencia de Abya Yala produjo subjetividades racistas también entre las poblaciones colonizadas sobre la base de la “superioridad racial” de “los blancos”. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) sostienen en base a las reflexiones de Quijano que “la raza pertenece a la historia de las relaciones de

dominación, no al orden de la biología o de la naturaleza de la especie como lo han argumentado los colonizadores europeos al legitimar su dominación y la empresa colonial” (pp.117-118).

Para clasificar a las poblaciones e identificarlas según la raza, es decir, según la clasificación jerárquica entre razas (humano y no-humano) se pone en juego los marcadores raciales expresos en las corporalidades, las producciones culturales, los sistemas de creencias, es decir, en los marcadores histórica y socialmente construidos y considerados superiores. Tanto la idea de raza como el racismo “surgen cuando los colonizadores europeos predicán su superioridad frente a los no europeos en términos biológicos, de la naturaleza, aunque eso no sea más que un dispositivo de un gran engranaje de poder que denomina colonialidad del poder” (Restrepo y Rojas, 2010, p.19).

Según Lander (1997) históricamente el pensamiento social y político de Abya Yala ha estado tensionado entre las especificidades propias y las perspectivas externas que reducen a la experiencia europea: “el continente es pensado desde una sola voz, a partir de un solo sujeto: blanco, masculino, urbano, cosmopolita. El resto, la mayoría, es un «otro» bárbaro, primitivo, negro, indio, que nada tiene que aportar al futuro de estas sociedades. Habría que blanquearlos y occidental izarlos, o exterminarlos” (p.1).

La categoría de “colonialidad del saber” (Lander, 2000) es útil para explicar el predominio jerárquico de conocimientos e ideas occidentales y eurocéntricas, al tiempo que se marginan saberes y conocimientos otros. La colonialidad del saber tiene que ver con la dimensión epistémica de la colonialidad que privilegia conocimientos y saberes y a las narrativas que posicionan a la cultura moderno-occidental europea como la cumbre de la civilización y el progreso (Castro Gómez 2000, 2005, 2007a, 2007b; Grosfoguel 2006, 2012, 2013, 2016; Mignolo, 2010). El eurocentrismo en palabras de Enrique Dussel

(2000) “es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta homogeneizada por Europa como centro” (p. 48).

El filósofo colombiano Castro Gómez (2005) en su obra “La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)” retoma la metáfora teológica de la “hybris del punto cero” para señalar que la ciencia moderna occidental ha pretendido situarse por fuera de la producción de conocimiento, en un supuesto punto cero, con la finalidad de crear conocimientos verdaderos:

El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano – considerado como fuente de error y confusión – para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el punto cero. A diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (Lebenswelt) sino desde un punto cero de observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón. (Castro Gómez, 2005, p.14)

Para Grosfoguel (2006) el eurocentrismo es un fundamentalismo que no tolera la posibilidad de que existan otras epistemes. Según Restrepo y Rojas (2010) resulta de la combinación del etnocentrismo y el sociocentrismo europeos se han venido imponiendo como modelos del conocimiento, la política, la estética y las formas de existencias. Dicho en palabras de Walter Mignolo (2007):

El eurocentrismo sólo surge cuando la historia particular de Europa (y, en la segunda mitad del siglo XX, la de Estados Unidos) y la formación subjetiva concomitante se promueven e imponen como un modelo universal, y los sujetos coloniales las aceptan en su adhesión a un modelo para ser lo que no son. (p.100)

La ceguera del eurocentrismo impide comprender y reconocer las realidades más allá de límites de la centralidad europea, pero, sobre todo, no permite a Europa repensar y cuestionar su propia realidad y autopercepción ante las periferias. La construcción eurocéntrica piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio en torno a la experiencia particular europea bajo corolarios epistemológicos supuestamente universales para el análisis de cualquier realidad:

Proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades. (Lander, 2000, p. 23)

Con el concepto de colonialidad del saber, el sociólogo venezolano Edgardo Lander (2000) resalta la dimensión epistémica de la colonialidad del poder y del ser, concretamente evidenciando la subalternización, la folklorización y la invisibilización de los conocimientos no eurocéntricos ni reconocidos por los criterios epistemológicos occidentales. Una de las complejidades de la colonialidad del saber es que descarta los conocimientos producidos por los pueblos indígenas, negros, afrodescendientes y subalternizados reduciéndolos a primitivos, no civilizados e inferiores.

Lo que permite comprender la colonialidad del saber es que los saberes que producen las otredades racializadas quedan subhumanizadas o deshumanizadas. Los

saberes supuestamente “superiores” operan como “saberes expertos” cumpliendo con los requerimientos de la objetividad y neutralidad donde se afianza la supuesta superioridad epistémica. Aquello considerado como conocimiento es producido por la identidad esencializada del centro (humanas), mientras que los saberes que producen las otras identidades racializadas son considerados como testimonios, experiencias, supersticiones, esoterismos, animismos, folklorismo. Saberes devaluados respecto a aquellos que ocupan el centro hegemónico, jerárquico y excluyente, arrogándose universalidad y neutralidad científica. Se consolida de este modo una idea de ciencia, una geopolítica del conocimiento y una lengua reconocidas legítimas como productoras de conocimiento. En la experiencia latinoamericana, el norte global conformado por Europa y Estados Unidos produce conocimiento científico, legitimado y hegemónico, en relación a las producciones de Abya Yala que quedan relegadas como importadoras, traductoras, proveedoras de insumos.

Siguiendo a Walsh (2007b) reconocer la colonialidad del saber implica dar(se) cuenta de la negación de *otros* conocimientos distintos a las producciones blancas, europeas y científicas. Reconocer la colonialidad del saber sirve para analizar los procesos y ordenamientos hegemónicos del proyecto civilizatorio del sistema mundo moderno colonial, así como también, para visibilizar las consecuencias históricas y presentes del modelo hegemónico de producción de saberes. La autora dice al respecto:

El asunto, entonces, no es sólo la elevación de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento como perspectiva única, sino también la autoridad que esta hegemonía tiene en determinar qué es conocimiento, y quiénes lo producen. Desde esta determinación, tanto el legado intelectual-ancestral de los pueblos indígenas y afrodescendientes, como sus formas no eurocéntricas de producción de conocimiento están rehusados. (Walsh, 2007a, p.29)

La colonialidad del saber se relaciona con la colonialidad del ser como dimensiones de la colonialidad produciendo constructos de otredad en razón de la raza, el género, la Naturaleza. Dice Maldonado-Torres (2007) que a la colonialidad del saber se la entiende en torno a la discusión del *ego conquiro*:

Si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiro*, esto quiere decir que “pienso, luego soy” se tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del yo pienso podríamos leer que otros no piensan, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)”. La formulación cartesiana privilegia a la epistemología, que simultáneamente esconde, no sólo la pregunta sobre el ser (el “soy”) sino también la colonialidad del conocimiento (otros no piensan). El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. (pp.144-145)

Tomando en cuenta las consideraciones anteriores, el eurocentrismo desde la experiencia migrante de Abya Yala en España actúa como un dispositivo que organiza, legitima, clasifica, evalúa y valora los saberes producidos por sujetas y sujetos migrantes racializados, en tanto sujetas y sujetos coloniales inferiorizados, subhumanizados y deshumanizados. Los conocimientos producidos por personas migrantes racializadas son infravalorados, invisibilizados e inferiorizados. Siguiendo a Lander (2000): “las

otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a “superarse” y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial)” (p.24).

Una experiencia que hemos vivido migrantes racializadas de Abya Yala en el contexto español sirve para ilustrar lo que se viene articulando, sobremanera, si las luchas y defensas que lideramos desestabilizan los marcos eurocéntricos. La filósofa española Amelia Valcárcel ha pronunciado en un sinnúmero de ocasiones que el feminismo es hijo de la modernidad y ha explicado que:

Es un hijo no querido de la Ilustración, pero no por ello es menos hijo, aunque la Ilustración no lo buscara. Es también algo pariente de las filosofías de la sospecha; es decir, tiene que pensar que en las verdades admitidas hay algo de sinrazón que la razón debe seguir desmontando porque hay muchas sinrazones heredadas; y, por último, el feminismo es una de las claves de libertad más fuertes que ha sido capaz de darse a sí misma la filosofía política, es una de las tradiciones fuertes y respetables de la filosofía política ilustrada occidental” (Valcárcel, 2014, párr. 6).

Para activistas feministas racializadas de Abya Yala la pregunta acerca de qué implicaciones conlleva denominarse feminista migrante racializada en el Reino de España no se responde suficientemente con las perspectivas y herramientas eurocéntricas y etnocéntricas de los feminismos blancos, por lo que el postulado de Valcárcel es problemático desde el análisis de las colonialidades. Dice Walsh que “la modernidad no es un fenómeno europeo, sino un fenómeno global con distintas localidades y temporalidades que no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa geohistórico occidental” (2005, p.19).

El enunciado de Valcárcel que dice que el feminismo es el hijo no querido de la Ilustración participa de la colonialidad del género. Sigue siendo hijo de la madre blanca Europa Fortaleza, la misma que niega, deniega, aparta, excluye, descarta, rechaza en su seno lo no-blanco, lo deshumanizado y subhumanizado. Es problemático ya que las bases del feminismo siendo eurocéntricas perpetúan los privilegios que no cuestionan la raza, las colonialidades, la blanquitud, etc. Siguen centrando la experiencia moderna occidental europea, legitimando y perdurando la misión civilizatoria colonial que ha arrasado con saberes, lenguas, cosmovisiones, filosofías, modos de producción, organización política, etc.

Puede decirse a tenor de lo expuesto por Valcárcel, una de las filósofas españolas más importantes del feminismo blanco transexcluyente, que la teoría feminista hegemónica ha sido un proyecto intelectual, político, cultural y social liderado por mujeres blancas, europeas, heterosexuales cuya cuna civilizatoria es Europa (Valcárcel, 2014). En todo caso, si el feminismo es el hijo no querido de la Ilustración – planteamiento explícitamente eurocéntrico– se comparte con Silvia Rivera Cusicanqui (2017) la idea de que “seguir mirando a Europa sería apostar por una especie de suicidio colectivo”.

En los textos fundantes del feminismo blanco se percibe la peligrosa distorsión ficcional en la que Europa se ha autocomplacido en recrearse a sí misma como sujeta única, superior, central. La crítica al eurocentrismo como realidad política actual irrita a quienes se adscriben cognitiva, corpo-espiritual, sentimentalmente a la modernidad, al deseo y a la fascinación euroblanca y al proyecto civilizatorio occidental.

2.1.1 Del Eurocentrismo y Feminismo Hegemónico hacia una mirada en Perspectiva Decolonial

El etnocentrismo, el eurocentrismo y la blanquitud que atraviesan a los feminismos hegemónicos en el Estado español funden sus raíces epistemológicas en Europa como centralidad. Los feminismos hegemónicos blancos en el contexto español a principios del siglo XXI han tendido a abrirse –en parte– a los intereses, prioridades y necesidades específicas de las sujetas clasificadas como “emergentes”, entre las que se encuentran las migrantes, las campesinas, las populares, las árabes, las gitanas, las indígenas, las afrodescendientes, por citar algunas.

Sin embargo, en el Estado español actualmente los feminismos radicales o RADFEM y también los feminismos transexcluyentes o TERF expresan públicamente sus discursos de odio contra otros feminismos y quienes los encarnan. No así, abren sus puertas a feminismos racializados sirviéndose de las experiencias históricas de opresión y dominación para ampliar las cuotas de las diversidades, en ocasiones, sin ahondar en la revisión y el cuestionamiento al proyecto civilizatorio moderno colonial, a las colonialidades, al racismo, al eurocentrismo, a la blanquitud, etc. Antes de seguir, es preciso decir que la producción de este texto se inscribe en las políticas, pensamientos y defensas por los derechos de las personas trans y diversidades afectivo-sexuales y por la conquista de derechos de las trabajadoras sexuales con especial solidaridad si se trata de personas migrantes y racializadas.

Podría considerarse que el punto de encuentro epistemológico de los feminismos en el Estado español sigue siendo eurocéntrico pese a las resistencias e insurgencias de los feminismos *otros* que irrumpen y complejizan las agendas. Actualmente la premisa de que todas las mujeres estamos oprimidas por “el hecho de ser mujer” no es suficiente, puesto que el sujeto del feminismo “mujer” ha sido más que confrontado por los

feminismos subalternizados que han alzado la voz y producidos conocimientos académicos, artistas y activistas. Cabría decir entonces que los feminismos hegemónicos blancos operan -aún- en la clasificación de superioridad que les da el lugar de enunciación privilegiado euroblanco.

Por ello, resulta necesario aclarar las premisas del pensamiento decolonial con las que se ha trabajado a lo largo de la investigación: 1) Los orígenes de la modernidad a partir de 1492 con la invasión y conquista de Abya Yala; 2) La creación y el encubrimiento de “América”; 3) La idea de raza y el proyecto civilizatorio moderno colonial; 4) El devenir de las periferias construidas a partir de la centralidad de Europa; 5) La colonización de las subjetividades, cuerpos e imaginarios de las poblaciones de Abya Yala; 6) La colonialidad del género impuesta en Abya Yala y en las diásporas

La colonialidad del género formulada por la filósofa argentina María Lugones (2008) sintetiza una de las tesis fundamentales del feminismo descolonial. Nace de la profundización y crítica que hace la autora a la colonialidad del poder elaborada por Aníbal Quijano. La filósofa proveniente de los Feminismos de color en los Estados Unidos, conceptualizó la colonialidad que viven las sujetas categorizadas como mujeres bajo el control y el dominio del proyecto civilizatorio íntimamente ligado a la visión moderna occidental de la humanidad. Explica que no todas las mujeres han sido consideradas como tales y mucho menos consideradas como humanas, es decir, que han existido y existen mujeres no blancas a quienes se les ha negado la condición de humanas. Argumenta el lado visible/claro y el lado oculto/oscurito del sistema de género colonial/moderno. El primero constituye el dominio hegemónico de lo que significa ser mujer en la tradición occidental. En el lado oculto/oscurito opera la brutalización y la deshumanización contra las mujeres racializadas.

Una de las importantes aportaciones teóricas de Lugones (2005) la podemos encontrar en el texto “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color” donde da cuenta del desplazamiento de la lógica de la opresión hacia la lógica de la resistencia. Se puede interpretar en el texto que la lógica de la opresión llevó a que la dominación cultural y de género se enmascaren. Las caracterizaciones teóricas que hicieron las feministas blancas y burguesas han sido complacientes con la sumisión de las “demás mujeres”, pues han entendido como subordinadas sólo aquellas que se ajustaban a las características de “la mujer blanca burguesa”, dicho en palabras de la filósofa: “la subordinación de las mujeres vinculada sólo al poder blanco masculino fue confundida con la subordinación de todas las mujeres” (Lugones, 2005, p. 62).

Los feminismos del siglo XX centraron la teoría y la praxis en una caracterización homogeneizante: la mujer como un ser frágil, débil de cuerpo y mente, recluida en lo privado, sexualmente pasiva. Pero no llegó a hacerse consciente de que esas representaciones construían sólo a las mujeres blancas burguesas” (Lugones, 2005). La caracterización de la femineidad blanca como sustento teórico de los feminismos ha excluido a las demás mujeres y no solamente eso, sino que fueron comprendidas como animales en un sentido profundo, según Lugones (2005):

Comprendidas como animales en un sentido que iba más allá de la identificación de la mujer blanca con la naturaleza, los niños y los pequeños animales. Eran comprendidas como animales en el sentido profundo de “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Al borrar toda historia, incluida la historia oral, de la relación entre las mujeres blancas y no blancas, el feminismo blanco generalizó a la mujer blanca y la llamó “mujer” sin la calificación racial. (p.63)

Es importante comprender que la lucha de los feminismos blancos y hegemónicos no prestaron atención a otras realidades, es decir, “no se comprendían a sí mismas en términos interseccionales, en una intersección de raza, de género y de otras señales de sujeción y de dominación. Y porque no percibían esas profundas diferencias, no veían la necesidad de crear coaliciones” (Lugones, 2005, p. 63). Siguiendo a la filósofa, se podría decir que el feminismo hegemónico blanco es eurocéntrico, etnocéntrico y racista ya que participa de una falsa universalización que proyecta las especificidades de las mujeres blancas burguesas europeas a todas las demás en cualquier contexto y tiempo histórico. Estudios realizados en el Sur de los Estados Unidos que han sido citados por Lugones, han dejado esclarecida la consideración contrapuesta que las mujeres negras africanas esclavas muy lejos de ser consideradas y tratadas como frágiles o débiles y fueron tratadas y leídas como agresivas y lascivas.

Lugones dice que no sólo fueron las esclavas negras quienes quedaron fuera de la caracterización típica de la feminidad blanca hegemónica, sucedió también con las “otras mujeres” caracterizadas en el imaginario europeo bajo la monstruosa sexualidad que bordeaba lo bestial: “durante siglos, los continentes indeterminados –África, las Américas, Asia– figuraban en el saber popular europeo como erotizados libidinosamente (...) dentro del paradigma porno-tropical, las mujeres figuraban como el paradigma de la aberración de los excesos sexuales” (McClintock citada en Lugones, 2005, p. 64).

Es de interés primordial comprender que raza y género son ficciones poderosas como dice Lugones. La inseparabilidad entre raza, género, sexualidad, clase, procedencia, nacionalidad -entre otras- no operan intersectadas y entreveradas en la categoría tradicional del feminismo “mujer”. Esta categoría encuentra sus límites de análisis epistemológicos y ontológicos cuando otras toman la palabra, por ejemplo, las migrantes

racializadas de Abya Yala en su amplia y pluriversa complejidad y pluridiversidad histórica.

Lugones (2005) explica además que la interseccionalidad ha sido crucial para comprender las relaciones de poder entre las mujeres blancas y las Mujeres de color en los Estados Unidos. Sin embargo, se posiciona críticamente ante el concepto de interseccionalidad de opresiones por considerarlo un mecanismo de control, inmovilización y desconexión. Se cita una de las reflexiones en este sentido:

La lógica de la dominación impone una concepción categorial de lo que de hecho es una fusión o una red de opresiones. El lugar de la opresión puede comprenderse como un solapamiento de opresiones que se cruzan o se entrelazan y que se entretejen o se fusionan. Género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables. Más bien, la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación. Esa es la razón de que haya más de dos géneros. Hay una multiplicidad de géneros. No es que la femineidad y la masculinidad sean dos conjuntos de características que constituyan al «hombre» y a la «mujer» Antes bien, las hembras caracterizadas racialmente como no-blancas no son del mismo género que las hembras blancas. Ésta es ya una importante consecuencia vista por las mujeres de color feministas. (Lugones, 2005, p. 69)

Kimberlé Crenshaw, académica feminista estadounidense, ha dejado en claro que la interseccionalidad era un “concepto provisional” que devela la violencia por medio de la intersección entre raza y género. Siguiendo el análisis de la antropóloga colombiana Mara Viveros Vigoya (2016) acerca de la crítica que hace Lugones al concepto de interseccionalidad, la autora retoma la siguiente reflexión refiriéndose a las diferencias entre Audre Lorde y Kimberlé Crenshaw:

Lugones identifica como opuestas la perspectiva de Audre Lorde y la de Kimberlé Crenshaw, caracterizándolas como dos maneras distintas de entender las diferencias: la primera las aborda como diferencias no dominantes e interdependientes, y la segunda, como categorías de opresión separables que al entrecruzarse se afectan. (Viveros Vigoya, 2016, p. 9)

Me ha parecido importante incluir la diferenciación que hace Lugones entre las aportaciones de Lorde y Crenshaw para la construcción de este marco teórico, precisamente por la lógica de los puntos de partida de las dos autoras y porque en estos momentos la interseccionalidad es una de las teorías en boga en el ámbito de los académicos y activismos feministas. Apelando a Lorde, reconocer y comprender cómo las diferencias no-dominantes actúan y se ejercen y la necesidad de construir alianzas, coaliciones o redes en las diferencias es prioritario: “Lorde no está celebrando una coalición que surge de la negación de poderes diferenciales, sino la que surge de resistencias al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión” (Lugones, 2005, p. 70).

En una entrevista realizada a Lugones (2014) estando de visita en Argentina, dijo que lo importante del Feminismo de color en los Estados Unidos ha sido integrar las voces de la subalternidad. La filósofa se refería a la incorporación de las maneras de pensar de las sujetas subalternizadas, las mujeres no blancas como ella las denomina, en las producciones y acciones de los feminismos académicos y de calle. En esta línea, ha sido necesario contar con teorías con las que poder pensar las alianzas y coaliciones desde dentro del movimiento feminista en nuestro contexto.

En el caso de las mujeres de color en los Estados Unidos, Lugones dice que hicieron uso de una “identidad de coalición” contra los monologismos monoculturales, en la interdependencia y en las diferencias no dominantes. Al hilo de lo dicho, una de las

identidades de coalición compleja, heterogénea, inestable, situada, múltiple, pluriversa y encarnada es la identidad política “mujeres migrantes de Abya Yala” con sus posibilidades y límites, con los lugares de enunciación en ocasiones entrados en contradicción y disputa. Se podría poner como ejemplo la afanada equiparación de la opresión entre la mujer blanca autóctona sujeta de derechos plenos, es decir, la sujeta liberal de derechos que encarna la ciudadana y la trabajadora migrante racializada sin documentación. Tan sólo el hecho de leer el enunciado ya nos deja abierta la posibilidad de poner en evidencia que no es posible la unidad en la opresión, o, dicho en otras palabras, no todas estamos oprimidas del mismo modo “por el hecho de ser mujeres”:

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 subhumana 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. (Lugones, 2014, p.186)

Dice Lugones que en el sistema moderno/colonial de género las categorías reconocidas son binarias que hacen visible la dimensión instrumental de dicho sistema:

Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento –tanto de los hombres como de las mujeres de color– en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad. Mi intención es también brindar una forma de entender, leer, y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género. Necesitamos situarnos en una posición que nos permita convocarnos a rechazar este sistema de género mientras llevamos a cabo una transformación de las relaciones comunales. (Lugones, 2008, p.77)

Los imaginarios eurocéntricos por siglos han sostenido la ficción sobre las imágenes de los habitantes de Abya Yala como monstruos, caníbales, con apetitos sexuales insaciables, clasificando y produciendo las diferencias jerárquicas: “la idea de fuerza y mayor capacidad de razón masculina y de la fragilidad de las mujeres no podía ser aplicada a gentes no europeas en tanto estas gentes eran todas igualmente desprovistas de razonamiento, belleza sublime y fragilidad” (Espinosa, 2017, p.153).

Lugones reconoce el valor teórico de la colonialidad del poder de Quijano, pero critica la naturalización de las relaciones de género en el régimen de la heterosexualidad:

Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemonícamente en el significado mismo del género. (Lugones, 2008, p.78)

La crítica a Quijano se debe al tratamiento que le da al género naturalizado y normalizado en el régimen de la heterosexualidad. Según la autora, el género se introdujo con la colonia considerando tres cuestiones: a) Que las poblaciones indígenas y negras fueron reducidas a animales excluyéndoles de la posibilidad de género; b) Que en algunas cosmovisiones de Abya Yala las realidades son entendidas como dualismos y no en términos dicotómicos excluyentes y jerárquicos como entiende la concepción moderna y occidental; c) Que el género opera en la clasificación colonial y racial en Abya Yala. Por

esto, el feminismo decolonial reinterpreta y cuestiona la modernidad por su carácter androcéntrico y misógino poniendo énfasis en el carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico Espinosa, Y., Gómez Correal, D., Ochoa Muñoz, K. (2014).

Con la implosión de la categoría universal “mujer” como sujeto del feminismo en la teoría y los movimiento feministas, se abre una puerta para producir saberes y conocimientos basados en las experiencias situadas y encarnadas de las mujeres no blancas. “La mujer” como categoría ha dejado de representarnos a todas las personas atribuidas a la misma. Como activistas necesitamos avanzar en la agenda política comprendiendo los mecanismos de racialización, sexualización, extranjerización con los que se han construido imaginarios y representaciones homogeneizadas de “las latinas como mujeres cariñosas” en el Estado español encubriendo la servidumbre y la violencia colonial.

Como migrantes racializadas nos vemos en la necesidad de cuestionar desde las propias experiencias el hecho de residir en una sociedad blanca en la cual se nos clasifica, selecciona, evalúa y valora según las marcas, señas y gestos raciales relacionados con el mestizaje tanto en las corporalidades, subjetividades, expresiones sociales y culturales. Yuderkys Espinosa (2009) nos remite al cuestionamiento de la idea romántica del mestizaje como encuentro entre culturas. Parafraseando a la autora, el mestizaje en su genealogía y devenir ha encubierto históricamente la violación originaria de la que surge la ideología del mestizaje como crisol de razas y supuestamente el hermanamiento de los pueblos “hispanoamericanos” en razón de las mezclas.

A “las latinas” –pero no a todas– en el sistema moderno/colonial de género se nos ha dado la autorización simbólica de convivir cuanto más cerca estamos de la blanquitud, en virtud de la racialización y sexualización puestas al servicio del Estado y la sociedad española. En este sentido, se comprende la pertinencia de las palabras de Espinosa (2009):

Cómo ha sido posible hacer surgir una bella historia de amor de semejante horror. El relato del hombre blanco “enamorado” de la esclava indígena o africana oculta la verdad de encuentro sexual obligatorio, de la producción de un cuerpo femenino a la empresa colonial y patriarcal. La naturalización de la mujer nativa o esclava como parte del paisaje conquistado es un efecto no sólo de la razón colonizadora, sino patriarcal y heteronormativa. Es pues que ambas razones más que articuladas han sido parte de lo mismo, son parte de la misma trama de dominio. No es posible pensar sin la otra: la historia de la invasión europea a estas tierras también ha sido la historia de la invasión del cuerpo violable de las mujeres originarias. (p.3)

La violación originaria se reactualiza mostrándonos que el pasado colonial está delante de nosotras. En el contexto racista y heterosexista europeo que habitamos, los cuerpos, las lenguas, los modos de relacionarnos son valorados según los cánones que privilegian el mestizaje colonial blanco-criollo. Para el blanqueamiento de los cuerpos, las memorias, las identidades se ponen en marcha dispositivos comunicacionales, administrativos, sociales, culturales, educativos, mercantiles, subjetivos, afectivos, simbólicos y políticos. El mestizaje es un arma de doble filo para las mujeres racializadas. A algunas el deseo de la blanquitud nos ha devorado, siendo la civilización moderna colonial el camino por donde nos hemos pedido. Somos nosotras mismas quienes hemos cuestionado encarnadamente a la ideología del mestizaje y al discurso de las latinas como mujeres cariñosas que tanto favorece al Estado y a la sociedad española.

En tal sentido, es necesario perfilar una definición de racismo capaz de señalar sus implicancias desde una perspectiva feminista decolonial. Paola Contreras (2019) elabora una definición de racismo a partir de otros autores:

Un sistema de dominación y jerarquización global que otorga un valor diferenciado de lo humano. El sustento ideológico proviene de la imposición de la raza como ficción (Mbembe, 2016) que define al otro/a como un objeto-excedente (Dussel, 2000; Fanon, 2010) que se articula a partir de marcadores y/o identificadores tales como la religión, el color de la piel, el país de procedencia (en caso de ser migrantes), la lengua, la cultura (Grosfoguel, 2012). Precisamente, esta distinción constituye la base de los procesos de racialización. (p. 81-82)

Como cierre de esta dimensión teórica de la tesis, retomo a Espinosa (2017) quien cita a Lugones para comprender una definición del feminismo decolonial:

Así como Lugones, entendemos que el feminismo decolonial recoge, revisa y dialoga con el pensamiento y las producciones que vienen desarrollando pensadoras, intelectuales, activistas y luchadoras, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad en Latinoamérica y en el mundo. (p. 151)

2.2 Dimensión de la Cosmovisión Andina

En pleno proceso de elaboración de la tesis doctoral tuve la oportunidad de volver a los Andes, regresar a Ecuador. La migración me ha enseñado que cada retorno es un viaje primitivo, en otras palabras, volver a renacer nuevamente. En ocasiones he recibido recomendaciones provenientes del ámbito académico sugiriendo que tome distancia de mis recuerdos y afectos para lograr la neutralidad y la objetividad científica. Debo decir que ha sido imposible. El esfuerzo de renunciar a mí misma para elaborar una producción

académica no ha sido logrado. He tenido que transitar la infancia, la adolescencia, el amor, el miedo, la soledad, el habla, el deseo, la memoria en búsqueda de sentido(s).

Volver a los Andes me hace bien. En el año 2019 viví la grata experiencia de compartir espacios culturales junto con la poeta kichwa karanki Gladys Potosí Chuquín y a la poeta kichwa kayambi Sarawi Andrango en la ciudad de Ibarra en Ecuador. Habiendo tomado conciencia - al menos eso- sobre la apropiación en sus tantas dimensiones, cuidaba las palabras y los gestos por si daba a notar la angustia que como “mestiza” me aqueja. Las dos poetas son muy reconocidas en el circuito cultural de las mujeres indígenas en Ecuador. Potosí en su función política como Directora de Cultura, Educación y Deportes del Gobierno Autónomo Descentralizado de la Ibarra organizó el evento cultural “Alegría en el corazón de Ibarra” los domingos en los espacios públicos. Gladys me invitó a compartir escenario con poetas y artistas indígenas leyendo uno de sus poemas. Puede que para la persona lectora lo que expreso aquí sea una cuestión menor, sin embargo, para mí fue la señal para decidir que la tesis doctoral debía sustentarse en la cosmovisión andina, a la que aspira y que le da sentido(s).

En una entrevista realizada a Potosí en el contexto posterior al Levantamiento de octubre de 2019⁹ respondió de la siguiente manera lo que significa ser una poeta kichwa en un país como Ecuador: “muchos nos han subestimado, pero es porque desconocen la historia y nuestra filosofía” (Potosí, 2019). En lo que a mí respecta y gracias a los encuentros con mujeres indígenas desperté una conciencia de mí misma para poder enunciar me de otro modo y no necesariamente “mestiza” pero tampoco negándolo.

⁹ El Levantamiento de octubre en Ecuador es un hecho histórico marcado por doce días de brutal violencia y represión institucional, momentos en los que se acentuó el racismo y la criminalización de la protesta y resistencia social de los pueblos, comunidades y nacionalidades indígenas quienes acudieron a la capital ecuatoriana convocados de los diferentes territorios contra las medidas económicas del gobierno de Lenin Moreno acordadas con el FMI. El registro político y subjetivo de aquellos días dan cuenta del liderazgo de los pueblos y nacionalidades indígenas en la confluencia con otros sectores, identidades, fracciones, organizaciones, estratos populares subalternizados en lo que se resignificó como “Paro plurinacional”.

Camino que empecé en mi adolescencia temprana antes de migrar a España. El racismo colonial instalado en Ecuador no es ninguna novedad como no lo es el que está instalado en España.

Se dio un momento de inflexión en la elaboración de la tesis, cuando sentí la necesidad de repensar mi lugar de enunciación para poder expresar libremente y sin tapujos que la cosmovisión andina me permite sentipensar y producir un saber no eurocentrado, moderno, ni adscrito *per se* a la ciencia occidental.

He buscado mis raíces indígenas sin complejos reconociendo que provengo de un pueblo con raíces indígenas y negras que históricamente se viene (auto)menospreciando y a la vez guardando fidelidad a la promesa colonial del mestizaje. Repensar críticamente el mestizaje en la propia piel no es tarea sencilla exenta de contradicciones, heridas, angustias, desconciertos. En todo caso las herramientas de reflexión de los feminismos de Abya Yala han acompañado el proceso de la toma de decisión de empoderarme del marco teórico desde este lugar. Me reconozco, nombro y siento migrante indiadesendiente, runadesendiente, con “nostalgia de ancestros”¹⁰, por lo que la escritura de esta investigación responde a este sentir y posicionamiento.

La dimensión de la cosmovisión andina constituye un eje fundamental en mi trabajo investigativo, en mi vida y el modo de relacionarme en los mundos. Es importante con esta dimensión hacer el intento de equilibrar la impronta de la racionalidad moderna occidental que he aprendido a lo largo de mi vida como estudiante universitaria, sobre todo en los contextos educativos formales blancos. Sin negar los saberes y herramientas que dispongo gracias a mis años de estudios académicos, intento elaborar un texto visibilizando lo andino.

¹⁰ Concepto de Denise Arnold citada por Silvia Rivera Cusicanqui (2015).

La labor de elaborar esta aproximación a la cosmovisión andina conlleva aceptar las limitaciones, ciertos errores, reduccionismos y simplificaciones, aunque no sea por mi voluntad. Es menester asumir que es “racionalmente” incomprensible leer a la cosmovisión andina desde los marcos hegemónicos del pensamiento moderno occidental¹¹. El hecho de incluir expresamente a la cosmovisión andina en un trabajo académico de esta índole manifiesta una resistencia que podría nombrarse como de(s)colonial y/o anticolonial.

Los pueblos originarios del *Anti*¹² y otros pueblos de Abya Yala mantienen distintas concepciones de la vida, el tiempo, el espacio y sobre principios fundamentales como es el de la relación con la naturaleza. Siguiendo a Rodríguez (1999) todas las personas que se han dedicado con seriedad al estudio e investigación de la filosofía y cosmovisión andina han constatado que “el pensamiento andino es analógico, simbólico y sintético” (p. 30). La cosmovisión andina abraza una comprensión holística, relacional, vincular e integral de la Naturaleza como un todo viviente:

La ciencia occidental habla de la vida como algo exclusivo de los seres orgánicos. La sabiduría andina posee un concepto más amplio, global e integrador de la vida. Desde nuestro punto de vista la Pachamama es un cosmos existencial activo, en permanente recreación: el río, la piedra, el arco iris, la planta, el animal, el runa, las estrellas, todos son expresiones distintas y particularizadas de la Vida. (Rodríguez, 1999, p.33)

Para facilitar la comprensión se incluye el siguiente cuadro:

¹¹ Me refiero a “occidental” siguiendo a Germán Rodríguez cuando explica que “el término occidental alude a la civilización, que teniendo su origen en Europa hace más o menos 500 años, se ha extendido por todos los continentes, pueblos y naciones, llevando una concepción de la Naturaleza, un paradigma del saber, una forma de vida y un pragmatismo que le han sido característicos” (1999, pp. 21-22).

¹² *Anti* quiere decir por donde sale el sol. La palabra Andes deriva de este vocablo quechua.

Tabla 1*Diferencias entre la cosmovisión occidental y la andina*

Cosmovisión occidental	Cosmovisión andina
Parte de una concepción intelectual, empírica y abstracta	Parte de una concepción sensitiva, afectiva, estética, simbólica
La ciencia occidental prioriza el registro del sentido de la vista, lo observable	La ciencia andina está atravesada por la percepción del corazón, la intuición, los sentimientos
Ha fragmentado el tiempo y el espacio en dos dimensiones distintas. El sentido del tiempo es lineal.	En la cosmovisión andina <i>Pacha</i> es tiempo-espacio en unidad. El sentido del tiempo es cíclico, espiralado.
La unidad primordial de la sociedad es el individuo humano	El <i>ayllu</i> o comunidad rige a las sociedades andinas
Existen dualidades excluyentes y jerárquicas entre lo mágico y lo científico, la naturaleza y la cultura, lo público y lo privado	La dualidad es un principio de la cosmovisión andina, la complementariedad es imprescindible en el funcionamiento de la vida
La vida social se rige por convencionalismos jurídicos, formales y morales	La vida social se rige por los principios: <i>ama sua</i> (no seas ladrón/na), <i>ama llulla</i> (no seas mentiroso/sa), <i>ama quella</i> (no seas perezoso/a) ¹³

Nota. Basado en el cuadro Síntesis. Diferencias entre la cosmovisión occidental y la visión andina cósmica de los Andes” en Rodríguez (1999, pp.41-42).

Desde una perspectiva occidental y eurocéntrica, la cosmovisión andina ha sido juzgada como reproductora de un orden binario, sexista y esencialista. Mi posicionamiento es que estas interpretaciones en su mayoría, han sido logradas por investigadoras/es del Norte global ajenos a los pueblos originarios y ancestrales, sobre todo, quienes han interpretado con las herramientas que provienen del pensamiento científico, de las ciencias sociales, los estudios de género y feministas occidentales.

¹³ La Organización de las Naciones Unidas (ONU) aprobó en el año 2015 por unanimidad los principios andinos para una gestión pública transparente.

Como ya ha sido estudiado e investigado por los feminismos decoloniales, los feminismos hegemónicos han construido la teoría y herramientas de género sobre la categoría homogénea y universal de la “mujer” y su plural “mujeres” que produce un imaginario dominante.

Por citar una cuestión relevante, las mujeres indígenas de Abya Yala no niegan el machismo ni el sexismo en comunidades, pero no dejan de hacer hincapié en lo problemáticos que resultan los análisis de las realidades y los resultados con enfoques/perspectivas de género atravesados por el racismo colonial y la colonidad del género sobre ellas y sus comunidades. Dice Lorente (2005):

La sociedad ecuatoriana mestiza y/o blanca continúa ofreciendo pocos espacios para el diálogo horizontal, lo cual afecta también al movimiento de mujeres. Paulina Palacios critica el modo y manera en que las mujeres no indígenas tratan de abordar lo que denominan como “problemática de la mujer indígena”, describiéndolo como un modo y manera jerárquico, que utiliza parámetros inadecuados que no profundizan en la complejidad de la realidad de esas mujeres. (p.16)

Sisa Pacari Vacacela¹⁴ (2002) maestra indígena saraguro, ha desempeñado un rol político relevante en Ecuador. Ha sido vicepresidenta de la Unidad Nacional de Educadores de Ecuador (UNE) y es profesora de Literatura Latinoamericana en el Centro de Estudios Interamericanos (CEDEI). En el texto “Una reflexión sobre el pensamiento andino desde Heidegger” la autora aporta una aproximación a la cosmovisión andina¹⁵.

¹⁴ El apellido de la autora se encuentra escrito en diferentes textos tanto con la letra “B” como con la letra “V”. En este texto se escribe tal como consta en la respectiva fuente consultada.

¹⁵ La cosmovisión andina no se remite unívocamente a las tradiciones quechuas. Lo andino es mucho más amplio que lo incaico, e inclusive previo al mismo; es complejo y recoge a múltiples culturas que habitaron Abya Yala, tanto de los Andes como de las regiones costeras y de la Amazonía.

Dice que antes de que invadieron Abya Yala e implantaran organizaciones políticas, económicas y sociales dependientes de occidente, ya existían pueblos con modos propios de ver, sentir e interpretar las realidades. La supremacía de occidente instauro su reconocimiento en relación dialéctica con las culturas inferiorizadas. La alienación cultural de los pueblos de Abya Yala es otra cara de la supremacía blanca eurocentrada occidental.

La cosmovisión andina nos introduce al universo cultural, a un mundo de significaciones explicados desde una imagen del mundo, en ese mundo cultural donde existen seres humanos también. En esa imagen hay componentes de sacralización de la naturaleza y productos rituales mágico-utilitarios que vienen a ser símbolos y prácticas de nuestra filosofía. (párrafo 11)

La cosmovisión andina no es logocéntrica, ni grafocéntrica, ni conceptual. Es más bien ritual, sensitiva, ceremonial, simbólica. La urdimbre data de tiempos ancestrales y de las distintas maneras de ver e interpretar, comprender y habitar el mundo por parte de los pueblos andinos y andino-amazónicos originarios, unidos por una matriz histórica y cultural prehispánica e inclusive preincaica. Se insiste en el carácter político de esta dimensión ya que no solo se trata de una mera diferencia cultural y semántica. Estamos ante otros mundos en los que no existen conceptos como desarrollo, sub-desarrollo, género, ecología, entre otros.

La cosmovisión andina es relacional y comunitaria, de hecho, ha sido reconocida en Ecuador por el llamado Derecho indígena implicando al ordenamiento jurídico ecuatoriano. El Derecho indígena o derecho consuetudinario es un conjunto de preceptos, dispositivos, procedimientos, que se sustenta en las cosmovisiones filosóficas de los pueblos y nacionalidades indígenas y ancestrales de Ecuador y que se ejerce para la regir

la justicia indígena y los derechos colectivos de los pueblos y territorios indígenas en el marco del pluralismo jurídico.

La dirigente indígena y política ecuatoriana de nacionalidad kichwa Nina Pacari Vega Conejo, antes María Estela Vega Conejo (2008), abogada en la Federación de los Pueblos Kichwa de la Sierra Norte del Ecuador (FICI), participante de ECUARUNARI-Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador), abogada de comunidades quechuas en la provincia de Chimborazo, Consejera jurídica de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Presidenta del Instituto para las Ciencias Indígenas, entre otros cargos, la primera mujer indígena en ocupar una curul en el Congreso Nacional del Ecuador y la primera mujer indígena de América Latina en ocupar un puesto como Ministra de Asuntos Exteriores, dispone de una amplísima obra sobre pensamiento, cosmovisión y derecho indígena.

En el año 2008, Pacari presentó ante la Asamblea Constituyente de Ecuador el documento “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” en el que explica aspectos fundamentales de lo que la autora nombra como *cosmovisión indígena*:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas, al igual que el ser humano. Así es como cada uno de estos seres se relacionan entre sí, al igual que con el hombre (ser humano), con la cultura, la organización, la religión, la filosofía, la arquitectura, la salud el idioma, la política, la tierra, el territorio, la biodiversidad (recursos naturales), el poder en sí o el ejercicio del poder gubernativo. En otras palabras, podemos decir que todos somos parte de un todo;

que no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente. (Pacari, 2009, p.32-33)

Según Pacari (2009) para muchas personas la cosmovisión indígena es interpretada como folklore o pensamientos de otros tiempos, pero ella misma se encarga de aseverar que no es así, ya que los pueblos indígenas existen y protegen el 80 % de la biodiversidad existente en Abya Yala. El documento político elaborado por Pacari amplía los límites y fronteras de lo conocido y culmina con el llamado a la apertura hacia otras formas de producir conocimiento y a formular otros marcos conceptuales viables en sociedades pluriculturales. En el contexto que nos compete estaríamos abriendo la posibilidad de un diálogo intercultural y transfronterizo a pesar de los más de 500 años del racismo colonial y la hegemonía cultural, racial, política e histórica instaurada, estando precisamente en territorios de quienes invadieron y colonizaron Abya Yala.

Antes de continuar es necesario aclarar que uso aquí términos en kichwa como *Pacha*, *Pachamama*, *Sumak Kawsay*, *Chakana* –así como otros términos en lenguas originarias de Abya Yala– a los que, según la ecologista y activista ecuatoriana Esperanza Martínez no se los puede traducir:

El término *pachamama*, al igual que el *sumak kawsay*, incorporados en la Constitución (la autora se refiere a la Constitución ecuatoriana de 2008) - redactados y pensados en español - no se los puede traducir gramaticalmente, así como no se pueden omitir las referencias culturales de las que provienen y se alimentan. (Martínez Yáñez, 2014, p.20)

Esto ocurre porque entre el kichwa y el español hay grandes diferencias. Siguiendo a Martínez (2014) no se pueden traducir sin más debido al menos a tres circunstancias: 1) Debido a la relación espacio-tiempo en las cosmovisiones indígenas;

2) La condición de que todo está vivo en las cosmovisiones indígenas; 3) La dimensión espiritual y la relación con seres espirituales en las cosmovisiones indígenas. Si vienen las palabras pueden descomponerse para una traducción a otras lenguas como es el término pachamama que traducida simplificada al español sería: *pacha*: tiempo-espacio y *mama* -autoridad y fecundidad- el reduccionismo que se puede lograr al calor de cosmovisiones etnocentradas podría recaer en racismo.

En la cosmovisión andina, la vida y la vivencia no se refieren únicamente a lo humano y su comportamiento, sino al estar en relación del todo con el todo. Pacha comprende la complementariedad del tiempo y del espacio, una mismidad. La etimología de la palabra pacha se podría traducir como “cosmos”. No es lo mismo Pacha que Pachamama. Para diversos pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala ancestralmente la tierra ha sido considerada *Pachamama*, *Uma Kiwe*, *Wallmapu*, *Madretierra*, *Tonantzin*, entre otras formas de nombrarla. En occidente se la nombra como planeta tierra, medio ambiente, etc. Para gran parte de los pueblos y nacionalidades indígenas andinas la tierra es Pachamama, con quien se mantiene relacionalidad ontológica y afectiva profunda.

En el trabajo colectivo “Pachamama” elaborado en el marco del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), institución especializada en las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador dice que Pachamama es definida como Madre Naturaleza. *Allpamama* en diferentes cosmovisiones de las distintas nacionalidades que configuran la diversidad lingüística, cultural, jurídica ecuatoriana:

En la Pachamama convivimos la comunidad de los runas, la comunidad de la naturaleza y la comunidad de las deidades. Plantas, animales, agua, aire y deidades, todos aportando a la vida, todos trabajando para todos desde sus

espacios, porque en esta madre tierra cada ser es imprescindible. (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011, p. 15)

Siguiendo a Martínez (2014) con la invasión, conquista, la posterior colonización en Abya Yala y las colonialidades que devienen han persistido las prácticas religiosas judeocristianas monoteístas, y con ello, la perpetuación de una deidad que corresponde a un dios masculino. La Pachamama no vendría a suplantar a la deidad judeocristiana de la virgen María. Es otro significante. Pachamama no sólo es el lugar donde habitamos los seres humanos, la flora y la fauna, es más que eso, la fuente dadora de vida, donde conviven humanas y no humanas en relación del todo con el todo. No es madre sólo de humanos como el relato de la virgen María, sino productora de lo vivo y lo no vivo.

En la matriz cultural sincrética con la que se ha producido el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir y que tiene plena relación con el modo con el que se interpreta Pachamama, se identifican sistemas de interpretación de las cosmovisiones indígenas y también de las ciencias de la naturaleza, ciencias sociales, políticas, filosofías occidentales, etc., es decir, un diálogo entre saberes ancestrales, saberes académicos y sociales etc. De acuerdo con Martínez (2014) puede que las diferencias entre conocimientos se puedan solventar tendiendo puentes:

Muchas de las diferencias entre la ciencia occidental y la de los pueblos indígenas, pueden solventarse encontrando puentes en la física cuántica y en las nuevas ciencias de la vida. Naturaleza y Pachamama sintetizan una nueva visión no solo de y para los pueblos indígenas, sino que son parte de un nuevo paradigma. (p.23)

Ahora bien, es necesario tener en cuenta los modos de interpretar el mundo y la vida que ha sustentado al modelo civilizatorio occidental promulgado por filósofos europeos tales como Descartes –pionero en el racionalismo moderno– y Bacon –

considerado uno de los padres del método experimental—, dos de los fundadores de la modernidad europea. Sus ideas han influenciado en la configuración del pensamiento occidental y eurocéntrico que ha perseguido el dominio y conquista de la Naturaleza y de las mujeres. Sin embargo, para los pueblos, comunidades y nacionalidades indígenas que mantienen vivo el vínculo consciente, relacional y sustentable con la naturaleza, representa un sistema integral y holístico. Se trata de un ente vivo que siente, que habla, que se enfada, que tiene hambre y sed, que está además sujeta de derechos constitucionales como es el caso de Ecuador y Bolivia.

En la cosmovisión neoliberal occidental la Naturaleza es objeto pasivo con quien conectarse de manera utilitaria e individualista en relación jerárquica de poder. Las humanas ocupan el centro de la relación y quienes sales beneficiadas en su calidad de sujetas liberales de derecho. Acuden hasta ella en la búsqueda de la satisfacción de necesidades y deseos que no logran cubrir en los circuitos urbanos capitalistas heteropatriarcales neoliberales. La Naturaleza ha recibido además un tratamiento como sinónimo de “mujer madre heterosexual”. Reducido su ser a la función del útero proveedor de vida, recursos, materias primas, experiencias subjetivas. Se le demanda toda suerte de beneficios de consumo como las experiencias físicas de relajación, ocio y tiempo libre, etc.

Desde el feminismo comunitario se ha venido denunciando la interpretación y traducción de la Pachamama como mujer heterosexual. En palabras de la feminista aymara boliviana Adriana Guzmán Arroyo (2014):

Desde el feminismo comunitario, entendemos a la Pachamama, a la Mapu, como un todo que va más allá de la naturaleza visible, que va más allá de los planetas, que contiene a la vida misma, las relaciones establecidas entre los seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. Denunciamos la comprensión de

Pachamama sólo como sinónimo de Madre Tierra, un concepto que intenta reducir a la Pachamama –así como nos reducen a las mujeres- a la función de útero productor y reproductor al servicio del patriarcado, entendiéndola como algo que puede ser dominado y manipulado al servicio del “desarrollo” y del consumo”- y no como principio de vida de la cual la humanidad sólo es una pequeña parte. (p.39)

Volviendo a las aportaciones que hace Martínez (2014) para muchas de las cosmovisiones andinas y amazónicas la relacionalidad con la Pachamama se lleva a cabo en diálogos permanentes. Este modo de relacionarse ha sido practicado intergeneracionalmente a través de la historia por los pueblos andinos indígenas y originarios de Abya Yala quienes se han vinculado desde otros principios. No se trata entonces de romantizar a la Pachamama, sino darle su lugar y entidad en esta tesis y en todo lo que rodea.

Como contrapartida interesa enfatizar la cosmovisión andina y de una propuesta fundada en la armonía con la Pachamama distinta a la vida formulada por el liberalismo económico, la filosofía moderna, el mercado capitalista, la colonialidad del género. El paradigma sustentado por las cosmovisiones indígenas es tan poderoso que en la actualidad se han reprimido, criminalizado y asesinado a miles de líderes y lideresas sociales en Abya Yala que han ejercido la defensoría de la Pachamama, Madre Tierra, Uma Kiwe, Wallmapu.

Cuando los europeos llegaron a “América” lo hicieron buscando fortuna. Este antecedente no es un mero detalle que se puede pasar por alto en este trabajo. Para los conquistadores la Naturaleza fue objeto de explotación y también lo fueron “los naturales” tal como se les designó a los habitantes originarios del nombrado “nuevo mundo” con consecuencias hasta nuestros días. Sabiendo la complejidad, la

heterogeneidad y la amplitud de la historia colonial de Abya Yala, me atrevo a dejar solo unos breves apuntes explicitando el posicionamiento descolonial desde el cual siento y escribo a riesgo de que se puedan interpretar ciertas simplificaciones.

Con la mira puesta en descolonizar el marco teórico y metodológico propongo esta aproximación de la cosmovisión andina aún muy limitada, pero que me ha permitido asumir el desafío continuo e inacabado de la descolonización de la propia experiencia del ser-saber-hacer-amar-poder. No tiene que ver sólo con la denuncia de la dominación histórica, económica, política, militar, religiosa, estructural resultante de la colonización europea y colonialidades, sino que también tiene relación con producir saberes y herramientas que rompan con la relación de dependencia.

La labor de hilar desde “lo andino” habiendo nacido y crecido en Quito y residiendo en España más dos décadas a la fecha de hoy, tiene que ver con el anhelo de escribir en el sustento de los saberes ancestrales de los pueblos y nacionalidades indígenas para construir otros relatos posibles acerca de las mujeres migrantes de Abya Yala que residimos en el Reino de España, en la Europa Fortaleza, en el Norte global.

En el anhelo profundo de querer producir un saber descolonial, me propuse ampliar los límites de mi relación con el mundo y las diversas fronteras construidas por las que he tenido que atravesar. En la búsqueda de una propuesta con la cual elaborar esta memoria, he transitado un camino distinto al determinado por las teorías euroblancas, las criollo-mestizas, las científicas. Me busco en lo indio y a la tesis doctoral conmigo. Me he propuesto *indianizar* el proceso y el resultado. Según Manuel Rozental¹⁶ (2017) es la acción de buscarse en lo indio:

¹⁶ Activista colombiano que formó parte de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) en Colombia. Actualmente es parte de Pueblos en Camino.

Hay un verbo, una acción de muchas acciones, un camino: indianizarse. Indianizarse no es volverse indio. Es el verbo de buscarse en lo indio, de deshacer el destierro arraigándonos, de dejar de negar a la Madre. Eso, para mi es de lo que se trata y no queda por allá en las montañas del Cauca o del sureste mexicano. Está en todas partes. Debe estarlo, podemos hacerlo. (p.1)

A riesgo de que se pueda llegar a interpretar cierta apropiación cultural, cabe decir que el bagaje teórico lo entretejo con la intención de desobedecer la permanencia en los lugares de saber-poder eurocéntricos, blanco, criollo-mestizos. El hecho de que unos saberes y conocimientos sean considerados legítimos y válidos y otros no es constitutivo del racismo colonial, al heteropatriarcado y al capitalismo arraigado en la academia.

El propósito de la dimensión de la cosmovisión andina es la posibilidad de producir una representación simbólica, estética y poética de los activismos de las migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano. Dicho de otro modo, el afán no es solamente producir un conocimiento académico, teórico y abstracto, sino un saber con corazón que construye sentido y que aporte a la construcción de la memoria migrante en el territorio valenciano.

Cada pueblo indígena cuenta con su patrimonio intangible. Desde un discurso filosófico el suizo Joseff Estermann (1998) postuló en los años 90 los cuatro principios rectores de la filosofía andina necesarios para comprender la dimensión de la cosmovisión andina en la tesis. Posteriormente en el año 2013 incluyó el principio de ciclicidad. Este camino de investigación se ha sostenido en lo posible en los principios de la cosmovisión andina que son:

- Relacionalidad del todo con todo, nada permanece aislado

- Reciprocidad en los actos no sólo en las relaciones humanas sino también con no-humanos abarcando dimensiones cósmicas
- Complementariedad de los opuestos en un todo integral: sol-luna, día-noche, etc.
- Correspondencia entre lo macro y lo micro, lo grande y lo pequeño
- Ciclicidad del tiempo, el pasado está delante y el futuro a las espaldas

2.2.1. *La Chakana Andina*

Existen diversos y plurales modos de comprender y habitar el mundo. La *Chakana* o *Chaka Hanan* significa “puente en lo alto” y es un símbolo milenario y ancestral que constituye la síntesis de la cosmovisión andina. La chakana sostiene la dimensión simbólica de la tesis doctoral. En este sentido, la chakana en este trabajo es un símbolo de interlocución simbólica. Me refiero a la experiencia de poder expresar y comunicar de manera simbólica y no solo conceptual y en este anhelo ir tendiendo puentes de camino hacia (alguna) interculturalidad transfronteriza posible con sus límites y posibilidades. Me baso en trabajos académicos que versan sobre la cosmovisión y filosofía andina para presentar de manera sintética tan compleja propuesta (Estermann, 1998, 2006, 2015; Guerrero Arias, 2010, 2018; Tipán, 2019).

La chakana es un símbolo multidimensional. Desde una perspectiva astrológica se la puede situar en la figura de la Cruz del Sur formada por las estrellas Alfa, Beta, Gamma y Delta. Opera como puente de las/los *runas*¹⁷ andinos en la relación con el cosmos. La chakana es un símbolo polisémico. En la actualidad es un elemento ritual

¹⁷ Personas andinas con raíces ancestrales indígenas

utilizado por distintos pueblos y nacionalidades de Abya Yala en territorios de países como Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

El vocablo deviene del verbo *chakay* que significa “cruzar”, más el sufijo – *na* que le convierte en sustantivo. Chakana entonces es el cruce, la transición “entre arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo” (Estermann, 1998, p.155). Sintetiza y esquematiza el principio andino de la relacionalidad de todo con todo –de ahí el sentido de puente, intersección, escalera– así como también de los principios de complementariedad, ciclicidad, reciprocidad y correspondencia. Es una figura escalonada y formada por 12 vértices exteriores en cuyo círculo interno se encuentra el *sumak kawsay* (buen vivir).

Los símbolos son elementos claves para los pueblos y naciones indígenas, originarias, negras, afrodescendientes y también para los sectores populares del Abya Yala. La chakana es de tal importancia que se encuentran menciones de ella en documentos políticos, culturales, sociales, históricos, en la arquitectura, el arte, los textiles, las danzas, los ritos, las ceremonias. Consecuentemente, en el documento oficial de la CONAIE redactado en el año 2012 en razón del “Proyecto Político para la construcción del Estado Plurinacional. Propuesta desde la visión de la CONAIE”, la chakana queda referida del siguiente modo:

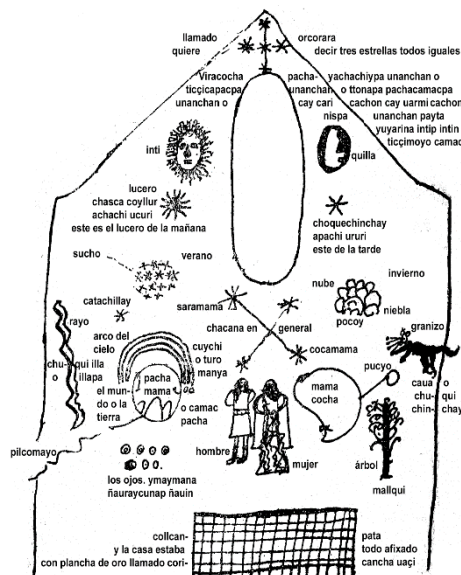
La chakana, es la expresión de la más profunda comprensión simbólica de la ciencia ancestral, la integralidad, de la relacionalidad holística hombre-naturaleza-sociedad; proviene de una sabiduría milenaria, como producto de la observación macro cósmica (del mundo celeste). Guarda relación con los conocimientos, organización de los pueblos, tecnologías astronómicas para los sistemas de producción. Las cuatro proporciones de la chakana, incluye dimensiones fundamentales que interactúan en términos de relacionalidad, complementariedad

y son fuentes determinantes de la vitalidad. El *yachay* (sabiduría, conocimientos colectivos), *ruray* (hacer, experimentar, crear), *ushay* (vitalidad, energía, poder), *munay* (voluntad, afectividad, querer) confluyen hacia el centro del Gran Ordenador de la vida para la constitución del *Kawsay*. (p.9)

La chakana se sustenta en la interpretación gráfica que hizo el cronista Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua en 1613 (Figura 1). El autor representa a *Qorikancha* o Templo del Sol en Cuzco donde se inscribe en el centro la chakana andina. Se puede ver una figura en el centro de una casa nombrada por Yamqui Salcamaygua como “Chacana en general”. Cada esquina apunta a los cuatro puntos cardinales. En rituales y ceremonias andinas se realizan ofrendas orientando los símbolos y otros elementos a las cuatro direcciones. En este sentido, la chakana preserva el sentido relacional de la organización política y social del mundo andino.

Figura 1

Qorikancha o Templo del Sol en Cuzco de Pachacuti Yamqui Salcamaygua



Nota. Tomado de Estermann, J. (1998). *Qorikancha o Templo del Sol en Cuzco de Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. [Ilustración]. Recuperado de Filosofía Andina, p.332.

Como símbolo presenta múltiples dimensiones de complejidad temporo-espaciales y “se trata de un lenguaje simbólico, no conceptual” (Estermann, 1998, p. 185). Guarda relación con una síntesis de símbolos geométricos que configuran y simbolizan *pacha*: “pacha es ‘lo que es’, el todo existente en el universo” (Estermann, 2015, p.156).

La cosmogonía andina inscrita en la *chakana* reconoce tres planos de *pacha* (tiempo-espacio) intrínsecamente vinculados. En palabras del amauta peruano Luis Lajo (2006) estos tres planos de *pacha* son:

El *Hanan Pacha* es el mundo que ya pasó, que ya fue, pero que sigue siendo, que permanece y que sigue potenciándose, es la esfera por la cual ya transcurrimos, aunque aún está existiendo, el mundo de lo que está fuera del aquí y del ahora. Un segundo círculo interior, mínimo, epicéntrico al *Uku Pacha*, que expresa el dentro, la agitación de lo ferviente, o de lo vertiente que es lo mismo. [...] ferviente de donde sale toda la energía, lo que fluye del interior del tiempo y del espacio. En términos simples, es el mundo que no se puede ver, lo subyacente, lo que está por realizarse o realizándose siempre. Aunque, entre los dos círculos, interior y exterior, existe un campo de encuentro de los dos anteriores: el *Kay Pacha*, el mundo del 'aquí-y ahora, que en realidad es un umbral *punku* o *chakana*, puerta o puente, como tránsito entre las otras dos 74 esferas, pues es lo que ocupa y capta nuestra conciencia”. (p.151)

La representación e ilustración del mapamundi que hizo el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala en el libro “Nueva Corónica y Buen Gobierno” (escrito entre 1613 y 1614) conservado desde 1660 en la Biblioteca Real de Copenhague de Dinamarca, refleja las dimensiones de *pacha* del mundo andino. Combina símbolos, imágenes, aprovechando la cosmología, cosmografías andinas y la representación simbólica del espacio de la Europa medieval.

El investigador de las ciudades precolombinas y arquitecto ecuatoriano Alfredo Lozano Castro (1996) pone en diálogo el Mapa Cosmográfico de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (Figura 1) y el Mapamundi de Guamán Poma (Figura 2). Explica que Pacha que contiene a los tres mundos andinos:

PACHA, el mundo, la realidad, contiene a su vez tres partes: HANAN PACHA, mundo celeste, morada de los dioses estelares que aparecen en determinados acontecimientos astrales; KAY PACHA, mundo terrenal, morada de los seres vivientes y UCKU PACHA, mundo subterráneo, bajo el mar, ligado al centro de la tierra. (Lozano Castro, 1996, p.75)

Figura 2

Mapamundi de las indias del Perú según Guamán Poma de Ayala con la división cuatripartita del imperio del Tawantinsuyo y con la imagen arquetípica de la organización andina



Nota. Mapamundi de las Indias del Perú [Mapa], por Det Kongelige Bibliotek, <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/1002/es/text/?imagesize=XL&open>

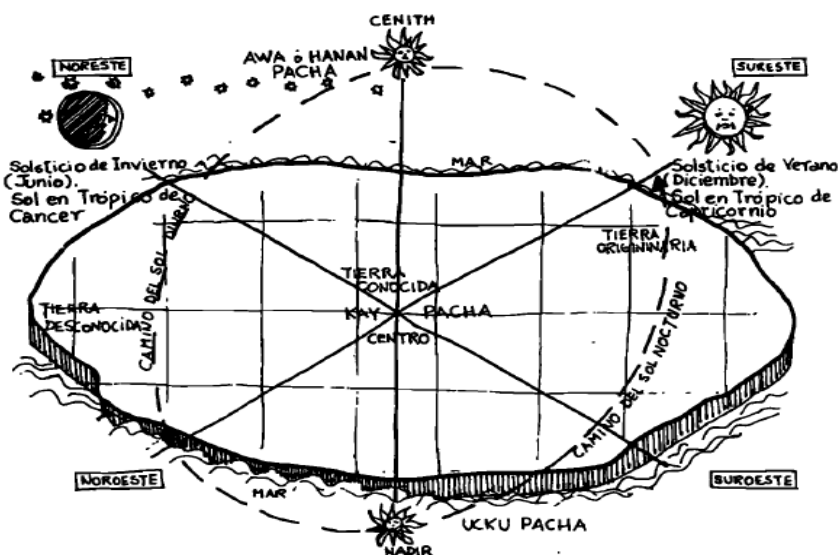
Dice Lozano Castro (1996) que en el Mapamundi de Guamán Poma se puede observar que los ejes de orientación toman la salida del sol como eje básico:

La composición del dibujo legado por el cronista indígena, está determinada por la posición del sol en el solsticio de Diciembre (Sureste), señalizándose además de forma clara los principales ejes diagonales terrestres, y una cuadrícula ortogonal, todo lo cual permite tener una idea del Universo en movimiento, característica sustantiva presente en la cosmología andina. (p.75)

Para facilitar la comprensión de *pacha* (tiempo-espacio) y los mundos andinos, Lozano Castro (1996) muestra siguiente ilustración (Figura 3) a partir de la interpretación del Mapamundi de Guamán Poma de Ayala.

Figura 3

Interpretación del Mapamundi de Guamán Poma de Ayala por Lozano Castro



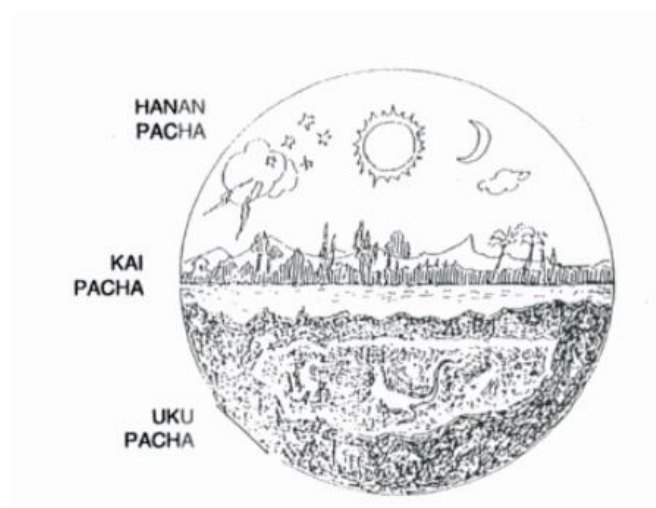
Nota. Tomado de Lozano Castro, A. (1996). *Interpretación del Mapa Mundo*. Gráfico n°17. [Ilustración]. Recuperado de Ciudad Andina. Concepción Cultural. Implicaciones simbólicas y técnicas, p.74.

Una síntesis textual y visual (Figura 4) de los tres mundos andinos puede ser la siguiente:

- *Hanan pacha* o *Alax Pacha* o “mundo superior”: poblado por deidades, entidades cósmicas, el sol, la luna, las estrellas, las pléyades, las constelaciones.
- *Kai Pacha* o “el mundo de aquí”, mundo terrenal, morada de los/las vivientes, humanas, montañas, lagos, mares, bosques, plantas, etc., mundo intermediario, de encuentro. También llamado Allpamama (Madre Tierra). Aspecto visible y externo que podemos percibir con los sentidos, se evidencian los ciclos de la vida.
- *Uku Pacha* o “inframundo”, mundo profundo, mundo de abajo y de dentro, mundo subterráneo. Viven las/los ancestras, difuntas/os. Los microbios anaerobios. Mundo influenciado por la Luna e indispensable para la vida en relación con las semillas y raíces, vida y muerte.

Figura 4

Los tres mundos en la cosmovisión andina



Nota. Representaciones de los mundos andinos [Imagen] tomada de Alberto Tatzo y Germán Rodríguez, 1996, p. 72

2.2.1.1 Componentes de la Chakana.

La geometría de la chakana está trazada por una cruz cuadrada y escalonada, o pera como símbolo que representa los solsticios-equinoccios, las estaciones. Por su figura circular representa el movimiento cíclico de la vida. La cosmovisión andina potencia el simbolismo en la recreación permanente de la existencia. Para la conceptualización y representación de la misma se ha investigado el esquema de los cinco centros de saber con los que la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawtay Wasi”¹⁸ (UIAW) elaboró la propuesta político-pedagógica de educación superior intercultural en Ecuador, direccionada con el esquema simbólico de la *chakana* como “gran ordenador” de la educación. La UIAW se propuso no reproducir el proyecto educativo al modelo de la universidad occidental, funcional a las lógicas del Estado nación colonial y la subjetividad moral occidental. La UIAW como espacio de resistencia y de profundización de los saberes ancestrales, puso en valor la cosmovisión andina en aras de la descolonización del conocimiento.

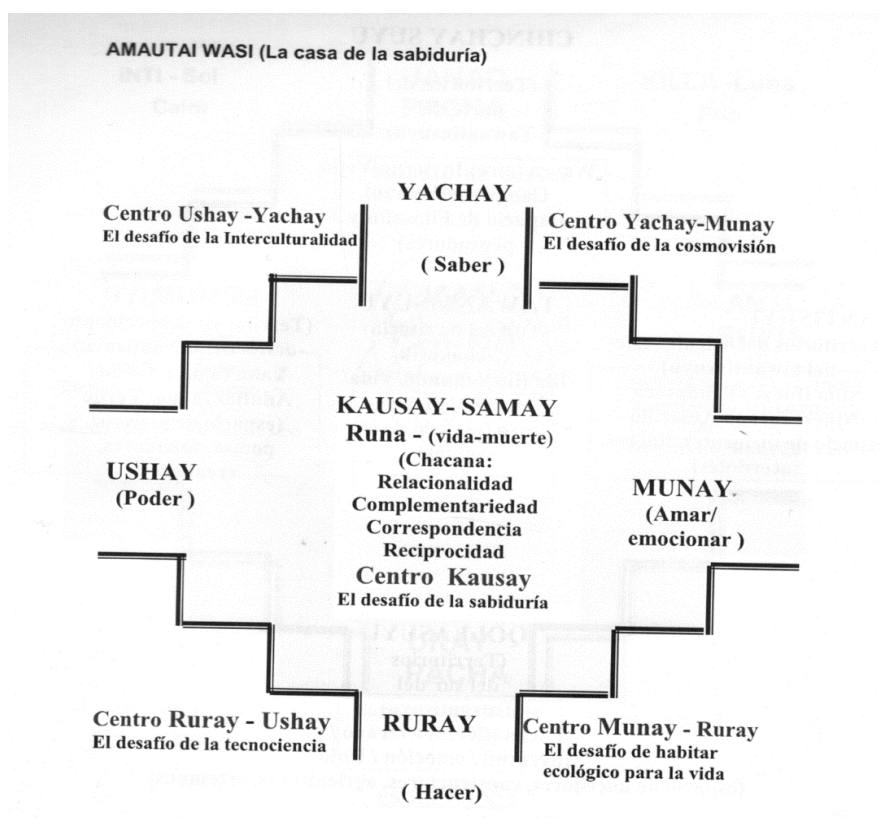
La propuesta político-pedagógica de la UIAW promovía la creación, producción, construcción, sistematización, transferencia de conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas, amazónicos, negros, afrodescendientes. Para eso se estructuró el programa educativo universitario según los cinco centros del saber: el *yachay munay*, *munay ruray*, (Figura 5). Según Luis Fernando Sarango (2008) los centros de la vida quedan vinculados así:

¹⁸ En noviembre de 2013, el gobierno de Rafael Correa cerró la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas “Amawtay Wasi”. Fue una propuesta de educación superior intercultural promovida desde el Movimiento Indígena del Ecuador. El país cuenta con 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas y fue reconocido oficialmente como país plurinacional, multicultural y plurilingüe en la Constitución del año 2008. El proyecto educativo propone un diálogo entre saberes propios y occidentales con la finalidad de descolonizar la ciencia y el conocimiento. La estructura curricular y la metodológica se basaron en la chakana andina.

1. Centro Ushay Yachay o de la Interculturalidad; 2. Centro Ruray Ushay o de las Tecnociencias para la vida; 3. Centro Munay Ruray o del Mundo Vivo; 4. Centro Yachay Munay o de las Cosmovisiones; 5. Centro Kawsay o de la Vida– Sabiduría. (p.51)

Figura 5

Chakana. Cinco Centros del saber según el proyecto educativo de la Universidad Intercultural del Ecuador “Amawtay Wasy”



Nota. Cinco centros del [Imagen], tomado de Universidad Amautai Wasi, 2002, p. 32.

En la búsqueda de textos referenciales para construir la dimensión simbólica de la tesis doctoral, en un viaje a la ciudad de Quito, accedí al libro “La Chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala” de Patricio Guerrero Arias (2018). Lo que esta obra me ha ofrecido es una fuente inagotable de confianza tanto epistemológica y metodológica en el proceso de construcción de *otros* saberes

sustentados en la cosmovisión andina y la posibilidad de teorizar la afectividad y la espiritualidad en los activismos. Una de las apuestas del autor ha sido sistematizar lo que el pueblo kitu kara¹⁹ ha denominado *corazonar*. Según el autor:

El corazonar hace de la vida un horizonte, por tanto, se vuelve una respuesta espiritual y política que busca, lo reiteramos la revitalización de cuatro poderes y fuerzas que el poder negó a la humanidad y las colonizó para poder ejercer el dominio sobre la totalidad de la existencia. (Guerrero Arias, 2018, p. 250)

Lo que dice Guerrero Arias en esa obra es que se tuvo que colonizar históricamente la afectividad y la dimensión espiritual de la vida para ejercer la dominación tanto de la Pachamama, de los seres humanos y demás seres. Conuerdo con el autor cuando dice:

Desde una razón sin alma, todo el orden cósmico de la existencia, la naturaleza, la sociedad y los seres humanos se cosifican, se vuelven objetos, mercancías, recursos, bienes para la acumulación de ganancias rompiendo así el lazo sagrado que nos unía con el cosmos y provocando una dolorosa orfandad cósmica que ahora enfrentamos. (2018, p. 251)

Precisamente es necesario revitalizar la afectividad, los sentidos espirituales, las sabidurías emanadas desde el corazón para enfrentar la colonialidad del saber, del ser y del género impuestas por el modelo civilizatorio moderno colonial eurocéntrica. Parafraseando a Guerrero Arias (2018) lo que el corazonar busca es desplazar a la razón que ha sido secuestrada por la colonialidad atendiendo a sentipensamientos ancestrales

¹⁹ El pueblo kitu kara habita en la sierra norte de los andes ecuatorianos tanto en zonas urbanas, rurales y periferias de la provincia de Pichincha. La lengua materna es el kichwa. Se autodefinen como un pueblo indígena originario perteneciente a la nacionalidad kichwa. Para el pueblo kitu kara es importante la recuperación de la relación ancestral con el territorio y revertir el proceso de “blanqueamiento”.

que perviven y están presentes en las comunidades indígenas, negras y populares Abya Yala.

Buscando la coherencia entre teoría y praxis de la cosmovisión andina para poder transitar una investigación académica que toma los principios de la misma y sustentar la tesis doctoral en la chakana, he recurrido al corazonar y al sentipensar, dos maneras de interpretar, recrear y comunicar las realidades surgidas de los pueblos de Abya Yala y que posteriormente han sido teorizados en la academia. Se entreteje la tesis doctoral según las cuatro dimensiones de la chakana (Tabla 2) propuestas para descolonizar la vida:

- *Yachay*: la sabiduría, el conocimiento, el aprendizaje, el pensamiento, la observación.
- *Munay*: la afectividad, el querer, la pasión, el compromiso, las emociones, la voluntad, el deseo.
- *Ushay*: la vitalidad, la energía, la organización social y política comunitaria, los consensos, las relaciones de poder.
- *Ruray*: el hacer, la creatividad, el trabajo, los estudios, el laborar.

Corazonar la tesis doctoral siguiendo el esquema simbólico de la chakana, símbolo sagrado de la espiritualidad de los Andes, ha hecho posible hacer de este proceso una poética política y transitar la elaboración de la escritura académica que versa sobre los activismos de mujeres migrantes de Abya Yala como algo más que un trabajo intelectual. Se ha hecho la labor de corazonar no sólo como una práctica discursiva, más bien como una estrategia descolonial de lucha epistémica, política, espiritual. Considerando lo dicho, cito en extenso al autor que destaca la posibilidad de poetizar la teoría:

La belleza de la metáfora y su poder simbólico nos permite, además, hablar con aquellas dimensiones espirituales que desde una fría razón sin alma son

imposibles de comprender. Por eso la razón descalificó la metáfora como forma otra de conocimiento y de dar belleza y color al saber, y es por ese exceso de razón que la academia sigue hablando y escribiendo con un lenguaje frío, denso y árido en el que está ausente la belleza de la vida. En cambio, desde la poética de la metáfora que está en la palabra del corazónar kitu kara, de lo que se trata es de “cobijar, de acunar de criar, de sanar “la vida; es desde el poder de la metáfora que se puede conversar con el bioverso y hacer visibles los rostros invisibles de un ser que debemos transformar. Así, un acto concreto de descolonización del saber –como nos está mostrando el pueblo kitu kara– es empezar a poetizar la teoría y pintarla con los colores de la poética de la vida. (Guerrero Arias, 2018, p.340)

Tabla 2

Dimensiones de la chakana

YACHAY	MUNAY	RURAY	USHAY
<i>Saber</i>	<i>Amar</i>	<i>Hacer</i>	<i>Poder</i>
Sabidurías	Afectividades	Experiencias	Energía
Conocimientos propios	Apasionamientos	Acciones	Relaciones
Conocimientos colectivos	Compromisos	Intervenciones	Organización
Investigaciones	Emociones	Procesos	Toma de decisiones
Informaciones	Deseos	Dinámicas	Autogestión
Aprendizajes permanentes	Intuiciones	Producciones	Autodeterminación
Conocimientos en ciencias, artes, letras	Tacto y tratos	Acompañamientos	Alianzas
	Complicidades		Simbólicas
	Amistades		

Nota. A partir de las propuestas de la Universidad Amawtay Wasy (2002 pp. 28-29).

2.3. Dimensión Normativa

Una vez articulados los dos primeros ejes del tejido teórico que son la dimensión de los feminismos decoloniales y la dimensión de la cosmovisión andina, se hace necesaria una dimensión que aborde algunas de las principales cuestiones que nos atañen a las personas migrantes y que tiene relación con la lucha y defensa de las vidas migrantes en el Estado español actual.

La dimensión normativa en el contexto del marco teórico tiene el propósito de aproximar a la persona lectora a una interpretación de la vivencia de la Ley de Extranjería desde una perspectiva decolonial atravesada por la experiencia en carne y hueso de quien escribe. La literatura académica que cruza migraciones con otras variables como el género, la raza y la clase es abundante y hay motivos para pensar que se trata de una tendencia que con el tiempo irá ampliando sus aportes dentro de los feminismos y los estudios de género. Esta situación favorece la comprensión de las especificidades que vivimos las personas migrantes y concretamente las mujeres y disidencias afectivo-sexuales migrantes racializadas de Abya Yala en el Estado español.

En el esfuerzo de responder a las preguntas y objetivos de investigación se hace una propuesta teórico-activista que articula lo personal y lo político frente y contra el racismo institucional y la instrumentalización de la migración especialmente de las mujeres racializadas y particularmente de las trabajadoras del hogar y de los cuidados migrantes racializadas. Debido a las limitaciones de la investigación, no se logra una exhaustividad en términos jurídicos, pero se consigue un esbozo reflexivo que facilita la explicación de lo vivido en carne y hueso. explicar la dimensión normativa que moviliza los activismos, según la pertinencia de este estudio.

La vida sujeta a la regulación de la Ley de Extranjería es una especificidad vivida por personas migrantes a quienes se nos ha denominado, clasificado y diferenciado como “extranjeros”²⁰. Se podría señalar que en el Estado español se ha venido regulando la inmigración en base en una clasificación jerárquica entre quienes son reconocidos legítimamente como “españoles” y gozan de derechos y “los inmigrantes” que debemos cumplir una serie de requerimientos para que sean reconocidas/os nuestros derechos y vidas. Asimismo, se han construido discursos racistas, etnocéntricos, discriminatorios y xenófobos que han promovido imaginarios y discursos que reducen la migración a conflictos culturales, encubriendo los procesos administrativos sujetos al racismo institucional.

A continuación, se citan algunos antecedentes de la lucha migrante en el Estado español como parte de una memoria viva que tiene como horizonte la condición de vivir plena y dignamente en España. En 1985 se promulgó la primera Ley sobre derechos y libertades de extranjeros. Entre el año 1991 y 1992 en el marco del gobierno socialista se puso en marcha una regularización extraordinaria demostrando inserción y arraigo. En marzo del año 2000 se abrió un proceso de regularización hasta el 21 de julio. Se solicitó el arraigo laboral y haber entrado a territorio español antes del 1 de junio de 1999.

En noviembre de 2001 el gobierno español lanzó la “Operación LUDECO”, acrónimo del “Dispositivo especial contra la delincuencia perpetrada por nacionales colombianos y ecuatorianos”. Una circular emitida por la Dirección General de la Policía puso bajo sospecha a aproximadamente 157.000 personas procedentes de Colombia y Ecuador en todo el Estado español, estableciendo una “estrecha vigilancia” a las mismas,

²⁰ En esta parte del texto se utiliza el masculino genérico tal como consta en los documentos oficiales, por ejemplo, en la Constitución española. Esta circunstancia no exime de elegir el lenguaje inclusivo no sexista, no racista, no binario, no discriminatorio a lo largo de la tesis.

debido al “progresivo incremento de actuaciones delictivas”. La criminalización de la inmigración era inminente. La racialización delataba a las personas migrantes en los lugares públicos donde se realizaban controles y redadas como calles, plazas, parques, bocas de metro, etc. En esta operación de ámbito nacional participaron la Unidad Central de Inteligencia Criminal, las Comisarías Generales de Policía Judicial, la Oficina de Extranjería y la Policía Científica.

La Operación LUDECO permitía la identificación y detención de personas migrantes procedentes de Colombia y Ecuador vulnerando la presunción de inocencia, uno de los principios fundamentales del sistema judicial, coaccionando la libertad de circulación y violando los Derechos Humanos. Este dispositivo facilitó el encarcelamiento de personas migrantes en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE), que han sido denunciados como cárceles para personas migrantes por el hecho de la situación administrativa irregular, o, en otras palabras, por no tener papeles, además, la denegación de permisos de residencia y trabajo y la apertura de expedientes de expulsión del territorio español. Pedone (2006) señala la criminalización de la migración tras esta estrategia operada por el gobierno español diciendo que se trató de “una clara vulneración de los derechos humanos: ‘la presunción de inocencia’, a la vez que sentó un precedente de actuación xenófoba y racista desde el poder” (p. 150). La Operación LUDECO es una de las tantas políticas racistas y de exclusión social que hemos vivido como personas migrantes en el territorio español. Por aquel entonces, la Asociación de Inmigrantes Ecuador Llactacaru²¹ denunció dicha operación con los manifiestos que aparecen en las figuras 6 y 7.

²¹ “Ecuador Llactacaru” significa: Ecuador tierra distante. Desde la Asociación de Inmigrantes Ecuador Llactacaru, decían: Con este nombre queremos expresar nuestra identidad ecuatoriana indígena y mestiza, hecha de raíces y olvido, de cacao viejo, nieves, selvas y esperanzas. En él mostramos nuestros lazos con el país que dejamos atrás un día en busca de mejores oportunidades de vida, y nuestra lucha por el arraigo

Figura 6

Manifiesto del colectivo Llactacaru, 28 de octubre de 2001

Rechazamos la Operación LUDECO

Barcelona, 28 de octubre de 2001.

La Asociación de Inmigrantes **Ecuador Llactacaru**, ante la existencia de la llamada **Operación LUDECO**, dispositivo de actuación policial y judicial dirigido especialmente contra las personas de origen colombiano y ecuatoriano, nos dirigimos a la opinión pública para **MANIFESTAR**:

- Se está estigmatizando con la marca de la sospecha criminal a cualquier persona, en función de sus rasgos físicos y de su país de procedencia, lo que constituye un claro caso de **RACISMO**.
- Por el momento, este tipo de hostigamiento está dirigido contra colombianos y ecuatorianos, aunque nada hace pensar que dicha práctica no se haga extensible en el futuro a cualquier persona o colectivo *diferente o problemático*.
- Se está vulnerando claramente uno de los derechos humanos fundamentales, cual es la "presunción de inocencia", a la vez que se está sentando un peligroso precedente de actuación racista y xenófoba desde el poder.
- La sobredimensión del fenómeno de la delincuencia de extranjeros y el abordaje de este problema con *soluciones* como la presente, fomenta peligrosamente las actitudes xenófobas entre la población, a la par que sirve de *legitimación y justificación* para prácticas racistas y discriminatorias que bajo ninguna circunstancia deberían ser toleradas ni alentadas.
- La sensación de temor que desencadena este tipo de operativos entre los inmigrantes, siembra entre ellos el miedo y la desconfianza, a la vez que perjudica seriamente cualquier esfuerzo de integración social.
- Provocar la ocultación de los inmigrantes, en definitiva, ni *esconde* ni ayuda a solucionar los numerosos temas pendientes sobre la cuestión, que deben afrontarse desde políticas responsables, decididas e imaginativas.

Dada la gravedad de la situación y reclamando el respeto y la dignidad para las personas y sus derechos humanos fundamentales, **DEMANDAMOS**:

- La retirada inmediata del conjunto de directrices policiales y judiciales conocido como *Operación LUDECO*.
- El cese del hostigamiento policial contra los inmigrantes y la revisión de las actuales políticas de criminalización del fenómeno migratorio.
- La presentación pública de todas las explicaciones y excusas pertinentes en relación al caso por parte de sus responsables políticos y policiales.

Desde la frontera interior en la que nos confinan medidas como la *Operación LUDECO*, hacemos un llamamiento a la solidaridad de la sociedad española en general y al compromiso público de las entidades, organismos e instituciones defensoras y garantes de los derechos humanos y ciudadanos.

Ecuador Llactacaru

**Asociación de Inmigrantes Ecuatorianos en Catalunya
para la Solidaridad y la Cooperación**

**ecuador-llactacaru@llacta.org
<http://www.llacta.org/organiz/llactacaru/>
C. Vistalegre, 15 Barcelona 08001
Tfno. 619 128 116**

Nota. Tomado de la página web Ecuador Llactacaru (2000)

Figura 7

Manifiesto del colectivo Llactacaru contra la Operación LUDECO

Ecuador Llactacaru

Concentración de Protesta contra la Operación LUDECO

Barcelona, 11 de noviembre de 2001.

Desde el 19 de octubre pasado se está llevando a cabo en España un operativo policial especial dirigido contra los inmigrantes de origen colombiano y ecuatoriano. El nombre clave de este operativo es **Operación LUDECO** y con su aplicación se vulneran derechos humanos fundamentales, como la "presunción de inocencia", se criminaliza a los inmigrantes y se sienta un peligroso precedente institucional de persecución racista y xenófoba.

Las asociaciones de inmigrantes ecuatorianos y colombianos en España, apoyados por organizaciones y entidades defensoras de los Derechos Humanos de este país, estamos llevando a cabo una campaña pública exigiendo al Gobierno español la retirada del operativo policial (recibimos adhesiones en: no-ludeco@llacta.org).

Dentro la misma convocamos una **Concentración de Protesta** en Barcelona el domingo 11 de noviembre de 2001, en la Plaza de Sant Jaume a las 12 horas.

Pese al fuerte temporal, se congregaron unas cincuenta personas que durante dos horas bajo hicieron acto de presencia y **rechazo a la Operación LUDECO**. Durante la concentración se leyeron los comunicados de protesta y adhesión y se informó a los medios de comunicación presentes.

Desde ese día, la Asociación Ecuador Llactacaru y el Comité de Solidaridad con Colombia, realizan **concentraciones** de protesta en la **Plaza de Catalunya, todos los domingos** a mediodía.



Comunicados:
[Comunicado de la Asociación Ecuador Llactacaru.](#)
[Comunicado conjunto contra la Operación LUDECO.](#)

Ecuador Llactacaru
Asociación de Inmigrantes Ecuatorianos en Catalunya
para la Solidaridad y la Cooperación

Nota. Tomado de la página web Ecuador Llactacaru

A inicio del siglo XXI la interlocución con las autoridades españolas en lo referido a las cuestiones de migración aún estaba en manos mayoritariamente de ONG de ayuda a personas migrantes y a cargo de personas blancas en Valencia. Las ONG centraban esfuerzos por materializar las políticas de integración para “los inmigrantes”.

Asimismo, se dieron importantes procesos de autoorganización promovidos por migrantes como sujetas y sujetos políticos, por ejemplo, el 17 de enero de 2001 la Asociación Rumiñahui junto con otras organizaciones comunicaban el encierro en el

Colegio Mayor de Chaminade de Madrid en solidaridad con la lucha migrante en Lorca por la regularización administrativa. El 10 de febrero de 2001 en Barcelona se celebró la reunión estatal de coordinación de la lucha migrante bajo los lemas “Papeles para todos” y “Contra la Ley de Extranjería”. El II Encuentro de luchas de inmigrantes contra la Ley de Extranjería se celebró en Molina de Segura entre el 24 y 25 de febrero de 2001 donde se acordó construir la Coordinadora estatal de inmigrantes con y sin papeles. Se puede citar además la solidaridad de las organizaciones de apoyo a la lucha migrante que se autoconvocaron bajo el lema “Desobediencia a la Ley de Extranjería” (Suarez, Macià y Moreno, 2007).

En lo que respecta a las políticas migratorias se pueden tener en cuenta las siguientes referencias a efectos de este trabajo. El inicio de la reforma de la Ley de Extranjería de 1985 se llevó a cabo en el contexto de la legislatura del Partido Popular entre los años 1996 y 2000. Los primeros pronunciamientos llegaron en junio de 1998 de la mano del Informe de la Comisión de Política Social y Ocupación del Congreso sobre la situación de los españoles que viven fuera y de los inmigrantes y refugiados que han llegado a España. Se presentaron distintas proposiciones por parte de los partidos políticos para elaborar una nueva ley.

La Ley Orgánica 7/1985 de 1 de julio, sobre los derechos y libertades de los extranjeros en España es considerada como la primera Ley de extranjería. Sancionada por Juan Carlos I Rey de España. En el Preámbulo apela al artículo 13 de la Constitución Española por la que se establece los extranjeros gozarán de libertades públicas según los tratados y leyes. Consta de 36 artículos de los cuales siete son dedicados a los derechos de las personas migrantes que se encuentren legalmente, con las consecuentes discriminaciones para quienes no. De hecho, en el texto oficial dice que es necesario diferenciar con “absoluta claridad” las situaciones de legalidad y las de ilegalidad. Esta

Ley desarrolla medidas específicas contra personas no legales en España para “prevenir” alteraciones en la convivencia social.

Fue rechazada por las fuerzas políticas y colectividades sociales y defensoras de Derechos Humanos al tratarse de una ley restrictiva en cuanto a los derechos de las personas extranjeras en la ilegalidad y por el sesgo persecutorio al poner el acento en la necesidad de control del “inmigrante ilegal”. El Defensor del Pueblo Joaquín Ruiz-Giménez presentó un recurso de inconstitucionalidad ante el Juzgado de Guardia contra cuatro artículos de la ley referidos al derecho de reunión, de asociación, el internamiento y la disposición referente a la presentación de recurso contra una resolución administrativa de expulsión. El Tribunal Constitucional, en Sentencia de 11 de mayo de 1987, declaró la inconstitucionalidad a tres de los cuatro artículos y, dejó por un término de cuarenta días la posibilidad de internamiento en centros de extranjeros.

La aparición de los CIES en el ordenamiento jurídico español data del 1 de julio de 1985 con la aprobación de la Ley Orgánica 7/1985 sobre derechos y libertades de los extranjeros, a través del Reglamento de ejecución de la Ley Orgánica 7/1985, aprobado por el Real Decreto 155/1996, de 2 de febrero, y la Orden del Ministerio de Presidencia de 22 de febrero de 1999, dictada en cumplimiento de la habilitación contenida en el referido Real Decreto.

En el artículo 26 de la Ley Orgánica anteriormente mencionada constan los supuestos por los que pueden ser expulsados los extranjeros, por citar algunas de ellas: encontrarse ilegalmente en territorio español, no haber obtenido una prórroga de estancia, no tener permiso de residencia, no disponer de permiso de trabajo y encontrarse trabajando aún si cuenta con permiso de residencia válido. Dice además que los extranjeros podrán ser detenidos con carácter cautelar o preventivo mientras se gestiona el expediente. En la misma ley quedaba dicho que los CIES no tendrían carácter

penitenciario y que estarían dotados de los servicios. Sin embargo, han sido muchas las denuncias que han dado cuenta de que, por el funcionamiento, las instalaciones y los tratos hacia las personas, los CIE han operado como cárceles donde se han retenido y privado de libertad a miles de personas con el objetivo último de su expulsión del territorio español. Cabe indicar que son gestionados por el Ministerio del Interior a través de la Dirección General de la Policía.

Las personas migrantes que han sido retenidas en los CIE comparten una circunstancia común: no contar con la documentación administrativa autorizada para residir en España. Dicho en jerga migrante, son retenidas y encarceladas por no “tener papeles”. Esto ha influido determinadamente en el complejo entramado de la criminalización de las migraciones que se ha transmitido a través del imaginario y el discurso del “inmigrante” como “peligroso”, “delincuente”, “invasor”, encubriendo o inclusive negando las duras condiciones de vida que experimentamos cotidianamente las personas migrantes en España, sobremanera cuando no se dispone de los permisos requeridos y es la propia ley y sus normativas las que provocan situaciones de irregularidad. El artículo 28 condiciona a los empresarios a la relación laboral con personas migrantes. Dice que, si los empresarios utilizan a trabajadores extranjeros sin haber obtenido los permisos, incurrir en infracciones muy graves y serían sancionadas.

La invisibilización de la existencia de la Ley de extranjería como dispositivo de control, disciplinamiento y blanqueamiento oculta una realidad que es desconocida por la gran parte de la ciudadanía autóctona. Una de las consecuencias más relevantes de esta invisibilización es el desconocimiento de la existencia de los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE) que han sido denunciados por diversas organizaciones defensoras de Derechos Humanos como cárceles camufladas que funcionan sin las garantías suficientes de justicia. A finales del siglo XX lo que sentíamos las personas migrantes era

terror a ser capturadas por las fuerzas del orden tanto por el posible encarcelamiento en el CIE y también por la posible expulsión del territorio español. La racialización operaba con más fuerza visibilizando los cuerpos migrantes. Fui testiga de redadas racistas siendo el color de piel el marcador para la captación sobre todo de varones racializados.

A inicios del siglo XXI la migración en España aumentó de manera exponencial aportando un dinamismo laboral y cultural innegable. Siguiendo los argumentos de la catedrática de Derecho de la Universidad de València, Adoración Guamán (2013) respecto a la denominada “inmigración económico-laboral” la cual se ha venido gestionando desde un enfoque centrado en la rentabilidad y en definitiva para la “institucionalización legal de la exclusión social” (p.75), se podría decir que el derrumbe del empleo en los tiempos de crisis económica entre los años 2008 y 2011 no ha significado un descenso en la población “inmigrante”. En esos tiempos seguía siendo el trabajo formalizado “la vía jurídicamente establecida como prioritaria para la gestión de los flujos migratorios” (ibidem).

La llamada “inmigración económica-laboral” ha dado un tratamiento a las personas migrantes en términos de rentabilidad y ha conllevado la institucionalización del racismo y de la exclusión social. Asimismo, este modo de gestionar las migraciones, ha ocasionado una saturación en la resolución de solicitudes de permisos de residencia y trabajo por parte de las administraciones lo que ha conllevado que las personas migrantes hemos tenido que asumir las esperas y las consecuencias en el bienestar integral de nuestras vidas, lidiando las cargas del racismo institucional, el racismo social, la xenofobia, la explotación y neoesclavitud.

Los discursos políticos y mediáticos a inicios del siglo XXI armaban la imagen del “otro” del “inmigrante” como el sujeto problema -en masculino-. De acuerdo con

Arantxa Zaguirre (2004) analista de la Fundación Alternativas y ex letrada de los Servicios de Orientación Jurídica y Racismo del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid:

Podemos observar la efectividad de los mensajes casi “apocalípticos” enviados por las “élites moderadas” a las que antes hacíamos referencia si atendemos a la evolución que ha sufrido la inmigración hasta convertirse en “uno de los grandes problemas de España”, a juicio de los ciudadanos de este país. A partir de 2001 irrumpe con un 4,2% de “preocupación” que le permite alcanzar el décimo puesto. Sorprendentemente, en el año 2003 se sitúa como el cuarto “gran problema de España”, según la percepción de los españoles, con un 27,6% (2004, p. 9-10)

Desde un punto de vista de la antropología podemos obtener una visión de las migraciones desde la dimensión simbólico-política y el modo en que los discursos institucionales y mediáticos han influido en la configuración de las subjetividades en torno a las migraciones. Según Liliana Suárez Navas (2011) Catedrática de Antropología en la Universidad Autónoma de Madrid, las investigaciones y trabajos sobre las migraciones deben ser cautelosas y tener en cuenta los imaginarios dominantes que presentan a la inmigración en términos economicistas, culturalistas y laborales. Es preciso superar la concepción del “inmigrante” como mera mano de obra no cualificada: “en el seguimiento de las prácticas políticas de los migrantes que se habían asentado en nuestro país durante la pasada década de los noventa, descubrimos un nuevo actor invisibilizado bajo la poderosa representación del inmigrante como mano de obra, víctima o amenaza” (Suárez Navas, 2011, p. 231).

El siglo XXI trae aparejado el aumento de las cifras y las estadísticas sobre la presencia de “inmigrantes” en España, que han aportado una carga significativa con “aparente” neutralidad, pero sin que por ello haya decrecido el racismo.

Siguiendo las investigaciones de la argentina Claudia Pedone (2001) en el texto “La inmigración extracomunitaria y los medios de comunicación: la inmigración ecuatoriana en la prensa española” se pueden observar titulares de la prensa nacional, regional y local española que hacen eco de los discursos racistas sobre la migración. La hipervisibilización de la etiqueta “inmigrantes” aumentaba omitiendo la palabra “personas”. Para ejemplificar se cita un titular integrado en el texto de Pedone (2001) sobre el accidente en el que murieron 12 personas de nacionalidad ecuatoriana en Lorca: “El tren arrolla a doce jornaleros de Ecuador en el campo de Lorca: los inmigrantes sin papeles iban hacinados en una furgoneta” (parr. 23).

Lo que desencadenó la tragedia de Lorca en el año 2001 dio paso a encierros de personas migrantes en iglesias exigiendo la regularización administrativa y la puesta en vigor de la Ley de Extranjería pese a las limitaciones que presentaba en contra de los Derechos Humanos. En ese contexto se movilizó la “Marcha por la Dignidad y la Vida” el martes 9 de enero del año 2001 a las 22:30h en la Plaza del Óvalo de Lorca y llegando a Murcia el miércoles 10 a las 21:00h. Participaron aproximadamente unas 1.500 personas migrantes procedentes de Abya Yala, África, Europa en la caminata de unos 80 kilómetros. El grupo mayoritario estuvo conformado por personas de origen ecuatoriano. La marcha se movilizó para sensibilizar al Gobierno español y a la sociedad española en su conjunto sobre la urgencia de la regularización de las personas migrantes. Se buscaba que las autoridades extiendan la legalización de todas las personas migrantes. Las dramáticas situaciones de explotación de personas migrantes, sobre todo en el trabajo agrícola y en el trabajo de hogar y cuidados. La Verdad de Murcia tituló “Los ecuatorianos muertos tenían un trabajo cercano a la esclavitud” (Pedone, 2001).

Desde mis propias vivencias de aquellos años puedo añadir a lo que ha narrado Pedone (2001) que ningún informe de investigación científica o académica recoge en su

trama la complejidad, profundidad y completud de la angustia de lo que supone vivir encarnadamente la migración en situación irregular. Como persona racializada del Sur Global en una sociedad como la española bajo puedo decir que la vida giraba en torno a tener o no tener los papeles. Personas con vidas trasfronterizas a quienes el impacto de la Ley de extranjería afectaba en primera persona dejándose sentir en el cuerpo, el alma, la psique pero que además afectaba a “las otras” que se quedaron en los territorios.

Las personas migrantes de Abya Yala que conocí a inicios del siglo XXI, todas trabajando en el trabajo del hogar y de los cuidados, en la agricultura y en la construcción, estábamos padeciendo la Ley de extranjería encarnadamente. La pregunta central que nos convocaba a todas/os/es era “¿Estás trabajando?”. Puesto el énfasis en disponer o no de un trabajo remunerado y sabiendo que dependía de la buena voluntad de las personas empleadoras para “contratar” a personas que no teníamos permisos ni para residir ni para trabajar, la sobrevivencia era el pan de cada día. Al hilo de la pregunta por el trabajo le seguía casi como anudada por un cordón umbilical la siguiente: “¿Tienes papeles?”.

Trabajar “en lo que sea” era la condición de posibilidad de una vida migrante transfronteriza. Un salario representaba algo más que dinero, era posiblemente una energía para mantener un techo, la alimentación, las remesas, las llamadas internacionales en los locutorios, etc. Mientras aumentaban los discursos de la inmigración como la principal preocupación por parte de los/las españoles/as que además estaban magnificados por la criminalización, la estigmatización y la racialización, la gran mayoría de las personas migrantes de Abya Yala que conocí en esos tiempos estuvimos sometidas, de una u otra manera, a trabajos explotados, precarizados y de servidumbre. Poco se veía en los medios de comunicación de masas las violencias que vivíamos por un salario, mucho menos un compromiso social y político activo y asertivo por la justicia social para todas/os/es en una sociedad que se nombraba como democrática y de derechos.

Siguiendo con la cronología de la Ley de Extranjería, se menciona a la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, que se publicó en el Boletín Oficial del Estado el 12 de enero de 2000. Supuso un avance con respecto a la norma anterior ya que supuestamente las personas extranjeras residentes ampliarían sus derechos. Se introducen políticas de integración social de los inmigrantes mediante políticas transversales y también de algún modo, el principio de igualdad entre hombres y mujeres. Serán los poderes públicos los encargados de promover la plena integración de los extranjeros en el marco de una convivencia entre identidades y culturas diversas. Se introduce además el derecho a la reagrupación familiar de algunas personas. Ha sido reformada posteriormente por Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre; por la Ley Orgánica 11/2003, de 29 de septiembre; por Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre y por la Ley Orgánica 2/2009 de 11 de diciembre.

En el año 2000 el Consejo de Ministros aprobó un Real Decreto que establecía un proceso de regularización previsto en la disposición transitoria de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero. Fueron aproximadamente unas 244.327 personas migrantes quienes solicitaron “los papeles” consiguiendo la documentación unas 163.352 en el Estado español. Uno de los requisitos fundamentales que se exigieron fue haber ingresado a España antes del 1 de junio de 1999 y haber contado en algún momento con un permiso o haberlo solicitado.

En la primera década del siglo XXI se hablaba de la “latinoamericanización” de la inmigración en España (Pedone, 2010). También de la transnacionalización del trabajo del cuidado. Dice Gioconda Herrera (2011) que concretamente en el caso de las migraciones de las mujeres andinas en España será el trabajo doméstico la vía para conseguir permisos de residencia y trabajo:

España ha mantenido una política migratoria que ha favorecido la entrega de permisos laborales para el trabajo doméstico por sobre otras ocupaciones y tiene una débil estructura estatal que no garantiza servicios públicos de cuidado de menores y de adultos mayores. Coloca, por tanto, esta responsabilidad en los hombros de las familias, al tiempo que tiene una población cada vez más envejecida. Estos factores explican entonces la formación de un nicho laboral para las mujeres inmigrantes. (2011, p.91)

La latinoamericanización de la inmigración en el contexto español reflejaba en cifras el aumento de personas migrantes en el mercado laboral, aunque, desde una perspectiva economicista refiriéndose a las personas migrantes como “mano de obra”. Almudena Cortés (2010) dice que a partir de los 70 y hasta los 90 la emigración latinoamericana hacia Europa estuvo protagonizada primero por personas refugiadas políticas y luego por trabajadoras y estudiantes universitarias. A partir de los años 90 las corrientes migratorias desde América Latina y el Caribe registraron un crecimiento sin precedentes.

En estas tres etapas migratorias predominaron los emigrantes procedentes del Cono Sur en la primera (1960-1970), caribeños en la segunda (1980) y andinos en la tercera (a partir de 1990). Para el año 2007 el 70 % de las personas latinoamericanas residentes en un país de la UE se concentraban en España. Cortés se refiere a que en el siglo XX América Latina pasó de ser una región receptora de migraciones europeas (hasta los años 50) a constituir una zona emisora de personas migrantes. En el año 2003 la comunidad latinoamericana estaba conformada por al menos 1.310.000 habitantes según censos oficiales. En esos años la migración latinoamericana tenía rostro de mujeres: Bolivia (58,73 %), República Dominicana (58,29 %), Colombia (55,94 %), Perú (51,04 %) y Ecuador (50,73 %) (Observatorio Permanente de Inmigración, 2010).

El 7 de febrero del año 2005 inició el séptimo proceso extraordinario de regularización de personas migrantes en España que permaneció abierto hasta el 7 de mayo del mismo año. En el reglamento de la Ley de Extranjería nombra el “Proceso de normalización de trabajadores extranjeros 2005”. Dando un plazo de tres meses para que la población extranjera pueda demostrar el arraigo laboral mediante un contrato de trabajo y haber ingresado en territorio español antes del 8 de agosto de 2004 y el certificado de empadronamiento en esa misma fecha, además de no tener antecedentes penales en origen ni en España. Según los datos facilitados por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales se presentaron unas 690.679 solicitudes siendo un 88% de los expedientes admitidos. La mayoría de personas normalizadas procedían de Ecuador, seguidas de Rumanía y Marruecos. Se calculaba que unas 800.000 personas se beneficiarían de la normalización. Entre el año 2000 y el 2005 la inmigración latinoamericana en España experimentó un crecimiento del 663 % (Gil Araujo, 2008).

En el año 2005 el 39 % de las solicitudes presentadas correspondían a cuatro nacionalidades: Ecuador, Colombia, Bolivia y Argentina. La principal ocupación de las mujeres migrantes a finales del siglo XX y principios del siglo XXI ha sido el ámbito del trabajo del hogar y de los cuidados con sus diversos roles laborales: trabajadoras internas, externas, trabajadoras nocturnas, trabajadoras por horas o medias jornadas, entre otras; fueron las migrantes quienes activaron este sector. Los discursos de la latinoamericanización de la migración en España tienen rostros de mujeres racializadas trabajadoras del hogar y de los cuidados a quienes se les ha negado sistemáticamente el disfrute de los derechos plenos hasta el día de la fecha (año 2022).

Algunos de los factores que han favorecido la incorporación y permanencia de las mujeres migrantes latinoamericanas en el trabajo del hogar y de los cuidados han sido supuestamente la semejanza cultural, lingüística y de religión. En este trabajo se

puntualiza que además ha sido la *racialización de los afectos y de los cuidados* lo que ha operado en favor de la servidumbre y la neoesclavitud en el trabajo del hogar y de los cuidados. La siguiente cita puede ser útil para ejemplificar:

Las latinoamericanas, en cambio, son preferidas con respecto a las empleadas autóctonas, por poseer una lengua común, una cultura muy similar a la española, un carácter dulce y cariñoso, cierto servilismo y sumisión, que, a la hora de aceptar las órdenes por parte del empleador, se convierten en factores muy importantes a la hora de cuidar niños, personas enfermas o ancianos. (Bermúdez Quintana, 2007, p. 27)

La crisis económica que atravesó España desde 2008 con la caída del 4 % del PIB provocó un aumento del desempleo de las/les/los trabajadores migrantes. En estos momentos una gran parte de las mujeres latinoamericanas que iniciamos las trayectorias migrantes a finales del XX y principios del siglo XXI seguían trabajando en el ámbito del trabajo doméstico. Según el estudio “Hacia una ciudad intercultural. El vecindario inmigrante en València. 2006-2010” autoría de Torres, Pérez, Mut, Giner y Monsell (2018) a medida que ha pasado el tiempo se ha dejado de centralizar la atención en la variable “nacionalidad” dando especial relevancia al “lugar de nacimiento”. Cabe resaltar que entre el año 2007 y 2016 obtuvieron la nacionalidad española por residencia 1.116.223 personas.

Ya entrando en la segunda década del siglo XXI la agenda por la regularización sigue siendo central en la lucha migrante. Los efectos de la pandemia global por COVID-19 han exacerbado la vulnerabilidad de las personas migrantes que se encuentran en situación administrativa irregular, es decir, “que no tienen papeles”. En el año 2020 en el marco de los confinamientos severos, nace el Movimiento Estatal Regularización Ya conformado por organizaciones y colectivos migrantes y antirracistas autoorganizadas de

todo el Estado español. Posicionándose como sujetas políticas centran la lucha en la regularización administrativa de aproximadamente unas 500.000 personas migrantes en situación administrativa irregular en el Estado español.

En marzo del mismo año, el movimiento Regularización Ya envió una Carta al Gobierno de coalición de las izquierdas “progresistas” del Presidente Pedro Sánchez, el Vicepresidente Pablo Iglesias, la Ministra de Igualdad Irene Montero, la Ministra de Trabajo y Economía Social Yolanda Díaz, el Ministro de Inclusión Social, Seguridad Social y Migraciones José Luis Escrivá, el Ministro del Interior Fernando Grande Marlaska y el defensor del Pueblo Francisco M. Fernández Marugán, exponiendo la demanda urgente de la regularización permanente y sin condiciones de todas las personas migrantes y refugiadas ante la emergencia sanitaria. En la misiva se solicitaba a las y los responsables políticos que emprendieran una recomposición social en plena crisis sanitaria, económica, social por la defensa de los derechos y bienes comunes y por la justicia social de las personas migrantes que estaban realizando trabajos esenciales.

La política migratoria ha sido uno de los asuntos más controversiales y de disputa entre los socios del Gobierno de coalición. El miércoles 23 de septiembre de 2020 la Proposición No de Ley (PNL) elaborada por el Movimiento Estatal #RegularizaciónYa fue rechazada por el Congreso de los Diputados. No hubo voluntad política en un Estado de derecho a favor de la justicia social. Se contabilizaron 278 votos negativos de diputadas/diputados, 8 abstenciones y 59 votos a favor. No hubo regularización en tiempos de pandemia y de emergencia sanitaria. Sin embargo, cabe resaltar el impulso histórico de las agendas políticas de las personas migrantes y racializadas. De hecho, es en este momento cuando toma fuerza dentro de los ámbitos institucionales la enunciación “antirracista” que ya se hizo presente mucho antes en los movimientos sociales conformados por personas racializadas y migrantes.

Dada la amplitud y complejidad de la Ley de Extranjería y conforme a los objetivos de investigación se enfatiza el papel protagónico de las trabajadoras migrantes del hogar y de los cuidados, autoorganizadas como sujetas políticas y también de las diversas redes antirracistas a lo largo de la pandemia en la larga lucha por los derechos y por las vidas.

La feminización histórica de los cuidados y del trabajo doméstico ha recaído sobre las mujeres migrantes. Hasta la década de los ochenta estos trabajos eran principalmente desempeñados por mujeres autóctonas españolas. Según el “Informe Visible, pero invisibilizada. La mujer migrante trabajadora en el servicio doméstico y su protección jurídica internacional en España” elaborado por la Fundación CEPAL (2020), el trabajo del hogar y de los cuidados se ha consolidado como uno de los principales motivos de migración internacional laboral:

Conforme a la información recopilada por el INE en 2009, el 37,6% de las mujeres empleadas del hogar era migrante. No existen datos más recientes desde aquel estudio específico, ya que la EPA no desglosa la ocupación por género y, a su vez, por nacionalidad, en el ámbito de la actividad del servicio doméstico en España. Sin embargo, los datos de afiliación de la Seguridad Social de octubre de 2020 ofrecen una imagen similar. El 42,69% de las personas en esta rama de actividad son migrantes. (p. 23)

Siguiendo dicho informe, las mujeres migrantes trabajadoras del hogar están siendo invisibilizadas en el Estado español bajo una caracterización racista, colonial, sexista y patriarcal que las asocia a las tareas del cuidado y a las funciones propias de las mujeres en el hogar. En España las profesionales del hogar y de los cuidados carecen de reconocimiento político, académico, cultural y social.

La normativa laboral y administrativa del sector queda discriminada del régimen general español de las personas trabajadoras. Dolores Jacinto Nieto, desde la portavocía del Movimiento Estatal #RegularizaciónYa por Valencia y como parte de la directiva de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC) ha denunciado la situación insostenible, de precariedad y vulnerabilidad del colectivo de migrantes profesionales del hogar en España. La activista sintetiza de este modo una de las demandas por la justicia social reivindicando la regularización por urgencia y justicia social en la pandemia por COVID-19. Las palabras han sido tomadas de una entrevista para El Salto:

No se trata de caridad, no queremos que se nos revictimiza de nuevo. Más allá de lo que España puede darnos, nosotras aportamos mucho más, no sólo a la economía sino también a la cultura, a la gastronomía, aportamos muchos saberes en muchos campos, somos parte de esta sociedad y de su historia. Lo que estamos pidiendo es una cuestión de derecho y de justicia. (Jacinto Nieto, 2020, párrafo 11)

El 28 de enero de 2021 la Tesorería General de la Seguridad Social española publicó un aviso dirigido a todas las personas empleadoras de trabajadoras del hogar y de los cuidados informando de un plazo para comunicar los salarios. Dicho aviso advierte de que si no se cumple la orden deberán someterse a un control por parte de la Inspección de Trabajo; esto quiere decir que se pretende regular las contrataciones a tiempo completo en el caso de salarios injustos e ilegales. Ahora bien, las pequeñas victorias no abarcan las respuestas necesarias ante las situaciones de injusticia social que atraviesan miles de migrantes que quedan supeditadas a la irregularidad que provoca las mismas autoridades, empero, la Ley de extranjería.

En este acápite de la tesis doctoral dedicado a la dimensión normativa no se pretende dar cuenta minuciosa del devenir de la Ley de Extranjería y su jurisprudencia en el contexto español. El complejo entramado de la legislación, gestión y administración de las migraciones supera las posibilidades de este trabajo. Lo que se pretende es ofrecer una panorámica situada al hilo de la experiencia encarnada contando ciertos hitos claves de la Ley de extranjería para la elaboración de esta memoria migrante y que aporte a la lucha y defensa de las vidas y derechos de las personas migrantes. A día de la fecha, la agenda política del Movimiento Regularización Ya, concretamente la recogida de 500.000 firmas en todo el Estado español a favor de la Iniciativa Legislativa Popular y la agenda política de las trabajadoras del hogar y de los cuidados son dos de las más importantes.

2.4. Dimensión Experiencial y de los Afectos

Durante todo el proceso de la construcción del tejido teórico o marco teórico se ha presentado la necesidad de sustentar la dimensión experiencial y de los afectos en los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala. Habiendo expuesto la dimensión teórica de los feminismos decoloniales, la dimensión de la cosmovisión andina y la dimensión normativa, se entreteje la dimensión experiencial y de los afectos desde un punto de vista del feminismo decolonial.

Para recuperar la memoria experiencial propia y colectiva, para mantener viva y abierta la cuestión acerca de quiénes (no) somos y para sostener la lucha y la defensa de las vidas y derechos de las personas migrante, es preciso reconocer y poner en valor el entramado afectivo que habita en las resistencias y reexistencias de las activistas migrantes de Abya Yala. Las políticas afectivas sostienen los activismos. Esta afirmación se argumenta con textos académicos afines que suman a la producción de conocimientos

con voces, sentipensares y puntos de vista propios. Pero lo relevante en este apartado no es buscar los sustentos teóricos de las políticas afectivas, sino, visibilizar que las políticas afectivas con las que sostenemos los activismos son fundamentales a la hora de aproximarnos a los activismos de las mujeres migrantes protagonistas de esta tesis doctoral. Es posiblemente un esfuerzo de sistematización teórica que parte de la experiencia vivida encarnadamente hasta lograr comunicarlo en un lenguaje del activismo-académico.

La creación de sentido es un campo de batalla, por eso, es necesario indagar en aquello que lo hace posible, en la trama, es decir, adentro de las micropolíticas. Ahí donde reside lo que permanece. A día de hoy, algunos de los feminismos blancos y hegemónicos²² centran sus agendas en cuestiones que afectan propiamente a las mujeres blancas urbanas occidentales de clase media o alta, ignorando, desconociendo o desplazando las agendas de los feminismos *otros*. Dada la especificidad de la tesis doctoral, es necesario recurrir a las producciones de feminismos no hegemónicos o contrahegemónicos para armar la dimensión de las experiencias y de las políticas afectivas.

Se pueden citar a manera de política feminista contrahegemónica a los grupos de autoconciencia (*consciousness raising*) impulsados por mujeres negras en los Estados Unidos. Estos grupos fueron activados y movilizados por mujeres negras del Black Club

²² Entiéndase como feminismo hegemónico a la alianza de los feminismos que centralizan el sexo-género como “la cuestión” de las mujeres del mundo entero y de todos los tiempos. Siguiendo a María Lugones, estos feminismos “ignoran la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad” (2008, p.75) en el régimen moderno-colonial de género. Yuderlys Espinosa ha dicho que tales feminismos sostienen una versión hegemónica eurocéntrica racista y burguesa. Ochy Curiel plantea que incluso el feminismo hegemónico en América Latina ha generado representaciones de mujeres como meros objetos sin historia propia ni experiencias particulares. Para Aura Cumes, investigadora maya kaqchikel, el feminismo hegemónico escoge la dimensión del género entre las múltiples estructuras de poder que atraviesan a las mujeres indígenas guatemaltecas, reduciendo o simplificando la compleja y articulada trama de la dominación racista colonial.

Women's Movement a finales de los años sesenta del siglo pasado. En aquellos grupos fue clave “despertar la conciencia latente” como estrategia para darse cuenta de que las experiencias particulares eran también compartidas por otras mujeres, lo cual dio paso a visibilizar las memorias personales tejidas al calor de los procesos colectivos, estructurales y sistémicos.

La producción teórica feminista occidental y angloparlante de finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta se construyó a partir de la denominada “segunda ola del feminismo” incluyendo el feminismo existencial de Simone de Beauvoir (1949), el feminismo liberal de Betty Friedan (1963), el feminismo radical de Kate Millet (1970), y el feminismo socialista-marxista, entre otros.

La teoría feminista del punto de vista postula que el conocimiento que tenemos acerca de la realidad se acota a punto de vista concreto de cada sujeta/o. La referente más conocida es Sandra Harding (1986). El punto de vista feminista parte del reconocimiento del carácter situado de la producción de conocimientos. Las mujeres ocupan un lugar de privilegio epistemológico en un mundo dominado por el patriarcado y las producciones derivadas del mismo. La teoría del punto de vista feminista se convirtió en la apuesta teórica y metodológica de los feminismos occidentales. En esta línea, las mujeres desde las posiciones marginales viven experiencias específicas, identidades, corporalidades y materialidades oprimidas que configuran puntos de vista referenciales e inciden en la producción de conocimientos situados desde los puntos de vista específicos.

Por su parte, Donna Haraway (1995) se detiene en explicar los modos en que la producción de conocimiento no está descontextualizada ni desligada de la subjetividad de quien la realiza, de ahí el compromiso de asumir cuál es el punto de partida de quien investiga, pues queda en tensión la neutralidad y la objetividad en el quehacer investigador.

Según Yuderkys Espinosa Miñoso (2014b) uno de los problemas en la producción de conocimiento radica en el hecho de que, pese a admitir que existen diferencias entre los feminismos, se vuelve a compilar, agrupar, homogeneizar en una unidad las producciones de los diferentes feminismos en torno a la categoría del género, nuevamente negando las diferencias y encubriendo el racismo.

El feminismo de las Mujeres de color en los Estados Unidos subvirtió el imaginario feminista en torno a la categoría “mujer”. A través de la desobediencia epistémica y mediante “las conexiones entre las experiencias de las mujeres negras estadounidenses como una colectividad heterogénea y cualquier grupo o punto de vista asociado” (Hill Collins, en Jabardo, 2012, p. 113).

En el contexto español, las mujeres migrantes de Abya Yala como sujetas políticas hemos puesto sobre la mesa una especificidad radical frente a otras mujeres no migrantes y que reside en la experiencia encarnada de vivir el peso de la Ley de Extranjería. La psicóloga, pensadora y activista peruana residente en Barcelona, Úrsula Santa Cruz (2014) explica lo siguiente:

Pensadas y construidas desde la colonialidad del poder epistemológico, el feminismo occidental define la opresión de las mujeres racializadas en razón del género y a partir de allí se diseñan las estrategias políticas de “transformación”¹⁹ para las mujeres migradas con una visión ahistórica y esencialista. Al centrar la atención en el género no crea las condiciones para establecer alianzas políticas en las que confluyan las otras opresiones que atraviesan las vidas de las mujeres migradas. (Santa Cruz, 2014, p.7)

La disputa por la condición de humanidad incluso dentro de los feminismos no ha cesado. La socióloga mexicana Karina Ochoa (2014) a partir de sus argumentos acerca

de la bestialización y la feminización de lo indio. Ha explicado la violencia originaria colonial que se reactualiza en Abya Yala en nuestros días, pero también en el contexto migratorio en el Estado español. Según Ochoa, la particular experiencia europea de conquista y colonización ha negado al sujeto político “indígena” hasta dejarlo reducido a objeto, proveedor de mercancías y sin derechos: “históricamente se ha impedido a los/as indios/as incursionar como sujetos colectivos con plenos derechos en el ámbito político” (Ochoa, 2016, p.49). Dice además la autora:

América Latina desde hace poco más de cinco siglos se ha convertido en el laboratorio político de las potencias imperiales/coloniales/modernas, por ello pensar nuestro territorio regional cruzado por su historia y sus dispositivos de control quizá nos permita descifrar nuestros cuerpos racializados y sexualizados como “blancos de poder”, pero también como territorios donde se instala e inscribe la violencia. (Ochoa, 2017, p.16)

Dice Ochoa (2014) que la misoginia es sustantiva de la violencia genocida y colonial perpetrada contra las poblaciones colonizadas. Plantea que no es una consecuencia sino un lugar de partida. Se ha gestado y efectivizado la feminización de lo indio bajo supuestas características que le hacen objeto propicio para la servidumbre por su condición de “buen salvaje”. En cambio, la feminización de lo indio “sintetiza el hecho de que el ‘carácter bestial del indio’ se ve equiparado/intercambiado por el de ‘ser mujer’, cuya condición de tutela es perpetua y permanente” (Ochoa, 2014, p.106).

La misma autora cita a Brendy Mendoza para quien el reconocimiento de la humanidad no tuvo ninguna repercusión tangible en las vidas de las personas originarias, así lo explica en esta cita:

La “humanización” del amerindio no tuvo ninguna repercusión tangible en sus vidas. Representó apenas un cambio en su estatus legal dictado por la lejana Castilla. Ni la “deshumanización” del esclavo africano puso punto final la violencia atroz contra los amerindios. Los amerindios, los esclavos africanos, y la población mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatus ontológico de ser humano de los europeos. (Mendoza en Ochoa 2014, p.16)

El reconocimiento de la humanidad a las poblaciones no blancas colonizadas devino en procesos de feminización de lo indio que se vio “equiparado/intercambiado por el de ser mujer, cuya condición de tutela es perpetua y permanente” (Ochoa, 2014, p.14). El ego conquiro ha hecho de los hombres de color objetos penetrables:

La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables”. (Ochoa, 2014, p.17)

El proyecto civilizatorio impuso hasta nuestros días la feminización de las sujetas racializadas para la dominación física, corporal, simbólica, subjetiva, espiritual, territorial como objetos penetrables.

Como señala la pensadora maya-kaqchikel guatemalteca Aura Cumes, la idea colonial de civilizar a las personas indígenas tuvo relación con la construcción de las indias como buenas sirvientas. Ha trascendido hasta la actualidad y sirve de base para asociar en este trabajo con las realidades de las migrantes racializadas de Abya Yala como sirvientas en el Estado español. Siguiendo a Cumes, la historia habla a través de los

cuerpos de las mujeres racializadas, las indígenas, las negras, las afrodescendientes: “¿Puede acaso separarse la historia de estas mujeres de los sistemas de dominación colonial, patriarcal y capitalista?” (Cumes, 2014, p.19).

Si en los cuerpos racializados habla la historia colonial, no podemos obviar a las perspectivas genetistas y eugenésicas que han sostenido el racismo y la heterosexualidad obligatoria para hacer de nosotras seres útiles para la reproducción. Habrá que recurrir al estudio de los procesos históricos, sociales y políticos que permitieron la racialización y sexualización de los cuerpos en la estructura colonial, racista y heteropatriarcal. Además, no se debe perder de vista, los pactos y privilegios raciales entre hombres y mujeres blancas:

La historia colonial es al mismo tiempo la historia de la fundación de un patriarcado supremacista donde los hombres blancos, se erigen como cuerpos y figuras de autoridad y de dominación. Así ellos tienen la potestad de gobernar, administrar y controlar la vida de los bienes, de indios, negros y mestizos, mujeres y hombres, adultos y niños. Si bien las mujeres blancas están bajo la tutela de los patriarcas blancos, en una alianza de raza, éstas disfrutan de los beneficios del despojo a indios y negros. (Cumes, 2014, p. 12)

La experiencia de dominación de las mujeres indígenas no se limita a la etnicidad, al género o a la clase social por separado o bajo un ejercicio aritmético de adición de identidades. Cuando las mujeres exponen sus experiencias vitales que son heterogéneas, evidencian las múltiples discriminaciones donde se entrecruzan la raza, género, clase, sexualidades, cosmovisiones, espiritualidades, entre otras. Unas veces tratadas como reservorios culturales, otras veces como reproductoras de vidas para la mano de obra, las mujeres indígenas han sido puestas al servicio del capitalismo. Inclusive, se ha instaurado históricamente el nombre “María” para llamarlas de ese modo en distintos países de Abya

Yala como Guatemala, Ecuador, entre otros. Cumes dice que “María” es una expresión colonial y anonimizante que busca nombrarlas en un sujeto homogéneo (Cumes, 2014).

Toda la reflexión anterior y que ha sido constante a lo largo de los años de investigación con sus distintos tonos y profundidades me ha llevado a preguntarme en diversos momentos y desde mi lugar de enunciación como migrante racializada: ¿Qué rostro aparece delante de quien se encuentra frente a frente conmigo y me nombra peyorativamente “sudaca”? ¿Qué posibilidad tiene un rostro como el mío de encarnar lo humano en el contexto español?

Preguntarme a mí misma cómo he llegado a “ser” una “inmigrante” me ha llevado a preguntarme ¿Cómo hemos llegado a “ser inmigrantes”? ¿Cómo hemos llegado a “ser latinas”? ¿Cómo hemos llegado a “ser sudacas” “machupichus” “payas poni”? ¿Cómo hemos llegado a ser “las mujeres ideales” para encarnar la promesa de la servidumbre que alberga “el sueño” español” a las migrantes de Abya Yala? ¿La latina cariñosa que cuida nace o llega a serlo?

En el contexto español nos enfrentamos a un mundo atascado de estereotipos, prejuicios y dictámenes racistas y heteropatriarcales. Es necesario escapar del solitario cuarto propio destinado a la servidumbre, ubicado en el último rincón de la casa del amo/a en el trabajo del hogar y de los cuidados, empapelado con los cuantiosos permisos administrativos e institucionales para residir y trabajar, o dicho con experticia:

La habitación de servicio de un chalet, suele estar ubicada en el garaje, junto al cuarto de lavandería, o bien, en la buhardilla, junto al trastero. En un piso, la habitación de servicio está junto a la cocina, la habitación de servicio también es utilizada como cuarto de la plancha o trastero. (Ávila y Sarabia Aquino, 2018, p. 123)

La experiencia de habitar el último de los rincones en la casa del amo/a es mortal, poco tiene de deseable como la anhelada habitación propia que idealizó Virginia Woolf. La otra, la inmigrante, la extranjera, “la chica” vive en un espacio fronterizo en el que ha logrado crear una resistencia íntima en las grietas de la casa del amo/a²³. La migrante racializada trabajadora del hogar y de los cuidados observa a la mujer blanca que le ha empleado en conflicto permanente con sus privilegios, cautiva en su propio yo en su particular bienestar. La filósofa española Marina Garcés habla de la necesidad de liberarse del yo cautivo inmerso en su propio bienestar. Intuyo que sus palabras están dirigidas a las/los sujetas/os liberales de derechos, es decir, a las/los ciudadanos:

Combatir la impotencia y encarnar la crítica pasa, en primer lugar, por atacar ese yo: atacar los valores con los que sobrevolamos el mundo, atacar las opiniones con las que nos protegemos de él, atacar nuestro particular bienestar. Si la crítica puede definirse como aquel discurso teórico-práctico que tiene efectos de emancipación, el principal objetivo de la crítica hoy tiene que ser liberarnos de ese yo cautivo. (Garcés, 2006, p. 2)

Si la crítica tiene hoy como principal desafío atacar al particular bienestar y combatir la privatización de la existencia, los bienes y la tierra (Garcés, 2006) a las resistencias e insurgencias de Abya Yala se nos presenta el desafío de politizar los particulares bienestares de las amas/amos para liberarnos del yo-cautivo individualista etnocentrado. Politizar y descolonizar los modos de sentipensar ante, frente y en los particulares bienestares – de haberlos- y optar por las propias herramientas, símbolos y ficciones de emancipación.

²³ La expresión “ama/o” en este texto se basa en el legado teórico de la obra de Audre Lorde (2003).

Politizar la racialización en la experiencia encarnada nos lleva a cuestionar la naturaleza misma de nuestro devenir político como sujetas políticas. Estamos de camino a entretejer alianzas posibles con sujetas/os que, siendo reconocidos en su plena humanidad, sean capaces de poner en juego sus particulares bienestares y privilegios. La pregunta que formula Garcés (2009) está dirigida a las sujetas y los sujetos liberales de derecho en su calidad de sujetos políticos: ¿Cómo tejer vidas, afectaciones, cuerpos, en el coraje de situarnos en la autonomía interdependiente? (Garcés, 2009).

La migración de las mujeres migrantes de Abya Yala relegada al carácter meramente laboral nos redujo a objetos de mano de obra, racializados en el juego de las demandas del mercado laboral. No ha sido suficiente con las cadenas globales de cuidados. Pedone (2010) dice:

La paradoja nos remite a que las mujeres migrantes dejan su rol de cuidadoras en origen y postergan su autonomía personal y profesional para migrar a cuidar a niños, ancianos y hogares a cambio de un salario en el Primer Mundo. Así, a la vez que se feminiza el mercado laboral también se feminiza la posibilidad de supervivencia en el mundo. (p.11)

A la afirmación de que se nos ha construido como las “buenas sirvientas” se le suma una problemática de hondo calado y que tiene que ver con el hecho de que han nacido y crecido otras generaciones racializadas a quienes el racismo institucional, estructural y social quiere mantener en la servidumbre.

Esta dimensión del tejido o marco teórico con la que se pretende argumentar la experiencia propia y de los afectos es propicia para escribir visibilizando aquello que no se puede ni ver ni decir en cualquier contexto, sobremanera si se trata de los académicos. Escribo desde la fragilidad aún punzante que sentí cuando me descubrí “inmigrante” y

estaba siendo tratada administrativa, cultural y socialmente como tal. Desde la indignación permanente tras haberme dado cuenta que la amabilidad y el buen trato se interpretaba como un marcador racial colonial. Que lo esperable de una mestiza latinoamericana en España es que sea cariñosa porque eso es lo que se demanda y exige a las buenas sirvientas racializadas. He sido testiga de lo que la teoría dice sobre las cadenas de cuidados en cada uno de los itinerarios de vida de madres migrantes que conozco y que han sido traducidos a textos académicos ya con otras lenguas y herramientas.

Ha sido una duda incluso cuestión de estudio el hecho de comparar los cuidados de las mujeres blancas autóctonas y los cuidados de las mujeres migrantes racializadas en la experiencia del trabajo del hogar y de los cuidados. Como en toda construcción social y cultural, las interpretaciones y las prácticas mantienen sus diferencias: ¿Cómo repensar los cuidados de las mujeres migrantes de Abya Yala en un contexto situado como el español? ¿Las interpretaciones culturales de los cuidados son transferibles obviando los contextos históricos y las historias de vida? ¿Cómo interpretan el cuidado las migrantes racializadas de Abya Yala y las mujeres blancas autóctonas? ¿A qué se refieren cuando dicen cuidados? ¿Qué relación hay entre cuidados y racismo? ¿Qué relación hay entre cuidados y servidumbre? ¿Qué relación hay entre cuidados y la Ley de Extranjería?

El silenciamiento de las mujeres migrantes ha sido latente. Se nos ha tratado como fuentes informativas de nuestras propias vidas y experiencias, pero desde un papel emisor informante. Se ha intentado darnos la voz, aunque pocas veces se nos ha preguntado si efectivamente no las tenemos. Se puede decir que actualmente han tomado fuerza los feminismos con voces propias y que el lugar de enunciación es importante.

Para comprender a las mujeres migrantes de Abya Yala es necesario tomar conciencia de la racialización que atraviesa a la división del trabajo. Lugones (2008)

dice: “es importante advertir que la división del trabajo se halla completamente racializada, así como geográficamente diferenciada” (p.79). He tomado la aportación que hace Lugones para introducir una breve reflexión sobre el mestizaje.

La racialización como proceso doloroso no consiste en la mezcla, combinación o hibridación de las identidades de manera ideal y exenta de heridas. Los cuerpos, afectos y cuidados racializados no se encontrarán deambulando en “particulares bienestar” (Garcés, 2006). En este sentido, la construcción racial, sexo-genérica y heteronormativa, capitalista y judeocristiana de “la latina cariñosa” es violenta. Se sostiene en la ideología del mestizaje que fue parido a través de procesos de violaciones contras las corporalidades de mujeres originarias, indígenas, negras y contra los territorios-Tierra.

Ya que el género es indisoluble de la raza (Lugones, 2008) la “latina cariñosa” es una invención peligrosa. En el Estado español se ha criminalizado las migraciones, pero se han demandado y exigido “buenas sirvientas sudacas” para el trabajo del hogar y de los cuidados. Se han contratado en el trabajo del hogar y de los cuidados a mujeres latinoamericanas a quienes se les ha preguntado si son cariñosas o no en las entrevistas de trabajo sobre todo para dedicarse al cuidado de menores, personas mayores y al hogar en su conjunto, mientras que se ha legitimado el relato del miedo al extranjero.

Gran parte de las teorías feministas eurocéntricas del siglo XX han cuestionado los discursos que han configurado a “la mujer” como un ser frágil, débil, delicado y relegada al espacio privado, pero han olvidado a aquellas a quienes se les ha demandado fortaleza, tenacidad, disponibilidad en los espacios privados. Las gafas violetas han permitido que las realidades sean leídas “como si todas las mujeres fueran blancas” (Lugones, 2008, p. 94). En el caso de las migrantes racializadas de Abya Yala, el trabajo ni se ha quedado relegado al ámbito de lo privado ni ha sido posible sostener actitudes y comportamientos propios de la conservadora fragilidad femenina. El trabajo del hogar y

de los cuidados da cuenta de ello, *locus* de (sobre)vivencia tan propio de las migrantes de Abya Yala.

La experiencia de escribir sobre los afectos desde la experiencia de la migración encarnada constituye una tarea que me sitúa en una encrucijada. No tanto por la manifiesta dificultad para hablar acerca de lo vivido en primera persona y sobre las trayectorias de mis compañeras activistas, sino justamente, por lo contrario, esto es, por la aparente facilidad que entraña.

2.4.1. De los Afectos y la Micropolítica Amorosa

Me refiero a los afectos políticos poniendo en tensión a las teorizaciones del amor romántico. Conviene revisar algunas herramientas conceptuales para encaminar la aproximación a *la racialización de los afectos* sobre las mujeres migrantes de Abya Yala que opera en el dispositivo de las buenas sirvientas: latinas cariñosas, serviles, obedientes, disponibles, serviles.

Es innegable el carácter exotizante y sexualizante en las representaciones de las mujeres migrantes de Abya Yala en el Estado español. Lo “latino” como tentáculo del mestizaje exacerba la extranjerización de nuestros cuerpos y afectos. Ampliando el marco de comprensión e interpretación, la definición de la racialización de los afectos es una herramienta clave en este trabajo. Según Berg y Ramos-Zayas (2017) es:

Un proceso social clave y un locus para la producción del afecto racial, por lo tanto, privilegiamos la relación entre raza y migración, entre los migrantes del Sur Global y las minorías racializadas, para situar la racialización latina y latinoamericana en una economía política de migración transnacional que tiene una relación directa con los intereses imperiales, coloniales y financieros. (p. 219)

Sobre los afectos se han escrito tratados enteros a lo largo de la historia de Occidente. En el momento presente y al hilo de este estudio, se abren algunas cuestiones que intersecan los afectos, la racialización, experiencias migratorias de mujeres de Abya Yala y los activismos. Es conveniente atender a las preguntas a lo largo de la reflexión: ¿Existe interés político por la agencia afectiva de las migrantes de Abya Yala en el Estado español? ¿Por qué ha sido tan aceptado en la sociedad española el imaginario de las latinas como las sirvientas cariñosas? ¿A quiénes favorece la racialización de los afectos?

A pesar de que hoy en día se habla en demasía de las emociones y los sentimientos en una economía del libre consumo y que depende de la capacidad para producir deseos, estos han formado parte del acervo de los saberes tanto occidentales y de sabidurías *otras* desde tiempos antiguos. Esta reflexión no pretende resolver la racialización de los afectos, pero sí encender la duda ante las atribuciones que se nos otorga a las migrantes de Abya Yala como mujeres racializadas en razón de los afectos y rastrear las huellas del mestizaje y por tanto del modelo civilizatorio moderno colonial.

No podría menoscar la importancia de las aportaciones de los feminismos y las teorizaciones e interpretaciones acerca de los afectos ya que no hay una única experiencia de los afectos en razón de género, raza, clase, procedencia. La simplificación que desde algunas vertientes feministas se hace, relega a los afectos a la esfera del amor romántico. El amor romántico es un invento emergente entre el Renacimiento y la Modernidad (Maffía, 2018). Este modelo relacional basado en la pareja heterosexual monógama se adapta bien a la sociedad capitalista.

Esteban (2011) señala el papel preeminente que ha recibido el amor romántico en Occidente sobre todo en el siglo XX. El valor simbólico y cultural lo ha convertido en fuente de infinitas controversias, motor de la familia nuclear tradicional, promesa de relaciones para toda la vida, etc. El amor influye no solo en la socialización de las

personas, además, en nombre del amor se han organizado genitalizado y generizado las relaciones interpersonales. El amor inspira leyes (pensemos, por ejemplo, lo relativo a la infancia, la familia o la atención a la dependencia). Ordena lo que sí es reconocido como tal y lo que no (Ley del Matrimonio Igualitario del año 2005). Autoridades políticas, religiosas, académicas, educativas hablan, disciplinan y controlan en nombre del amor. De cierto modo, aluden en sus discursos a la importancia de edificar una sociedad sobre la base de los afectos (Esteban, 2011).

Desde antiguo la filosofía occidental se interesó por el amor. Por el amor a la sabiduría.

Baruch Spinoza (1975) en la “Ética demostrada según el orden geométrico” dice que “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (p. 247). Para Spinoza el deseo es el afecto básico concibiendo la alegría y la tristeza como sus primeras variaciones. Los afectos humanos son como líneas, superficies, geometrías. Para Spinoza los afectos son “emociones del alma”. Distinta a la filosofía de Platón, Spinoza construye un pensamiento racionalista y emotivo al mismo tiempo. Ni el alma es la sede del pensamiento ni el cuerpo una materia sometida a las pasiones. No hay separación entre el alma y el cuerpo en Spinoza. A los cuerpos les mueve el deseo que configura el afecto primario. ¿Qué es lo que puede un cuerpo? pregunta.

La filósofa española Victoria Camps (2011) argumenta que los afectos constituyen el deseo que nos lleva a actuar, pero también, por el contrario, pueden llegar a inmovilizarnos. Esto ocurre cuando los afectos son tristes y no alegres. La pensadora española, siguiendo a Spinoza, señala que los afectos se dividen en dos grandes tipos que son los alegres y los tristes. Los primeros –el amor, la seguridad, la esperanza, el contento de sí– incrementan “la potencia de obrar del cuerpo” (Camps, 2011, p.71) mientras que los segundos –la ira, el miedo, el odio, la envidia– la disminuyen.

En todo caso, la alegría definida por Spinoza implica una potencia de obrar. El deseo no es una suerte de espontaneidad sino es una disposición a la acción. El deseo es una potencia no un sentimiento individualista hacia persona, cosa, experiencia: “lo difícil no es formular qué disposición se desea, qué mundo se desea y le conviene a mi cuerpo al incrementar las potencias de nuestros cuerpos segmentados. Somos lo que hacemos con lo que hicieron de nosotras” (Caserola, 2014, p. 24).

En los últimos años los estudios de los afectos y las emociones han cobrado relevancia en las ciencias sociales. A esta tendencia se le llama “El giro afectivo” o *Affective Turn*²⁴ que se efectúa a mediados de los años noventa. Las aportaciones sobre corporalidades y subjetividades desarrolladas por los feminismos anglosajones académicos a finales del siglo XX se han constituido como las fuentes más importantes de este giro. Ya a comienzos del siglo XXI la teorización sobre los afectos se ha instalado como un enfoque de investigación transdisciplinar de la teoría crítica, de los estudios feministas, de los estudios culturales. Ana del Sarto (2012) incluye como campos de investigación de los afectos y emociones a los programas de estudios de mujeres, los estudios queer y otros campos más institucionalizados como los estudios literarios, los estudios sociológicos, la neurociencia, entre otros.

Siguiendo a Alí Lara y Giazú Enciso (2013) los estudios del afecto y la emoción no comienzan en las universidades, más bien, corresponde a la reacción de la academia ante la emocionalización de la vida pública, las instituciones, las organizaciones, los medios de comunicación y los movimientos sociales. Las autoras resumen el giro afectivo como “un cambio en la concepción del afecto que ha venido a modificar la producción de conocimiento y la lógica misma de las disciplinas” (Lara y Enciso, 2013, p.102). Una de

²⁴ Según Melissa Grrer y Gregory J. Seigworth, el llamado *affective turn* surge en la teoría anglosajona en 1995.

las principales características del giro afectivo es la distinción conceptual entre el afecto, la emoción y los sentimientos:

El giro afectivo es un poco poliamoroso (...). La relación entre la emoción, los sentimientos y el afecto representa el marco de la fotografía que podemos tomar del uso terminológico al interior del giro afectivo. Las formas de nombrar este complicado *affair*". (Lara y Enciso, 2013, p. 108)

Los estudios sobre los afectos se han establecido sobre la tensión teórica entre afecto y emoción. Lara y Enciso (2013) que a su vez citan a Mónica Greco y Paul Stenner quienes consideran que la distinción entre afecto y emoción nubla más de lo que esclarece. Las dos últimas autoras basan sus estudios con el término "afecto" que utilizaba Gilles Deleuze quien lo retoma de Baruch Spinoza. Se podría decir entonces que: "los afectos se refieren a las capacidades corporales de afectar y ser afectado o al incremento o disminución de la capacidad de un cuerpo para afectar" (Del Sarto, 2012, p. 47).

Resulta interesante la polisemia y multiplicidad semántica del afecto. El giro afectivo, dicen Lara y Enciso, es la promesa cumplida del afecto "afectando todo lo que atraviesa y esto incluye al nicho público del conocimiento" (2013, p.115). Reactualiza el protagónico pensamiento de Baruch Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Henri Bergson, Silvan Tomkins, al tiempo que conviven con paradigmas opuestos. Finalmente, el giro afectivo además de una "promesa cumplida del afecto" es una herramienta para comprender, aproximarnos y explicar las prácticas afectivas en los activismos.

Con el fin de no perder el horizonte epistemológico para la descolonización, se retorna la mirada a la producción académica de la pensadora y psicoterapeuta brasileña Suely Rolnik. La autora refiere a la intuición como origen privilegiado del pensamiento y que puede llevar al sujeto/a hacia la descolonización del inconsciente. Lo subjetivo es

político afirma Rolnik (2019b) porque es la base de la existencia. Cuando nos relacionamos con otras personas estamos trabajando la cognición, dicho de otro modo, asociamos un conjunto de representaciones que aguardan en la memoria. Sin embargo, Rolnik resalta la dimensión del cuerpo viviente como una experiencia desconocida:

Es lo que podemos llamar cognición y es muy necesaria, pero hay otra experiencia que estamos haciendo al mismo tiempo que ésta, una segunda experiencia que para nosotros —blancos modernos occidentales en el régimen colonial capitalista antropocéntrico logocéntrico— es menos conocida. Y esa experiencia tiene que ver con entender el mundo en su dimensión de cuerpo viviente”. (Rolnik, 2019b)

La pensadora explica la experiencia de comprender y aprender a vivir el mundo desde la dimensión del cuerpo viviente como un conjunto de fuerzas vivas en disputa. Utiliza la metáfora guaraní de la garganta *ñe’e raity* que quiere decir “nido de palabras-alma”: “Cuando los guaraníes dicen que son semillas de las palabras alma, es porque saben que son efectos del mundo vivo, estos estados se producen ahí, generan afectos, no en el sentido del cariño o amor, sino en el sentido de estar afectado” (Rolnik, 2019b).

Paul B. Preciado en el Prólogo del libro Rolnik (2019a) “Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente” se refiere a la obra de la autora como una posible hipótesis de la derrota de la izquierda de Abya Yala, pero también global. Pone en valor una cartografía de las micropolíticas de las colectividades subalternizadas que encarnan posibles transformaciones:

Mientras durante los años 80 se pensaba que la extensión del neoliberalismo traería la globalización de la democracia, la disolución de los estados nación y la generalización 11 del multiculturalismo como modelo de integración social, la actual deriva del neoliberalismo que Rolnik analiza deja entrever un horizonte

mucho más histriónico. La inesperada alianza de las fuerzas neoliberales y conservadoras depende de que ambas comparten una misma moral y un mismo modelo de identificación subjetiva: el inconsciente colonial-capitalístico. De ahí que el objetivo de la nueva “caza de brujas neoliberal” sean los colectivos feministas, homosexuales, transexuales, indígenas o negros que encarnan en el imaginario conservador la posibilidad de una auténtica transformación micropolítica.”. (Preciado en Rolnik, 2019a, p.10-11)

La micropolítica no es política de la experiencia fuera del sujeto como pudiéramos pensar ya que la vida necesita y se encuentra en cuerpos afectados donde corporizar, arraigar, enraizar. Dice Rolnik que el capital no solo se alimenta de la fuerza de trabajo como lo sostiene el marxismo, sino de la vida misma. El carácter contrarrevolucionario no se reduce a la apropiación de los medios de producción, sino que se deberá incluir una reapropiación del “saber-del-cuerpo”, es decir, de la sexualidad, de los afectos, de la imaginación, del deseo: “la auténtica fábrica es el inconsciente por tanto la batalla más intensa y crucial es micropolítica” (Preciado en Rolnik, 2019a, p.12). La autora intersecta el discurso psicoanalítico con los procesos de descolonización. Afirma que la psicología surgida en el centro de los imperios coloniales y patriarcales europeos pertenece al dispositivo colonial-capitalista ya que nació naturalizando y legitimando los modos de subjetivación dominante.

En la reapropiación del “saber-del-cuerpo” se sostiene el malestar como resistencia. Sostener el malestar conlleva la aceptación de las rupturas, los cambios, las transformaciones que supone soportar el racismo, la exclusión, el exilio, la exterminación, la censura, el castigo social, el destierro, la extranjerización. De hecho, en las micropolíticas el malestar nos habita (Preciado en Rolnik, 2019). La experiencia

intersubjetiva atraviesa a todas en un campo común de acciones reinventando modos de existencia, politizando el malestar, pero también el deseo, la alegría.

Para Rolnik (2019a) no se deberían confundir los afectos con el cariño o la ternura, dado que se trata de afectarnos en sentido vital:

En cuanto al afecto, a este no debe confundírsele con la afectación, el cariño o la ternura, que corresponden al sentido usual de esa palabra en lenguas latinas. Sucede que no se trata aquí de una emoción psicológica sino de una “emoción vital”, que puede ser contemplada en estas lenguas mediante el sentido del verbo afectar: tocar, perturbar, sacudir, alcanzar; sentido que, sin embargo, no se usa de forma sustantivada. Los perceptos y los afectos no tienen imágenes, ni palabras, ni gestos que les correspondan, en definitiva, no tienen nada que los exprese-, y, no obstante, son reales pues se refieren a lo vivo en nosotros y fuera de nosotros. Componen una experiencia de apreciación del entorno más sutil, que funciona de un modo extracognoscitivo al cual podríamos denominar intuición. Pero como esta palabra puede generar equívocos, prefiero denominarlo, “saber-del-cuerpo” o “saber-de-lo vivo”, o también “saber-eco-etológico”. Un saber intenso, distinto a los conocimientos sensibles y racionales”. (p.47)

No es de extrañar que en una sociedad machista, racista y sexista a los afectos se les relacione con el amor romántico más no como una emoción vital. La matriz colonial de poder ha sentado las bases en la hegemonía de la razón reprimiendo, negando, invisibilizando los afectos: “nos secuestraron el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, imaginarios, deseos y cuerpos, porque son territorios donde se construye la poética de la libertad y la existencia” (Guerrero Arias, 2018, p. 195).

Esta breve aproximación a los afectos, intenta dar cuenta del enfoque que se les da en este trabajo, puesto que los afectos sostienen los activismos de las mujeres migrantes como sujetas políticas de esta tesis doctoral.

A modo de cierre de este capítulo podría decir en resumidas palabras, el tejido o marco teórico de la tesis doctoral ha sido entretejido por cuatro dimensiones que abarcan aproximaciones a los feminismos decoloniales, a la cosmovisión andina, al contexto normativo y finalmente a la experiencia y de los afectos, con la intención de cumplir los objetivos de investigación, pero que además, para aportar con un saber a la construcción de la memoria migrante de las migrantes de Abya Yala como sujetas políticas.

CAPÍTULO 3

METODOLOGÍA CUALITATIVA

En el siguiente capítulo se presenta la metodología que se ha empleado en la investigación. Se trata de una aproximación cualitativa basada en las apuestas metodológicas transdisciplinares de los feminismos decoloniales. La metodología cualitativa me ha permitido recopilar, analizar y sistematizar la trama y la urdimbre de los activismos de un grupo no formal de seis activistas migrantes procedentes de Abya Yala, incluyendo mi propia autohistoria, así como una posible red de alianzas -de las tantas posibles- que se han venido construyendo en la ciudad de Valencia.

El proceso cualitativo de investigación precisaba realizar una invitación a las activistas para protagonizar este trabajo. La elección se hizo a partir del reconocimiento positivo de los liderazgos de cada una en sus respectivas organizaciones y también dentro de las micropolíticas activistas de las mujeres migrantes en la ciudad de Valencia. Las seis activistas formamos parte de lo que aquí se nombrará como “Tejido Antirracista Valencia” nombre que no nos vincula en el seno de ninguna organización formal, con personalidad jurídica o informal, sino más bien, que opera facilitando un modo posible de nombrar la micropolítica que se entreteje entre las activistas, sus organizaciones y los vínculos.

La primera estrategia metodológica se centró en llevar a cabo dos procesos simultáneos. Por una parte, la recogida, el análisis y la sistematización de la información necesaria para construir un capítulo donde dar lugar a un relato personalizado de cada activista. Agrupados se han conformado bajo el título “Habitantes de las fronteras”. Al hilo de lo anterior, además, recoger, analizar y sistematizar de manera formal la información suficiente para la autoetnografía/autohistoria (capítulo 4). Se toman en cuenta las principales agendas que actualmente están defendiendo las migrantes de Abya

Yala en el territorio valenciano en distintos contextos, que son por los derechos de las personas migrantes en relación con la Ley de Extranjería y a partir del año 2020 por la regularización administrativa de las personas en situación irregular, además, la agenda específica por los derechos de las Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados y la agenda de las estudiantes en la universidad pública valenciana, las agendas culturales, entre otras.

La segunda estrategia consistía en hacer el tránsito de lo personal que es político hacia lo colectivo, recogiendo, analizando y sistematizando información relevante que dé cuenta de la trama entretejida entre las activistas y los modos en que sostenemos los activismos, visibilizando los afectos y los vínculos. Se logró un capítulo que da cuenta de la interpretación de un tejido colectivo de saberes y sentipensares (capítulo 6).

La tercera estrategia da un giro a la investigación que va desde lo personal que es político en tanto colectivo hacia las alianzas -posibles-. Se amplían los horizontes del análisis y la sistematización, ampliando el relato coral de la memoria, complejizando la trama principal y aportando una perspectiva reticular de los activismos (capítulo 7). Para esto se invitó a participar a nueve activistas de la ciudad de Valencia. Se formaron tres grupos de tres personas que son: “las voces de las artistas”, “las voces que contrastan” y “las voces-cuerpos aliades”. El primer grupo se definió a partir del criterio de diferenciación en las herramientas de lucha considerando que las artistas activistas migrantes aportan desde el arte perspectivas complementarias, creativas, divergentes y enriquecedoras a la causa común. Para el segundo grupo se consideró la condición de trabajar en ONG con mujeres migrantes y siendo mujeres blancas autóctonas valencianas. El tercer grupo se estableció poniendo en relieve las alianzas actuales con activistas autóctonas/es de las izquierdas valencianas y también contando con dos voces de las disidencias afectivo-sexuales. Se analizó el lugar de enunciación de las activistas y los

puntos de vista en relación a la lucha feminista, el antirracismo, la cuestión decolonial (cap.7).

Con esta panorámica se espera facilitar una de las tantas lecturas posibles de los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala (no sólo heterosexuales) en el territorio valenciano como sujetas políticas, que visibilice los modos en que hemos sido invisibilizadas y que aporte a la construcción de la memoria migrante.

Acorde a los objetivos planteados, se busca la producción de un saber *otro* que resignifique nuestros activismos, renunciando al rol de víctimas y al destino de la servidumbre del “sueño español” para con las mujeres migrantes racializadas, analizando los principales mecanismos hegemónicos con los cuales se nos ha invisibilizado, identificando en documentos de carácter público las representaciones hegemónicas de las mujeres de Abya Yala consecuencia de los procesos de racialización, sexualización y extranjerización. Finalmente, analizando las estrategias con las que sostenemos los activismos, explorando las trayectorias de lucha y defensa y caracterizando las políticas afectivas y los lenguajes simbólicos.

Como proyecto de investigación empecé con el análisis documental desde los inicios del año 2017 hasta el 2019, período en el que cursé distintas formaciones específicas en pensamiento decolonial y feminismos decoloniales. Al tiempo que participaba en contextos académicos tales como congresos, seminarios, workshops entre otros, simultáneamente participaba activamente en los activismos²⁵. La investigación académica de campo se ha realizado en Valencia desde los inicios del año 2020 a través de lo que se conoce en la metodología cualitativa como observación participante en su modalidad completa, al estar inmersa plenamente en un triple rol, tanto como activista,

²⁵ Es preciso decir que el activismo y la investigación académica han ido de la mano, aunque en ciertos momentos ha primado la producción académica. Mi activismo antecede a mi trabajo académico y se concilian en mi activismo-académico en el período que curso el Programa de Doctorado gracias a la Beca de Formación de Profesorado Universitario concedida por el Ministerio de Educación español.

docente e investigadora. Se llevaron a cabo las entrevistas personales en profundidad para la creación del capítulo 4 “Habitantes de las fronteras” en el que constan los relatos personales de las activistas y que se fueron actualizando con informaciones relevantes hasta aproximadamente finales del año 2021. En febrero del año 2020 se celebró un encuentro entre activistas que lo he nombrado como “Círculo de activistas migrantes” donde se obtuvo información significativa para la construcción del capítulo 5. En enero del año 2022 se invitó a nueve activistas autóctonas a participar en la investigación. La información se recopiló en formato de cuestionarios estandarizados.

A lo largo de la tesis se pone el énfasis en trabajar con una metodología capaz de facilitar el acceso a los encuentros intersubjetivos, a las relaciones afectivas y a los vínculos, a las expresiones simbólicas y creativas, así como a más aspectos que son posibles de enunciar al formar parte del tejido de activistas y hablar acerca de lo que nos sucede, construimos, articulamos, organizamos desde adentro.

3.1 Técnicas y Procesos de la Investigación Cualitativa

Las metodologías feministas decoloniales no siempre se centran en las macro estructuras que explican la colonialidad del poder, del saber, del ser y del género. Se interesan también por producir saberes surgidos de metodologías cualitativas que dan cuenta de las micropolíticas situadas y las relaciones de poder que las atraviesan, relacionalidades específicas y encarnadas, las interlocuciones e intersubjetividades, la producción de mundos simbólicos, estéticos, etc., sin pasar por alto la relacionalidad entre lo micro y lo macro, lo de adentro y afuera, el pasado-presente-futuro, las fronteras, las grietas, los bordes, los mundos *otros*. Dicho de otro modo, gracias a las metodologías decoloniales se puede obtener información relevante intersectando diferentes dimensiones y temporalidades de dimensiones existentes. Además, las metodologías

feministas decoloniales se prestan para imaginar, crear, diseñar innovadoras aportaciones metodológicas a los estudios de género y feministas a partir de la deconstrucción de las existentes, descolonizándolas y despatriarcalizándolas, o como sucede en esta tesis doctoral, indianizándolas.

Con el objeto de ampliar lo descrito anteriormente, a continuación, se aportan cuestiones y reflexiones acerca de las técnicas y los procesos de la investigación cualitativa en esta investigación.

3.1.1 Análisis Documental

Se ha llevado a cabo el análisis bibliográfico y webgráfico especialmente tomando como referencia las principales aportaciones teórico reflexivas y prácticas del pensamiento decolonial y de los feminismos decoloniales. He llevado a cabo un proceso de formación académica y no académica, asistiendo presencial y virtualmente a formaciones dictadas por organizaciones formales, no formales e informales situadas en Abya Yala y en el Estado español, para profundizar y afinar la perspectiva decolonial.

En la primera etapa del análisis documental se empieza con textos, recursos y fuentes que han sido producidos y sistematizados por personas migrantes racializadas, tanto pensadoras/pensadores, artistas, activistas, defensoras de Derechos Humanos, colectividades, que residen o han residido en el Reino de España. Se toman como referencia las tesis doctorales y las maestrías, así como producciones independientes y autónomas individuales y colectivas, y las producciones de ONG hechas por personas migrantes racializadas. La finalidad de empezar por las obras de las personas y colectividades migrantes racializadas de Abya Yala, consistió en contar con voces y puntos de vista que parten de la experiencia encarnada, es decir, que aportan saberes, sentipensares y críticas situadas a partir de la condición migrante intersectada con otras

aristas. Conocimientos y sabidurías que surgen desde las resistencias y de cierto modo, irrumpen en la academia y los activismos posicionando ya no sólo otros puntos de vista, sino, además, complejos sistemas de interpretación y de sentidos de la propia experiencia y de los mundos habitados.

El análisis documental de esta tesis doctoral sigue una ruta acorde con una apuesta teórico-reflexiva antirracista, anticolonial, antipatriarcal y feminista encaminada hacia el estudio de fuentes significativas con las que se puedan analizar, comprender y señalar el racismo, el eurocentrismo, el sexismo, la extranjerización, así como también, las resistencias y formas contestatarias de lucha, defensa y reexistencias. A partir de las herramientas analíticas del Grupo Modernidad/Colonialidad y la articulación de los discursos fundantes como son la colonialidad del poder, del ser, del saber junto con las aportaciones de los feminismos decoloniales que reflexionan sobre la base de la colonialidad del género.

La elección del estudio de documentos y de referencias de los feminismos decoloniales aboga por desmarcar la investigación del carácter intrínsecamente racista, colonial y eurocéntrico de ciertas epistemologías feministas. Frente a esto, en este trabajo se revisan y analizan fuentes que aproximan, comprendan y ahondan en la matriz de dominación donde se imbrican las categorías de raza, género, clase, sexualidades, nacionalidad. Las herramientas analíticas de los feminismos decoloniales posibilitan sentipensar a las/les migrantes de Abya Yala más allá del género para dar cuenta de la racialización, sexualización, extranjerización. Desde los lugares de enunciación como sujetas políticas, ni víctimas, ni heroínas.

En todo el proceso del análisis documental se ha puesto atención a la colonialidad del poder, del saber, del ser que predomina hegemonícamente en textos y referencias que refieren a las migraciones de Abya Yala. Además, a los mecanismos que invisibilizan a

las mujeres migrantes de Abya Yala (no sólo cis heterosexuales) y que las visibiliza a partir de la servidumbre inscrita en “el sueño español”.

Como parte de la apuesta por descolonizar tanto los procesos, la producción y los resultados de investigación, se apostó por posicionar a la cosmovisión y filosofía andina como sustento primordial de este trabajo y en este afán, visibilizar este posicionamiento en toda fase y todo momento. La metáfora adecuada para lo dicho no es la de ponerse unas gafas andinas, siguiendo el ejemplo de la metáfora de las gafas violetas del feminismo, sino de vivir una espiritualidad sostenida en lo andino habitando la condición migrante a orillas de la Mar Mediterránea con la que transitar y devenir el proceso de la producción de esta memoria *otra*. El desafío es por producir una aproximación indianizada, transfronteriza e intercultural, más allá del marco eurocéntrico occidental sobre los activismos, y en este sentido, provocar interlocuciones, disertaciones y (des)encuentros de camino a un mundo donde quepan muchos mundos.

Además, a lo largo de la investigación he realizado una aproximación a un corpus de textos elementales jurídicos y legislativos, sin llegar a ahondar en los estudios propios del Derecho y las Ciencias Políticas, para comprender en la contemporaneidad, al racismo institucional y estructural, a los dispositivos del Estado y de las instituciones y administraciones que se encargan de controlar y normalizar las vidas de las personas migrantes, sobre todo, con la Ley de extranjería.

El análisis documental ha sido un proceso continuo y necesario a lo largo de la tesis doctoral. Si bien, en las primeras etapas de investigación se pone especial énfasis en realizar procesos más estructurados y específicos de análisis documental en pensamiento decolonial y feminismos decoloniales para armar un marco teórico coherente. Con el devenir de los avances de la misma se acude permanentemente a la revisión de los

conceptos, las nociones, las definiciones, con la intención de producir un saber formal, auténtico, creativo, crítico, disidente, poético e innovador.

3.1.2 Autoetnografía/Autohistoria

El proceso de la investigación avivo en mí las heridas migrantes. Fue necesario abrirlas, diseccionarlas, supurarlas, dejarlas al aire, para darme cuenta que las cicatrices en el cuerpo-territorio también son lugares de la memoria. No ha sido difícil, sino más bien, imposible sostener los criterios de objetividad y neutralidad propios de una investigación académica de corte netamente científica. Es por esto que desde el inicio de la tesis doctoral he venido reiterando que este texto forma parte de mi activismo académico y de una política afectiva migrante. No imaginé previamente que hablar acerca de mi condición migrante y de nuestros activismos daría paso a producir un texto tan personal en tanto político en tanto colectivo, tan complejo, lleno de contradicciones y pulsiones sentimentales y desiderativas.

He tenido que enfrentarme con problemas éticos de cara a la elección de las herramientas e instrumentos metodológicos de investigación en mi esfuerzo por no reducir a objetos de estudio a mis propias compañeras, hermanas, comadres, ñañas activistas y tampoco por terminar elaborando una narrativa nuevamente desde la victimización y/o la servidumbre.

Uno de los problemas metodológicos tiene que ver con la soledad asimétrica y jerárquica que se vive en los procesos de producción académica, que, en mi caso, ha sido equilibrada con la participación activa en los activismos donde las relaciones de poder se encaminan hacia la horizontalidad. La soledad académica ha sido paliada gracias al apoyo, la interlocución profunda y al “amor migrante”. Sostenida afectivamente por mis

compañeras he podido sistematizar algunos procesos de las luchas y las defensas migrantes con la mira puesta en algo más que las resistencias.

Para empezar la escritura de mi autohistoria recurrí a los viejos recuerdos:

- a) Recuerdos físicos que ya disponía: cartas, fotografías, pasaportes, documentos administrativos ecuatorianos y españoles, emails, entre otros.
- b) Recuerdos de otras personas: conversaciones con familiares y amistades
- c) Recuerdos o vehículos de la memoria: medios públicos, prensa, redes sociales
- d) Recuerdos recuperados a través de procesos terapéuticos y otros procesos de sanación

Con todos los recuerdos a flor de piel, tuve que recurrir a teorías sobre la creación de narrativas autoetnográficas. Retomé a la noción teórica elaborada por Carolyn Ellis, Tony E. Adams y Arthur P. Bochner (2019), quienes dicen:

La autoetnografía es un acercamiento a la investigación y a la escritura, que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal para entender la experiencia cultural. Esa perspectiva reta las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, pues lo considera como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente. (p.17)

En los últimos años en el ámbito de las ciencias sociales, la investigación de tipo cualitativa ha abierto las puertas para indagar con métodos más cercanos a la literatura que a las ciencias exactas, centrando el interés en contar historias de individuos y colectividades arraigadas en la experiencia propia: “la autoetnografía es una de las perspectivas que reconocen y dan lugar a la subjetividad, a lo emocional, y a la influencia del investigador en la investigación, en lugar de esconder estas cuestiones o asumir que no existen” (Ellis, Adams, Bochner, 2019, p. 20).

Habitualmente una autoetnografía se basa en las experiencias pasadas que se sistematizan *a posteriori* en un documento. En la elaboración hay que tomar en cuenta la frecuencia con la que se recrean los relatos basados en “epifanías”, entendidas como momentos significativos en la trayectoria vital, por ejemplo: “periodos de crisis existenciales que constriñen a una persona a atender y analizar la experiencia vivida” (Zaner en Ellis, Adams y Bochner, 2019, p.21). Es importante mencionar que cada persona que reconstruye una autoetnografía imprime su marca en la producción que realiza o lo que es más complejo aún, imprime los deseos inconscientes que condicionan los objetivos, la elección de la metodología, los instrumentos y técnicas de investigación, etc.

Para citar un ejemplo de autoetnografía y su modo de realización, cito el trabajo de Carol Rambo Ronai (2019), autora que propone realizar un relato autoetnográfico en capas, una introspectiva sociológica sistemática en la que se cruza el mundo íntimo, lo social, lo cultural, lo político, lo histórico. Según dice la autora, la narración en capas es una técnica de relato etnográfico mediante el cual la narradora entrelaza en su propio relato, sus experiencias, sentimientos, pensamientos, datos, hechos. En sus palabras

La narración en capas es una forma de escritura diseñada para producir y representar de manera holgada, al lector, el continuo de una experiencia dialéctica, emergiendo de la multitud de voces reflexivas que producen e interpretan simultáneamente un texto. (Rambo Ronai, 2019, p.125)

A través de la escritura de su autoetnografía, la autora presenta una investigación en la que relata la experiencia de haber sido abusada sexualmente en la infancia:

Soy una sobreviviente de abuso sexual infantil. Soy también socióloga, esposa y amiga, entre otras identidades que se podrían imaginar de una mujer adulta, blanca. Los límites de estas identidades convergen, se disuelven y se separan

mientras escribo, por eso me permito usar la ‘narración en capas’ (Ronai, 1992) para transmitir mi historia. (Ronai, 2019, p. 124)

La autoetnografía nos facilita hacer uso de la experiencia emocional y subjetiva. Permite el ejercicio reflexivo durante el proceso y en el resultado de investigación. En acuerdo con Ronai, cuando se desempeña un rol académico, la narración de la propia experiencia permite crear investigaciones significativas: “permite ser reflexiva en mi informe, así no estoy forzada a crear artificialmente un objetivo estéril como ‘investigadora’ acerca de mí, el cual está separado de los otros yos que representó” (2019, p. 147).

Salvando las especificidades y las distancias con la autoetnografía de Ronai, he persistido en elaborar un relato propio que versa sobre las heridas migrantes donde expongo lo que he podido decir hasta el momento acerca de lo que (no) soy. Es imposible encontrar una versión única que generalice las experiencias migratorias de las activistas de Abya Yala, aunque hay cuestiones que nos hacen hablar la misma lengua, por ejemplo, la injerencia de la Ley de Extranjería sobre nuestras vidas tomando en cuenta los distintos estatus administrativos sujetos a la misma, la servidumbre inscrita en “el sueño español” y acentuada en el trabajo del hogar y de los cuidados, la racialización, la extranjerización, la sexualización.

Lo que se desarrolla en mi autoetnografía además del relato de mi experiencia propia, es la lucha colectiva por el sentido de lo que nos ha ocurrido, por quiénes dicen que (no) somos y por la memoria misma a través de los hilos que nos entretejen. En este sentido se podría decir que mi autoetnografía es además un campo de lucha política:

Ningún escenario textual es inocente (incluido éste). Los estilos de escritura no son fijos, ni son neutrales, sino que reflejan la dominación históricamente cambiante de las escuelas o paradigmas particulares. La escritura científica social,

al igual que todas las demás formas de escritura, es una construcción socio-histórica y, por lo tanto, mutable. (Zaner en Ellis, Adams y Bochner, 2019, p. 47-48)

De entre todas, la obra y el legado de Gloria Anzaldúa (2016, 2021) ha sido la principal referencia académica de escritura autoetnográfica. En el libro “Borderlands/La Frontera: La Nueva Mestiza” escrito en 1987, entreteje de manera magistral su autohistoria. La noción de autohistoria acuñada por la autora ha guiado la complejidad de la narrativa. Se han incluido elementos metafóricos, simbólicos, cosmovisionales, afectivos, ficcionales, construyendo sentidos, sentires y significaciones más allá del imaginario y las representaciones de las mujeres migrantes (heterosexuales) como las buenas sirvientas, heronías o víctimas.

La autohistoria anzalduana ha operado como un puente (chakana) y ha permitido interrelacionar, interconectar, intersectar los mundos de las activistas a partir de mi sentipensamiento migrante o de mi corazón que piensa con el cuerpo, trascendiendo la autorreferencialidad para enraizarla en el tejido colectivo. Dicho en la jerga activista, la autohistoria anzalduana me ha permitido escribir a partir del autoconocimiento y la autoconciencia un sentido y un propósito comunal, un lugar e imaginario espistémico propio, persiguiendo el anhelo que enuncian mis compañeras de AIPHYC: “unidas somos fuertes, tejidas invencibles”.

Tomando en cuenta que la autora escribe en clave de activismo espiritual, mi autohistoria ha sido elaborada tomando elementos textuales, orales, visuales, rituales e imaginarios, siguiendo el estilo de la autora. La poética, el ensayo histórico, la ritualidad, el testimonio de habitar la frontera, el activismo espiritual, entre tantos otros elementos y el diálogo de distintas dimensiones que conversan entre sí, configuran el carácter rebelde, seductor e inquietante de la autohistoria anzalduana. En sus palabras:

Repelé. Hablé pa'tras. Fui muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me dejé de los hombres. No fui buena ni obediente. Pero he crecido. Ya no solo paso toda mi vida botando las costumbres y los valores de mi cultura que me traiciona. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres. Pero a pesar de mi tolerancia cada vez mayor, para esta Chicana *la guerra* de independencia es una constante. (Anzaldúa, 2016, p.55)

En este quehacer que supone escribir una autoetnografía que no termina ni se agota en la tesis doctoral, me propongo subvertir la dicotomía excluyente sujeta–objeta y trascender la objetividad y la neutralidad como criterios de cientificidad. Los años de docencia e investigación académica en la Universitat de Valencia en los que he ejercido mi activismo académico me facultan a sentipensar que he pasado “de ser la cabra del sacrificio a convertirme en la sacerdotisa que oficia en la encrucijada” (Anzaldúa, 2016, p.137).

Mi autohistoria es un relato hecho *con el corazón que piensa con el cuerpo*, me pone en relación y vinculación con mis compañeras, amigas, comadres, ñañas activistas migrantes, en una lucha y defensa por las vidas y los derechos de las personas migrantes, a lo que bien podría responder: “no volveré a ser avergonzada ni me avergonzaré de mí misma” (Anzaldúa, 2016, p.146). Guardo los recuerdos materiales, simbólicos, físicos, textuales, orales, visuales, audiovisuales y algunas ficciones que forman parte de la caja de herramientas de mi autohistoria y que ha sido puesta al servicio de una causa mayor: la memoria de las defensas y luchas por las vidas y los derechos de las personas migrantes y racializadas en el Reino de España.

3.1.3 Observación participante completa en clave del Feminismo Decolonial

Entre las características de las investigaciones feministas se encuentra el interés por producir teorías y conocimientos necesarios para erradicar la subordinación de las mujeres. Para ello, contempla dentro de sus metodologías aquellas que están vinculadas con la acción política. En este sentido, según Martha Patricia Castañeda Salgado (2008) la experiencia deviene en un concepto fundamental en la producción de conocimientos feministas. El carácter complejo de los problemas de investigación feminista precisa del diseño y aplicación de “aproximaciones multimetodológicas” (p.14). En el plano de lo concreto, en las elecciones metodológicas feministas intervienen tanto el contexto, el carácter experiencial y las orientaciones teóricas. Intervienen las formas personales y colectivas de vivir una condición, en nuestro caso, la condición migrante racializada intersectada a la situación de géneros, estatutos administrativos, procedencias, entre otras.

La investigación feminista privilegia a las mujeres como sujetas activas y con agencia propia, capaces de producir conocimientos, revelando las experiencias personales y comunes. Considerando lo mencionado, la existencia de metodologías feministas confiere importancia a las experiencias de las mujeres tanto como recursos empíricos y reflexivos.

La observación participante en su modalidad completa ha sido útil para diseñar y ejecutar una investigación feminista inmersa en mi triple rol: activista-docente-investigadora. En consecuencia, producir conocimientos que llevan la marca de la participación micropolítica, transformando la narrativa de víctimas y/o heroínas a sujetas políticas. La técnica de la observación participante en mi triple rol (activista-docente-investigadora) ha sido aplicada en procesos favorecidos por el impulso inventivo, creativo e ingenioso de los feminismos decoloniales. A continuación, se incluyen brevemente

algunas reflexiones sobre la teorización callejera, el viajar- “mundos”, el texto tejido y el círculo de mujeres activistas en esta investigación.

a) Teorización Callejera

He aprendido en los activismos y en conversaciones con activistas migrantes de Abya Yala en Valencia y también con activistas en Argentina y Ecuador que para responder a la pregunta vectora de esta investigación es necesario imaginar, diseñar y poner en marcha las herramientas y los procesos propios. La teorización callejera es una estrategia táctica que Lugones (2021) postula ante la posibilidad de teorizar la resistencia desde una posición subalterna y desde el interior de lo específico, de la concreta vinculación cuerpo a cuerpo:

Propongo tomar estrategias tácticas, moviéndonos en una disrupción de la dicotomía, como algo que se vuelve crucial para una epistemología de la resistencia/liberación. Proponernos estrategias tácticas de darle cabida a la necesidad de desagregar la colectividad concomitante con la fragmentación social, y a teorizar la navegación de sus peligros (...) Asume una atención encarnada frente a los micro-mecanismos del poder y de sus choques con la resistencia creativa (Lugones, 2021, p.309).

Siguiendo a Lugones, he puesto en marcha estrategias tácticas moviéndome en la dicotomía activismo-academia, a la vez tendiendo puentes, para construir un saber encarnado que habla sobre la resistencia/reexistencia.

Una estrategia táctica *hecha a mano, a flor de piel, poniendo el cuerpo*, sin temor a posicionarme desde los vínculos afectivos, cuerpo a cuerpo con mis compañeras activistas, pero atenta y cuidadosa a las diferencias. Es por esto, que he expongo mi lugar de enunciación y el poder de la herida migrante a favor de plurales feminismos migrantes antirracistas:

La teórica callejera camina en una insumisión ilegítima respecto de los arreglos y lógicas opresivos legítimos. En sus negociaciones tensas, ella tiene el ojo atento a las oportunidades que se asoman en las intervenciones astutas de las y los oprimidos (Lugones, 2021, p.329).

A efectos de este estudio, la teorización callejera ha sido operativa a la hora de vincular activismo-academia. Dice la filósofa, que la desvinculación más importante, no es necesariamente la ocasionada por la imparcialidad o la neutralidad, sino la desvinculación de lo concreto, podría decirse, la desvinculación de la especificidad que habita en el interior de lo concreto y que se da en la relacionalidad cuerpo a cuerpo, roce a roce, codo a codo en la lucha por la justicia social.

A lo largo del proceso de investigación me he planteado problemas metodológicos acerca de la escritura activista en la academia, la pertinencia y sensibilidad de las herramientas de investigación para escribir una memoria migrante, el tiempo-espacio de donde emana la información, entre otras. La situación se complejizaba al formar parte de la investigación, no sólo como investigadora, sino como activista y compañera.

La teorización callejera es una estrategia táctica de investigación académica que deviene en caos. Las interrogaciones sobre cómo quiero, o más bien, cómo puedo escribir acerca de nosotras y qué puedo decir, han estado condicionadas por las colonialidades. He tenido que iniciar procesos terapéuticos de diversa índole debido al bloqueo que me generó en su momento escribir bajo los parámetros académicos acerca de la migración (con)vivida, la interlocución entre compañeras-hermanas activistas y los motivos por los que luchamos y resistimos, sobre todo, sujeta a la pretendida neutralidad y objetividad del método científico y por el lenguaje tecnocrático desprovisto de afecto, de símbolos, de errores.

Valiéndome de la estrategia táctica de la teorización callejera, escribí una autohistoria recopilando recuerdos, también, los relatos singulares de mis compañeras activistas poniendo en juego las metáforas más bellas que han estado a mi alcance. Sentipensando desde la cosmovisión andina los problemas metodológicos y éticos en la disputa por la memoria y el conflicto de cómo contar el pasado que andamos construyendo.

Lo que me ha facilitado este modo de abordar la investigación académica es la posibilidad tentativa de producir una suerte de filosofía, es decir, amor por la sabiduría migrante racializada, al margen de la pretensión de objetividad y neutralidad, es decir, no sólo analizando la opresión y la dominación sobre y contra de nuestros cuerpos-territorios, sino también, dando cuenta de aspectos relevantes de los activismos que habitualmente no son tenidos en cuenta en las producciones académicas como son los universos simbólicos, los códigos lingüísticos, las relaciones, vínculos y expresiones de afecto, los sentires con los que se inscriben los lugares de la memoria, algunas tensiones y fragilidades micropolíticas, es decir, lo que sucede casa adentro, o dicho de otro modo, lo que se juega entre lo personal que es político en tanto colectivo.

d) Viajar-“Mundos”

Las experiencias migratorias de las activistas de Abya Yala en el territorio valenciano son heterogéneas, por lo que no se puede construir un relato plural omitiendo las diferencias entre sí, así como tampoco, obviando las voces que nos habitan a cada una en los diferentes mundos que habitamos. La filósofa argentina María Lugones sostiene que cada sujeta/o no está unificada/o, por lo que comprende cada singularidad de este modo: “a cada persona como muchas personas” (2021, p.102).

Para sostener el argumento, la filósofa se basa en las experiencias de personas biculturales en los Estados Unidos. Los ejemplos de vida ponen en evidencia que estas personas se familiarizan con experimentarse a sí mismas “como más de una: tener deseos, características y rasgos de personalidad que son diferentes en una realidad o en otra, y actuar, enactuar, animar sus cuerpos, tener pensamientos, sentir las emociones de manera diferentes en una realidad o en otra” (Lugones, 2021, p.103).

Siguiendo con el planteamiento de Lugones, una puede habitar un mundo donde coexisten varios. La experiencia migratoria da cuenta de esto, por ejemplo, la experiencia compartida en el seno de la cultura dominante blanca autóctona valenciana (relaciones sexo-afectivas mixtas) y al mismo tiempo, la experiencia de compartir resistencias migrantes (vínculos afectivos con personas de Abya Yala).

Dice Lugones que para que algo sea considerado “mundo” en el sentido que ella le da a la expresión, tiene que estar habitado en el presente por gentes de carne y hueso. Además, “un mundo” puede referirse a una sociedad existente a partir de su cultura dominante, pero también, puede ser una sociedad a partir de una construcción no-dominante, resistente, que, aun formando parte de una misma sociedad, configuran diferentes “mundos”.

Algunos mundos son más vastos que otros, algunos son habitados por pocas personas, algunos pueden estar incompletos y pueden “contener referencias a cosas que en verdad no existen en él” (Lugones, 2021, p.146). Como ejemplos la autora cita la construcción “lesbiana” que han realizado los feminismos lésbicos que está en continua discusión y por devenir. También el significado de *hispanic* deliberadamente incompleto en la cultura anglo dominante en los Estados Unidos:

Una no puede responder realmente preguntas como “¿Qué es una o un *hispanic*?, “¿Quién cuenta como *hispanic*?, “son *hispanic* los latinos, los chicanos, los

dominicanos negros, los cubanos blancos, los colombianos-coreanos, los ítalo-argentinos?”. Nosotros no hemos decidido todavía si hay algo así como una o un hispanic en nuestros diversos “mundos”. Así que un “mundo” puede ser una construcción de la vida incompleta, visionaria y no utópica, o puede ser una construcción de la vida tradicional”. (Lugones, 2021, p. 146)

Las mujeres migrantes de Abya Yala protagonistas de esta tesis, nos hemos familiarizado con la experiencia de habitar diversos y plurales “mundos”. En nuestros “mundos” lo común es la condición de extranjería por la que todas hemos atravesado. Es importante la explicación que hace Lugones para comprendernos como sujetas transfronterizas, diversas y heterogéneas frente a la homogeneización con la que nos ha caracterizado y estereotipado la cultura dominante blanca. Dice la filósofa que es muy importante recordarse como una persona que ha vivido múltiples realidades, distintos “mundos”, poniendo como ejemplo “los mundos” en el trabajo del hogar y de los cuidados:

Muchas veces hay gente que actúa frente a sus empleadas domésticas como si no hubiera nadie en la habitación. Dicen cosas y se comportan de maneras que imaginaríamos que se dicen y se hacen solo en privado. Cuando se comportan de esta manera, no se ven a sí mismos como la empleada los ve y no quieren recordar o reconocerse en las personas que ven las empleadas, en las personas de las cuales las empleadas son testigas. Las empleadas sólo pueden testimoniar en el mundo de las dominadas, el único mundo donde este testimonio es comprendido y reconocido. Hay muchas razones por las que los empleadores no se recuerdan a sí mismos como las empleadas los ven y conocen. Una de estas razones concierne a su propio sentido de integridad moral, ya que, mientras son vistos por las empleadas, carecen de ese sentido. De manera que un fenómeno como el del

autoengaño se vuelve muy importante en esta manera de ver las cosas dentro del pluralismo ontológico. (Lugones, 2021, pp. 102-104)

Tal como dice la autora, es muy importante para las migrantes de Abya Yala recordarnos en “los mundos” habitados. Las que hemos habitado el trabajo del hogar y de los cuidados, hemos venido reafirmando con nuestras propias palabras lo que Lugones cita como ejemplo. La toma de conciencia de una misma en “los mundos” que habitamos, abre los caminos ante el autoengaño, el olvido y las formas del control de la memoria.

Lugones como mujer de color que ha residido en los Estados Unidos, ha habitado el lugar que queda “al otro lado” desde donde ha observado a las mujeres blancas/anglas/burguesas que están en el “lado luminoso”. En uno de sus textos reflexiona sobre la experiencia de encarnar a una lesbiana latinoamericana en la cultura blanca anglo-norteamericana. Desde ahí la filósofa ha explorado la lógica del feminismo blanco hegemónico “viajando entre mundos”:

Aquellas de nosotras que somos viajeras-entre-“mundos” tenemos la experiencia distintiva de ser diferentes en “mundos” diferentes, tenemos la capacidad de recordar otros “mundos” y a nosotras mismas en ellos. Podemos decir “esa soy yo allí y soy feliz en ese mundo”. (Lugones, 2021, p.148)

El viajar-“mundos” facilita el acceso y la aproximación a la comprensión de los mundos de las otras/otres/otros y a entretejer diálogos transfronterizos, intergeneracionales, interraciales, interculturales.

Lugones sugiere los viajes entre “mundos” para subvertir los relatos que nos han construido como marginales y víctimas y, por fin, poder encontrarnos como “en casa”, dice: “sugiero involucrarnos en ese ejercicio resistente que denomino viajar-“mundos”, y también sugiero que el ejercicio sea animado por una actitud que describo como alegre y lúdica” (Lugones, 2021, p.131).

Algunos de los viajes que las personas racializadas hacemos a los “mundos” blancos son de carácter obligatorio al vivir en el Estado español, otros son voluntarios. La capacidad de viajar-“mundos” en la condición migrante se convierte en una maestría vital cotidiana. Las activistas de Abya Yala somos hábiles viajeras-entre-“mundos” que hemos logrado articular alianzas, pactos, solidaridades con activistas de las izquierdas blancas.

Viajando entre “mundos” escribo sobre la complejidad de nuestro tejido activista que se sustenta en algo más que la resistencia, en el amor político: “amar a mujeres es, al menos en parte, percibir las con mirada amorosa” (Lugones, 2021, p.134). Es fundamental la dimensión afectiva de esta tesis doctoral, pues se sigue la propuesta praxiológica de Lugones que nos propone a las mujeres de color, racializadas, migrantes, subalternizadas, entre otras, a que aprendamos a amarnos deviniendo y aprendiendo a viajar-“mundos”.

Los viajes a los “mundos” de las mujeres blancas autóctonas son peligrosos. En ellos se nos invisibiliza, nos silencian, encubren, niegan, infantilizan y estereotipan. Cuando levantamos la voz en espacios de activismos feministas, muchas han sido las mujeres blancas que se han sentido ofendidas, pues nos han mostrado su fallo de identificación, su fallo de reconocimiento ontológico.

La cuestión entonces, ha sido encontrar las herramientas e instrumentos para viajar-“mundos” y sobrevivir en el proceso. El diálogo ha sido el instrumento más propicio para viajar mundos, al menos, con quienes han querido y podido asumir las diferencias. Asimismo, los elementos simbólicos, estéticos, creativos, artísticos han irrumpido los “mundos” blancos y han operado visibilizando, pluralizando, diversificando los “mundos” blancos encerrados en sí mismos. Los diálogos y conversaciones se han desarrollado en contextos públicos, colectivos, privados. Los

diálogos entre mujeres migrantes, de cierta manera, guardan la memoria oral de las mujeres que nos han precedido.

c) Texto-tejido

El texto-tejido es un lenguaje sentipensante. En mi experiencia, el entretejer “mundos” ha sido una experiencia estética y a la vez la posibilidad de recrear y construir una herramienta de investigación cualitativa donde entramar la poética, la política, lo simbólico, la materialidad, lo ritual, lo ceremonial, lo sentimental y afectivo. Cuando se realiza un tejido se pone en juego el cuerpo, los sentidos, las emociones, la presencia. Se puede entrar en diálogo con personas, objetos, recuerdos. Un tejido es una constelación de hilos que traman a gritos y a la vez guardan silencio. La poeta kichwa Sarawi Andrango (2017) dijo que un tejido es medicina sin patente. En todo caso, el tejido en este trabajo es una herramienta metodológica que pone a juego la metáfora conceptual del tejido en el compromiso de la escritura activista-académica y llevándola a la práctica.

Para comprender al tejido como algo más que un instrumento o una herramienta metodológica, recurro a su conceptualización y diseño a partir de los legados de los pueblos y naciones originarias de Abya Yala, concretamente a los pueblos andinos y su filosofía, cosmovisión, cosmogonía en torno a los tejidos que datan de tiempos históricos, antes de la invasión colonial que empezó en 1492.

Para los pueblos andinos de Abya Yala los tejidos albergan y preservan sistemas filosóficos, cosmovisionales, numéricos, sentidos míticos, modos de organización política, etc. Dice Platt (1997) que la experiencia de la invasión española implicó en gran parte la traducción y reubicación de los modos de expresiones originarias al código alfabético occidental y a las representaciones de los conquistadores. Las inscripciones gráficas, táctiles, textiles -como los tukuna y los kipus- en el mundo andino se utilizaban

para la administración y gestión de los pueblos y los territorios, lo que conllevó a su traducción, adecuación y reubicación en los marcos coloniales:

El objetivo era doblegar las percepciones autóctonas de lo divino y curvarlas hacia el corpus de convenciones iconográficas cristianas (Gisbert 1980, Fraser 1982; MacCormack 1991. Sin embargo, debe enfatizarse que lo nuevo no era “la escritura” en sí, sino una forma particular de escritura: la alfabética. (Platt, 1997, pp.35-36)

En sociedades andinas las memorias colectivas se han plasmado en textiles comunitarios. En este sentido, los tejidos andinos evocan paisajes ancestrales cual si fueran una segunda piel: “es todo un universo conceptual y simbólico que sorprende por su riqueza: en el tejido se puede leer a la vez la región de donde procede el poseedor de la prenda, su riqueza, su grado de creatividad y hasta los lazos que mantiene con gente de otras comarcas” (Bouysee-Cassague, 1987, p.12).

Según Verónica Cereceda (2010) el tejido andino constituye el lenguaje histórico de las mujeres indígenas en tanto metáfora oral. John Murra en la década de los años 1950 estudió los textiles andinos como objetos estéticamente admirables y técnicamente asombrosos en una estructura social, cultural y política: “dentro de la política estatal inca el tejido tuvo un papel destacado en los mecanismos de reciprocidad entre el estado y los pobladores” (Gisbert, 1989, p.19).

En el estado Inca existieron doncellas llamadas *acllas* que se dedicaban al tejido de ropa fina para ritos religiosos, celebraciones y demás ritualidades, y también, al tejido de las ropas del Inca. Las *acllas* estaban agrupadas en lugares llamados *acllahuasi*, pero también existieron tejedores varones llamados *cumbicamayos* que se dedicaban al tejido de textiles finos y que se agrupaban también en distintos lugares del Tahuantinsuyo (Murra, 1978). Los textiles han formado parte fundamental de la vida política incaica y

se hacían presentes en los ritos más importantes, además tenían importantes funciones en el ciclo vital de los pobladores, tanto en los rituales de nacimiento, de casamiento, así como de muerte y entierro.

Teresa Gisbert (1989) sostiene que los tejidos andinos son una fuente en la que se puede buscar la expresión de la cultura andina. El tejido en el mundo andino tiene el origen en el mito de Mama Ocllo. Ella sería quien enseñaba a las mujeres el arte de tejer. El tejido en el mundo andino está vinculado con el poder simbólico femenino y a las conductas arquetípicas de las mujeres. El origen mítico del tejido andino está en relación con las enseñanzas de la máxima deidad femenina. Según María del Carmen García Escudero (2018) Huamán²⁶ Poma de Ayala nombra a Mama Ocllo como “la primera hechicera de los incas; la relaciona con poderes del inframundo” (p.89).

Desde antiguo, el acto de tejer ha estado relacionado con la creación de un ser viviente. Tal como se ha indicado con anterioridad, en la filosofía andina, todo está vivo. En la cosmovisión andina, dice García Escudero:

El acto de tejer, engloba una compleja percepción del mundo pasado y presente. Los datos que hemos analizado nos hacen pensar que realmente el acto de tejer conlleva una fuerte simbología relacionada con la imitación de los tiempos primigenios, así, se imita un acto “mítico” de crear un ser sagrado, vivo. Es una manifestación de los poderes de creación, sagrados, cuya criatura es capaz de transmitir, de comunicar, un mensaje gracias a las características de las que es cualificado: color, disposición de los hilos, etc. (2018, pp. 89-90)

Los tejidos han resguardado las memorias comunales, tomando como ejemplo a los *quipus*:

²⁶ María del Carmen García Escudero (2018) escribe con la letra “h” el nombre Huamán que en este texto se escribe con “g”: Guamán Poma de Ayala.

Se sabe ahora, el complejo sistema atávico andino de cuentas o nudos constituye un soporte mnemotécnico y no solo numérico. De hecho, si bien no se ha podido descifrar aún con exactitud su metodología, debido a los procesos de occidentalización, transculturación e hibridación sufridos desde la conquista española en América, se cree que los quipus instancian un sistema de cuentas y de escritura que sustentó no solo una memoria material, sino oral. Se trata de una memoria que se ha perdido tras la borradura hispana, pero que ha subsistido en su materialidad como vestigio cultural. (Bachraty, 2019, p. 201)

Larga y vasta es la historia de los tejidos en Abya Yala. Se traen a propósitos estos breves apuntes dando a entender que el tejido en este trabajo es algo más que un instrumento, una técnica, una herramienta. El tejido como metáfora ha operado para configurar una materialidad simbólica que da cuenta de la complejidad de los activismos y el riesgo de la simplificación, racionalización e instrumentalización de los mismos.

El tejido llevado de la metáfora a la materialidad ha dado como resultado un producto, un símbolo elaborado en un espacio para tejer juntas: lanas de colores, sonidos, sahumos, comida, música, que se detalla en el capítulo 5.

El texto-tejido como estrategia metodológica académica se preocupa por poner en valor y en relación a las dimensiones de la reflexión teórica, la normativa, la cosmovisión andina, las políticas afectivas que configuran el tejido o marco teórico de este trabajo. Como estrategia metodológica activista visibiliza la pluralidad de sentipensares, interpretaciones y experiencias de las activistas. No existe un sólo camino para entretejer una memoria, por lo que hay que prestar atención a los procesos donde se entraman las subjetividades, las emociones, los deseos, los recuerdos, los silencios, las voces, los saberes del cuerpo (Rolnik, 2019).

Me he inspirado, con las limitaciones correspondientes, en la obra de la artista chilena Cecilia Vicuña, reconocida internacionalmente por su trabajo artístico basado en tejidos. En las raíces de su arte poética se enlazan imágenes, lenguajes, símbolos, figuras relacionadas con los pueblos originarios del sur de Abya Yala andinos. El tejido en este trabajo puede llegar a considerarse un tiempo-espacio-territorio donde somos protagonistas de nuestra propia descolonización. Puede llegar a ser un texto-tejido.

d) Círculo de mujeres activistas

Un círculo representa un espacio seguro, horizontal y de confianza. Es una metodología de encuentro propia del mundo de los activismos feministas. En el contexto del círculo que celebramos a propósito de esta tesis doctoral entretejimos la chakana migrante, una matriz para interpretar cuatro ejes que sostienen los activismos siguiendo la cosmovisión y filosofía andina: al hacer, el poder, el amor, el saber. Para acceder metodológicamente al mundo de los vínculos y las relaciones se implementaron estrategias inusuales en la investigación académica tales como: una meditación, la intervención del espacio con un altar ritual colectivo formado con objetos simbólicos de poder que cada participante aportó, una conversación informal guiada por siete preguntas, una sesión de fotografía y un audiovisual artístico. Finalmente, una mesa para compartir alimentos y música a modo de cierre.

3.1.4 De los mapas de las redes sociales de apoyo y solidaridad a la chakana migrante

Para entretejer las trayectorias activistas de las mujeres de Abya Yala se han priorizado los instrumentos, técnicas y herramientas metodológicas susceptibles de aportar a la descolonización y despatriarcalización de los saberes producidos por nosotras

mismas. A la pregunta que formula Linda Tuhiwai (2017) “¿Cómo cambia la investigación cuando los investigados se convierten en los investigadores?” (p.327). Se podría responder en este trabajo, tomando las herramientas disponibles y transformándolas creativamente, configurándolas desde los puntos de vista, haciéndolas hablar con lenguas no dominantes, deconstruyéndolas, poniéndolas a juego a favor de las luchas y causas.

Uno de los principales desafíos metodológicos ha consistido en poner en diálogo a la técnica de “los mapas de redes sociales” con los que ha trabajado Elena Mut (2013) y a la matriz de la chakana andina, elaborada a partir del diseño de la Universidad intercultural Amawtay Wasi. Mut desde una perspectiva feminista nos aproxima al estudio de las mujeres colombianas, migrantes políticas y económicas en la Comunidad Valenciana, a partir del modelo de Red social de Carlos Sluzki (1996).

La aportación feminista que hace Mut a la hora de visibilizar la diversidad de las experiencias migratorias y activistas, así como, las prácticas de las migrantes políticas colombianas desde una perspectiva integral, relacional y sistémica, ha sido clave para hacer el tránsito hacia una metodología feminista descolonial. En el estudio la autora realiza entrevistas en profundidad y dos técnicas complementarias que son los mapas de redes y los hitos de vida, tomando como base las voces de las mujeres entrevistadas. Es importante mencionar que, en una de las conclusiones, indica que las migrantes económicas colombianas mantienen relaciones sociales mayoritariamente informales, mientras que las migrantes políticas presentan un mayor grado de relaciones formales:

El espacio de sociabilidad de las migrantes económicas está compuesto fundamentalmente por las relaciones de proximidad, que están constituidas por parientes, amigos y vecinos. En cambio, el espacio de sociabilidad de las migrantes políticas es más amplio al estar compuesto tanto por relaciones de

proximidad, como por relaciones más formales derivadas de sus prácticas asociativas y militantes. (2013, p. 647)

La selección de técnicas que hace Mut para emprender las investigaciones feministas, aporta luces a este trabajo. Con la finalidad de cumplir con el segundo objetivo de investigación que consiste en analizar las estrategias con las que sostienen los activismos las mujeres activistas de Abya Yala, se indaga en la utilidad de los mapas de redes sociales, para visibilizar la red de relaciones afectivas de las activistas de Abya Yala, tomando en cuenta los resultados y conclusiones relevantes en el estudio de Mut. La autora dice:

Conocer el papel que juegan las redes sociales en el proceso de incorporación activa de los nuevos ciudadanos y ciudadanas al nuevo entorno sociocultural, desde la dimensión transnacional, es uno de los principales retos a los que nos enfrentamos en el estudio de las migraciones y la sociabilidad (Mut, 2013, p.625)

Siguiendo a Mut (2013) el diseño y la aplicación de herramientas, técnicas e instrumentos metodológicos es todo un desafío para quienes investigan las migraciones, pero también para quienes habitamos la condición migrante en carne propia y, además, formamos parte del tejido activista. Lo que se quiere lograr con el uso de técnicas y herramientas cualitativas es un relato que aporte conclusiones relevantes, pero que, además, aloje un relato (posible) en clave activista. Por tanto, se retoma la técnica que ha utilizado Mut (Figura 8), con la finalidad de deconstruirla y confiriéndole sustento de la cosmovisión y filosofía andina. Los mapas de redes desde la perspectiva feminista brindan soportes visuales de interpretación de la información obtenida. Dice Mut:

En dichos mapas se ubican las personas significativas de la entrevistada en un gráfico que se compone de un círculo que contiene a su vez círculos más pequeños

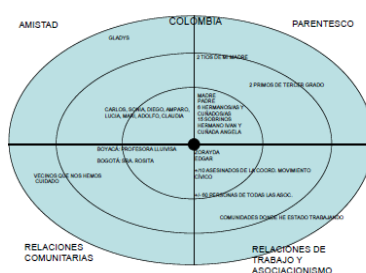
organizados alrededor de un centro (el ego) según el grado de proximidad y confianza respecto a dicho ego. (2013, p.766)

Figura 8

Ejemplos de mapas de redes elaborados desde una perspectiva feminista

APROXIMACIÓN FEMINISTA AL ESTUDIO DE LAS REDES COLOMBIANAS

GRÁFICA 1
MAPA DE RED DE UNA REFUGIADA POLÍTICA EN COLOMBIA



GRÁFICA 2
MAPA DE RED DE UNA REFUGIADA POLÍTICA EN ESPAÑA



Nota. Tomado de Mut (2013). Aproximación feminista al estudio de las redes sociales de las mujeres colombianas, migrantes políticas y económicas, en la Comunidad Valenciana, p. 767.

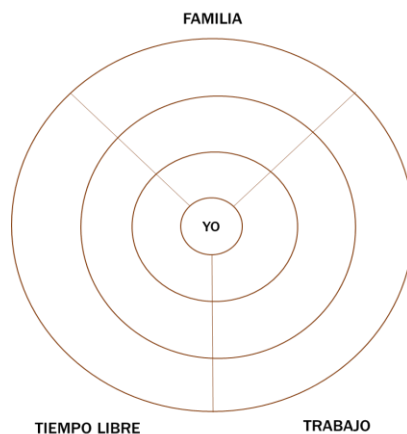
Tal como se puede observar en las gráficas anteriores rediseñadas por Mut (2013) a partir de los modelos de Sluzki (1996), se ponen en diálogo cuatro ámbitos del entramado social de una persona mostrando de esta manera la socialidad, la densidad relacional, la existencia de redes transnacionales, entre otras. Estas cuatro dimensiones o sectores son: 1) amistad, parentesco; 2) relaciones comunitarias; 3) relaciones de trabajo

y 4) participación política. Uno de los principales valores de los mapas de redes es la imagen visual de la información.

Según Hein, Cárdenas, Henríquez, Valenzuela (2013) el estudio de las redes sociales mediante métodos y técnicas cualitativas, es un campo por desarrollar y definir. La técnica Ego.Net.Qf es una técnica de recolección de datos diseñada para destacar la visualización de las redes sociales en investigaciones cualitativas (Figura 9). Este modelo realiza una segmentación del diagrama de círculos concéntricos en sectores de la vida cotidiana como la familia, el tiempo libre, el trabajo, las amistades. El análisis de redes sociales se encuentra en pleno desarrollo, por lo que existen limitaciones en la aplicación de la técnica.

Figura 9

Ilustración. Ego.Net.QF



Nota. Tomado de Hein, Cárdenas, Henríquez, Valenzuela (2013). Aproximación al análisis cualitativo de redes sociales. Experiencias en el estudio de redes personales mediante Ego.Net.QF, p.64.

Volviendo al propósito de la descolonización metodológica y de aplicar técnicas, instrumentos y herramientas acordes a los feminismos decoloniales, se toma la decisión

de deconstruir los mapas de redes. Ya que la filosofía y cosmovisión andina atraviesan todo este trabajo, se aprecia y elige a la chakana andina como matriz y esquema.

Se asume el reto de presentar un diseño simbólico-estético creativo y piloto, aunque basado en la experiencia previa de haber llevado a cabo investigaciones académicas sustentadas en la chakana andina, tales como: el Trabajo Final de Máster “Reflexiones acerca de las micropolíticas y prácticas de acción social y educativa feministas para el buen vivir en una experiencia de investigación militante” presentado en el año lectivo 2014-2015 en la Universitat de Valencia y en la investigación “Una experiencia estudiantil y colectiva de investigación feminista decolonial en la Universitat de València. Trayectorias epistémicas y metodológicas” en el año 2017.

La chakana andina sustenta a la chakana migrante que deconstruye e *indianiza* los mapas de redes. Una matriz con la que entreteje con lanas de colores de la Wiphala, las voces, sentipensares, recuerdos, silencios de las seis protagonistas de esta tesis doctoral. Por su cualidad, descentra al “ego” (persona) de los mapas de redes sociales, situando a la memoria migrante en el centro de la matriz. Facilita el encuentro y la interlocución profunda entre compañeras activistas, así como la narración oral, creativa, poética, lúdica. Podría decir que la chakana migrante ha sido diseñada para entretejer en la práctica, la dimensión sagrada de la vida al hilo de los activismos. En la chakana migrante se entreteje lo personal que es político en tanto colectivo. La disputa por la memoria y por cómo será contado el pasado está en nuestras manos, en los hilos cruzados, enredados, intersectados que recrean una trama de políticas afectivas. Todo está vivo y en relación con la chakana migrante.

Para una aproximación asertiva a lo que implica la chakana migrante (Figura 10) en este trabajo, se insta a dejarse atravesar por apuestas metodológicas no eurocentradas, decoloniales y del Sur. Puede que en ocasiones la tendencia a exotizar, folklorizar,

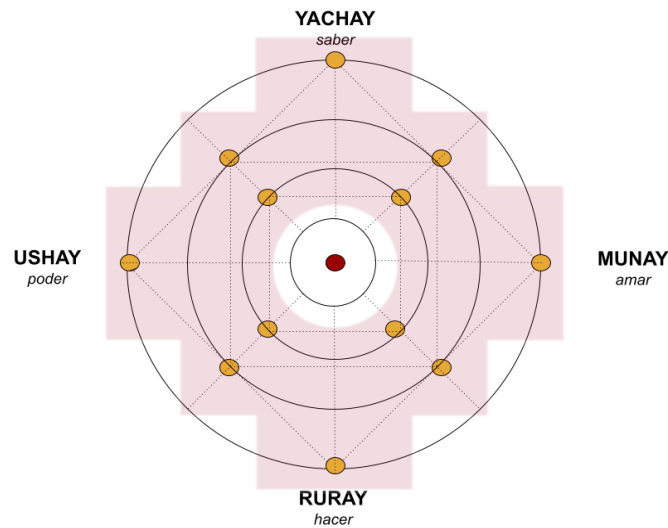
minusvalorar los saberes ancestrales de Abya Yala se vuelva contra este texto, por lo que es recomendable, revisar los estereotipos y prejuicios con los que aproximarse a este trabajo, cuestionar el racismo y la violencia epistémica, así como, abrir la mentalidad a la existencia de *otras* metodologías cualitativas posibles.

La escritura académica acerca de nosotras mismas, precisa de herramientas, técnicas, instrumentos que tengan que ver con nosotras, que atiendan a nuestras necesidades y prioridades, que permitan realmente que las voces migrantes sean escuchadas con sus propios lenguajes y modos, ampliando los límites de lo que dicen que somos.

A riesgo de saber que la filosofía y cosmovisión andina ancestral son grandes desconocidas, me arrojé al desafío de recrear una herramienta sustentada en ellas, con miras a seguir aprendiendo y trabajando en la mejora de la misma. Asimismo, es preciso advertir que no se trata de una apropiación cultural, sino más bien, de una estrategia anticolonial para escribir desde el “mundo” de la academia, un lenguaje sentipensante que trascienda la racionalidad eurocéntrica, cientificista y occidental. Como bien dice Lugones (2021): “sentimos la necesidad de exigir igualdad, respeto y justicia dentro de un determinado constructo dominante de sentido, incluso cuando ese sentido requiera – conceptual, materialmente- que la igualdad, el respeto y la justicia sean mecanismos congruentes con la fragmentación y la dominación” (p.343).

Figura 10

Esquema de la chakana migrante



Nota. Elaboración propia

La chakana migrante es un símbolo con doce puntas. En cuatro de sus extremos se sitúan el *yachay* (saber), *munay* (amar), *ruray* (hacer), *ushay* (poder). Para entretejer una trama común se han utilizado siete lanas de colores que representan los colores de la Wiphala, símbolo de los pueblos y naciones indígenas y originarias de Abya Yala. Es de forma triangular y contiene 49 cuadrados de colores. Existen cuatro wiphalas (Figura 11) que se diferencian entre sí por la presencia de un color diferente en el diagonal del centro de la bandera:

1. La del Collasuyu, en Chile, Argentina, Bolivia y Perú. Color blanco en el centro.
2. La Antisuyu, en Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia. Color verde en el centro.
3. La Chinchasuyu, en Perú, Ecuador y Colombia. Color rojo en el centro.
4. El Cuntisuyu en algunas zonas de Perú. Color amarillo en el centro.

Figura 11

Tipos de Wiphalas según los territorios



Nota. Tomado del Blog *Significados*. <https://www.significados.com/bandera-wiphala/>

Cada color de la Wiphala tiene un significado:

- Rojo: representa a la Tierra y al pensamiento, filosofía, conocimientos andinos de personas sabias como fueron considerados los amawtas.
- Naranja: representa a la sociedad y la cultura, a la medicina, la salud, la educación, la formación.
- Amarillo: representa la energía y la fuerza como la expresión de los principios éticos andinos, asimismo, a las leyes y normas, la práctica colectivista de hermandad y solidaridad humana.
- Blanco: representa al tiempo y a la dialéctica andina. El desarrollo de la ciencia y la tecnología, el arte, el trabajo intelectual y manual. Los valores de la reciprocidad y la armonía dentro de la estructura comunitaria.
- Verde: representa la economía y la producción andina, es el símbolo de las riquezas naturales, representa a la tierra y al territorio, a la flora y a la fauna, a los yacimientos hidrológicos y mineralógicos.
- Azul: representa al espacio cósmico, a las estrellas, al sistema planetario y del universo, tiene relación con la astronomía y la física, la ley de la gravedad, los fenómenos naturales.
- Violeta: representa a la política y la ideología andina, es la expresión del poder comunitario y armónico de los andes. Es la expresión del poder y las relaciones de poder comunitario o comunal en las organizaciones, sociales, económicas y culturales y la administración del pueblo y del territorio.

En los últimos años en la ciudad de Valencia, en los lugares de la memoria y en fechas reivindicativas se pueden observar distintas Wiphalas, en actos de incidencia política, manifestaciones, encuentros públicos de personas migrantes, en eventos académicos, en celebraciones y ceremonias rituales.

La chakana migrante es la matriz que permite entretejer una trama de activismos migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano y que da cuenta de los modos en que sostenemos los activismos. Ha sido necesario diseñar una red de preguntas tomando en cuenta la simbología ya mencionada. En la tabla 3 se pueden observar las preguntas que han dirigido el proceso del entretejido colectivo de la chakana migrante:

Tabla 3

Matriz de la chakana migrante con los colores de la Wiphala

Tejido	Preguntas
A. Caminar migrante	<i>Motivos para la lucha y la defensa</i> ¿Qué moviliza (de los cuatro ejes de la chakana) tus activismos?
B. Racismo institucional	<i>Ley de Extranjería</i> ¿Qué dimensiones (de los cuatro ejes de la chakana) afecta la Ley de extranjería?
C. Sentidos de pertenencia	<i>Sentidos de pertenencia</i> ¿Cómo se entreteje tu sentido de pertenencia actualmente (según los cuatro ejes de la chakana)?
D. Agenda propia y movimiento feminista local	<i>Agendas políticas específicas</i> ¿En qué se basan las agendas políticas propias (según los cuatro ejes de la chakana)?
E. Alianzas y coaliciones	<i>Alianzas feministas</i> ¿Cómo se articulan las alianzas feministas (según los cuatro ejes de la chakana)?
F. “amor migrante”	<i>“Amor migrante”</i> ¿Qué importancia le das a los afectos (según los cuatro ejes de la chakana)?
G. Vínculos afectivos-activistas	<i>Comadrazgo y ñañitud</i> ¿Qué importancia le das a los vínculos en los activismos (según los cuatro ejes de la chakana)?

Nota. Elaboración propia

La propuesta consiste en entretejer un diálogo colectivo entre activistas al hilo de las preguntas anteriormente mencionadas. Cada pregunta se representa con una hebra de un color específico de la Wiphala. Cada una aporta desde su propia voz sus opiniones y sentires, al tiempo que se van entretejiendo los cuatro ejes de la chakana migrante. El producto final será una materialidad, un símbolo y una oralidad entretejida con las respuestas que facilitan las activistas. Un tejido colectivo.

Para profundizar y complementar la información obtenida en el diálogo colectivo se realizaron entrevistas en profundidad, que fueron acordadas con cada activista según su disponibilidad. Todas las entrevistas fueron realizadas en espacios informales. Se efectuaron las mismas preguntas, pero a nivel personal y utilizando un cuestionario semiestructurado.

Finalmente se puso en diálogo las respuestas vertidas en el entretejido colectivo con las obtenidas en las entrevistas en profundidad, obteniendo información relevante fruto de ambos procesos.

3.1.5 Entrevistas en profundidad en contextos de conversación

Se realizaron entrevistas en profundidad a las cinco activistas protagonistas de la tesis en contextos de conversaciones informales, colaborativas, reflexivas. Lo que se pretendió es obtener información significativa de las experiencias personales desde los puntos de vista de las participantes. En base a lo resultante se ha sistematizado el capítulo 4 y 5.

A través de la comunicación expresa y tácita de los afectos, evocando lo simbólico y creativo me he propuesto recuperar vivencias encarnadas en torno a la extranjerización, racialización, sexualización, así como, estrategias de cuidados, memorias del cuerpo, prácticas rituales, para generar un saber *otro* acerca de nosotras mismas, aspirando a

obtener como resultado, no sólo el análisis de los efectos de la colonialidad sobre y contra nosotras, sino los modos por los que logramos seguir existiendo.

3.1.6 Entrevistas estructuradas

Se han empleado nueve cuestionarios estructurados a personas concretas con perfiles activistas específicos agrupados en tres categorías de análisis: las voces de las artistas, las voces de contraste y las voces-cuerpos aliadas. La finalidad operativa consistió en recoger información de las/les participantes que dan cuerpo al capítulo 6. Se decidió de ante mano las preguntas para ser respondidas brevemente.

Así pues, el relato no pretende unificar la experiencia singular en el amplio espectro de activismos existentes en la ciudad de Valencia.

3.2 Fases de los Procesos Cualitativos

Las preguntas de investigación se han ido transformando con el paso del tiempo. En un primer momento planteé algunas temáticas de interés sostenidas por preguntas que aspiraban a dar cuenta de realidades migrantes circunscribiéndolas al rigor del lenguaje y método científico, sin embargo, la experiencia encarnada hizo lo suyo desestabilizando estos modos de enunciar y trabajar la propia experiencia. Ha sido la teorización callejera la que me ha posibilitado la producción de un conocimiento que forma parte de la memoria migrante, partiendo de una posición subalternizada, y el enfoque cualitativo el que ha permitido producir un texto-memoria y una autohistoria.

Desde los inicios del año 2017 hasta marzo del año 2022 se elaboró esta tesis doctoral, en medio de la pandemia por COVID-19. A lo largo del tiempo transcurrido se han desarrollado diferentes etapas de investigación, al tiempo que compaginaba la docencia universitaria como beneficiaria de una Beca de Formación del Profesorado

Universitario (FPU) con la conciliación familiar monomarental, los activismos, asuntos personales y profesionales.

Distinto a lo que se pudiera esperar, la escritura de este texto “en sí”, no parte desde el momento en que accedo al Programa de Doctorado en Estudios de Género y Políticas de Igualdad en el Institut Universitari d’Estudis de les Dones de la Universitat de València. Me atrevo a decir que se inicia desde el mismo momento en que empieza mi experiencia migratoria al partir de Quito (Ecuador) hacia Valencia a principios del siglo XX. Cuando “el sueño español” era tan sólo eso, un sueño en medio de la pesadilla de la crisis holística y económica que sacudía como un sismo devastador a Ecuador.

El punto de partida subjetivo de la investigación se sitúa en los recuerdos que he tratado de recordar, algunos ya olvidados de los tiempos aquellos en los que me convertí en una “inmigrante” “latina” “sudaca” en España. Es por esto que las etapas de investigación, parten de unos precedentes que no son estrictamente académicos pero que forman parte de mi vida a lo largo de los veinte años de mi caminar migrante que merecen ser nombrados. Dicho esto, en el siguiente apartado se describen las etapas de la investigación desarrolladas a lo largo del proceso académico-activista, que por esa misma singularidad tienen sus propios tiempos y ritmos entrados en conflicto.

Es cierto que la investigación se ha llevado a cabo a través de procesos que entretejen el pasado en el presente, dicho en otras palabras y siguiendo el aforismo de la cosmovisión aymara, he investigado inmersa un proceso inspirado en *quipnayra uñtasis sarnaqapxañani*²⁷.

La figura 12 se ilustra las etapas de investigación siguiendo un recorrido en espiral. El punto de partida subjetivo de la tesis inicia mucho antes de la producción académica de la misma, precisamente, cuando empiezo a habitar la condición migrante.

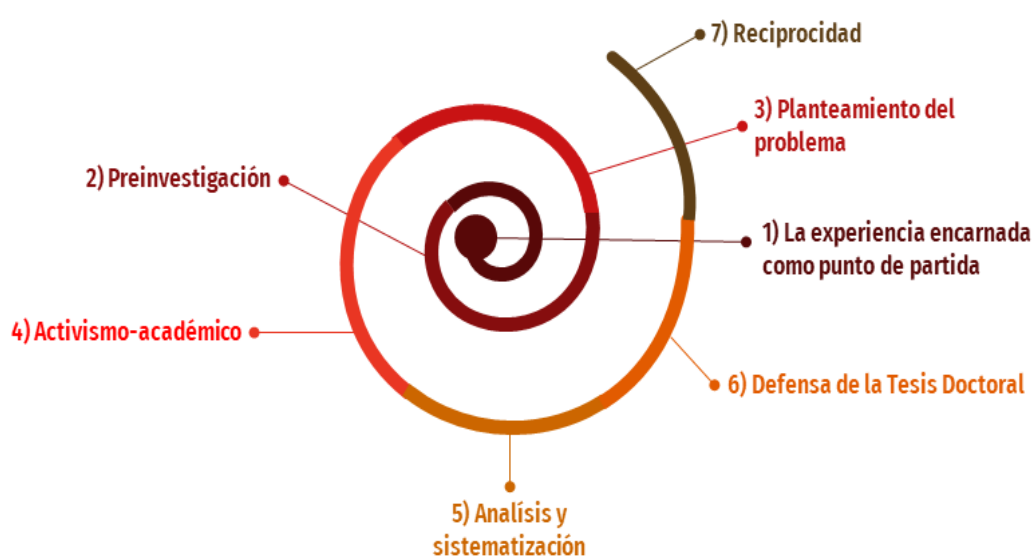
²⁷ Según Silvia Rivera Cusicanqui (2019) se puede traducir como: mirando atrás y adelante podemos caminar en el presente futuro.

Es por esto que resulta inviable trazar una cronología lineal y exacta del tiempo de la elaboración “objetiva” de la tesis influenciada por la subjetividad de la experiencia, aunque, situó el 2017 como el inicio del *pachakuti* (el regreso al espacio/tiempo original) de esta tesis.

En las diferentes etapas se han realizado revisiones, modificaciones, ediciones hasta lograr obtener un producto final, en ocasiones revisando y poniendo a la investigación en perspectiva y sincronía nuevamente con el planteamiento del problema que se complejizaba y aperturaba nuevos problemas y desafíos. Finalmente enrumbando la investigación al hilo de los objetivos (re)formulados.

Figura 12

Esquema espiral de las etapas de investigación



Nota: Elaboración propia

A continuación, se presenta la tabla 3 para aproximarse al recorrido realizado en las etapas de investigación. Se toma en cuenta la propia experiencia o experiencia encarnada como punto de partida (principio del siglo XX). En la preinvestigación, a partir del año 2017, preparé el campo epistemológico y las herramientas de análisis y

metodológicas con las que emprender la investigación. Después, concreté y formulé el planteamiento del problema. Posteriormente me preocupé en poner en marcha modos para subvertir la dicotomía activismo-academia, conciliando ambas dimensiones, trabajando la investigación doctoral e impartiendo docencia universitaria al tiempo que participaba en los activismos. Podría decir que este proceso se intensifica a partir del año 2019 hasta el 2022, llevando a cabo acciones claves como las entrevistas en profundidad en medio de procesos de luchas y defensas de los derechos, así como, la creación de un tiempo-espacio propio para producir conocimientos juntas y otros procesos que han quedado por fuera de la escritura académica de la tesis. Además, en el año 2022 ampliando el margen de la investigación para recrear una red de alianzas posibles en la ciudad de Valencia.

En la fase de análisis y sistematización me serví de la información documental, visual, audiovisual que disponía. Se insiste en que la investigación ha estado permanentemente reactualizándose. Finalmente, he obtenido el producto final con el que presentar y defender la tesis doctoral que es un texto que siendo académico aguarda el deseo de aportar a la memoria migrante en el territorio valenciano en el contexto español.

Es importante mencionar que tras la defensa se realizará la entrega de un subproducto derivado de este trabajo a las activistas protagonistas, como parte de la reciprocidad que se practica en las micropolíticas afectivas y que nutren los activismos dentro y fuera de la academia.

Tabla 4

Etapas de investigación

1. PUNTO DE PARTIDA. LA EXPERIENCIA ENCARNADA COMO ANTECEDENTE – Hacer memoria para escribir una autohistoria – Abrir las heridas migrantes – Volver a los diecinueve años – Los recuerdos permanentes. Los recuerdos olvidados. Los recuerdos encubridores: – La partida de Ecuador: “emigrante” – La llegada a España: “inmigrante” “latina” “sudaca” – La permanencia en España: la promesa de la servidumbre del “sueño español”: “la chica” “la latina como sirvienta” – ¿Quién es la madre patria? – Blanquitud, deseo blanco e integración social
ETAPA 2. PREINVESTIGACIÓN – Formación específica en perspectiva decolonial – Formación específica en feminismos decoloniales – Primer análisis documental, bibliográfico y webgráfico sistemático PRIMERA FASE DE LA AUTOHISTORIA – Introspección. Inicio de un proceso de autoconciencia decolonial – Aproximación al lugar de enunciación propio – Primeras escrituras a modo de borrador. Gloria Anzaldúa como ancestra académica – El problema de la escritura académica como activismo – El deseo de escribir acerca de nosotras, qué puedo decir y con qué consecuencias – Primeros años de activismo-académico: – Docencia universitaria en el Grado de Pedagogía de la Facultad de Filosofía de la UV: “He venido a hacer la india” – Investigación universitaria en el Institut Universitari d’Estudis de les Dones de la UV: del trabajo del hogar y los cuidados a un despacho universitario – Activismos: conflictos y contradicciones dentro y fuera de la academia
ETAPA 3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA – Reconocimiento contextual en el doble rol de activista e investigadora: – Análisis de documentos académicos – Análisis de documentos activistas – Análisis de las trayectorias activistas – Análisis de las posibilidades y limitaciones académicas para una investigación callejera: fuentes reconocidas, epistemologías, lenguaje inclusivo no binario, metodologías, instrumentos, técnicas – Discusiones formales e informales con activistas migrantes sobre la producción académica SEGUNDA FASE DE LA AUTOHISTORIA: – En búsqueda de la interlocución profunda con activistas de Abya Yala. Estancia breve en la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y viaje a Quito (Ecuador). – Intercambio de saberes y experiencias con expertas académicas en Estudios de Género en la Universidad de Buenos Aires. (Des)aprender feminismos inter-universidades – Encuentro con activistas antirracistas anticoloniales antipatriarcales en Buenos Aires: La Columna Negras Indígenas Racializadas y Disidencias – Contradicciones de autonombrarse migrante racializada estando en Abya Yala – La escritura académica para una migrante racializada es más difícil que morir

– Escribir la tesis doctoral con el pus de las heridas migrantes, paradoja de vida y muerte – Sanación del cuerpo-espíritu estando en Abya Yala. Un reencuentro con la chakana andina, los Andes, el shunku de la lengua madre, la familia, la ñañitud, el realismo mágico – El regreso a España. Volver a sentirse migrante racializada. Llámame andinomediterránea – Volver a los activismos en Valencia. Esta también es la nostra terra – Políticas afectivas transfronterizas. Entretejer la nostalgia, el amor, el deseo, la rabia, la esperanza
ETAPA 4. ACTIVISMO-ACADÉMICO
– La teorización callejera para (sobre)vivir y resistir. María Lugones como referenta para peregrinar mundos. – Realidades en la micropolítica migrante: que quiero contar, lo que no quiero contar, lo que quiero cuidar, lo que ficciono, lo que puedo contar – Cosmovisión andina. Un círculo de activistas migrantes: tejido de una chakana migrante para crear saberes juntas. Recogida de información cualitativa: – Invitación formal a las activistas migrantes a formar parte de esta memoria – Entretejiendo juntas una chakana migrante: <i>yachay</i>, <i>munay</i>, <i>ushay</i>, <i>uray</i> – La complicidad. Entrevistas en profundidad a las cinco activistas – La ruptura del tejido migrante. Una voz inesperada que irrumpe en la micropolítica activista. El descarte de una sexta activista como protagonista de la tesis. – Análisis y sistematización de la información cualitativa – Escribir lo común: lo simbólico, lo político, lo bello, lo afectivo, lo poético, lo social, los cuerpos-territorios. Metáforas sudakas para reconstruir las “apachetas de las memorias” (lugares de las memorias) de cada activista en clave colectiva – Revisión integral del entretejido teórico a modo de saber situado y encarnado TERCERA FASE DE LA AUTOHISTORIA – Un motivo de fuerza mayor: confinamiento por la pandemia por COVID-19. Maternidad disidente, teletrabajo, tele-estudios. Cierre de fronteras. La vida aquí (España) y allá (Ecuador, Argentina) – Cronificación de las heridas migrantes. Ansiedad. Psicoanálisis, psicoterapia. Sanación andina. Chavela Vargas y Gilda para la sanación del alma y de la investigación – Estancia de investigación Erasmus Internacional en la Sección de “Ética, Antropología y Filosofía Intercultural” del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en el contexto de pandemia mundial por COVID-19 – Organización del Seminario Universitario en Feminismos De(s)coloniales de Abya Yala: Gloria Anzaldúa. Lectoritividad. Institut Universitari d’Estudis de les Dones Universitat de València – Volver a España. Vivir en las fronteras. Soy de aquí, de allá y de más allá
ETAPA 5. ANÁLISIS Y SISTEMATIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN
SUBETAPA 5.1. De los borradores a los textos provisionales: a. Habitantes de las fronteras – Relatos de las trayectorias activistas de las cinco mujeres migrantes de Abya Yala – Praxis de una ética migrante en investigación: envío de los relatos a las activistas para la revisión, consentimiento y visto bueno – Hilar juntas: ilustraciones de cada activista elaborados por la artista activista migrante Odette Fajardo b. Entretejido de una chakana migrante: trama y urdimbre de los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano – Círculo de activistas migrantes – Análisis y sistematización de la información – Hilar juntas: fotografías artísticas y el audiovisual “Tejido de una chakana migrante” elaborados por la artista chilena Gabriela Rivera Lucero SUBETAPA 5.2. Tejer una red (posible) a partir de la Trama

c. Ampliar la perspectiva y complejizar la trama de la tesis doctoral. Contar con las voces de otras activistas para dar cuenta de posibles alianzas. – Voces de las artistas – Voces que contrastan – Voces-cuerpes aliades d. Análisis y sistematización de la información CUARTA FASE DE LA AUTOHISTORIA – Autohistoria: “Un corazón que piensa con el cuerpo” – Escribir lo que (no) soy. Un texto final que no lleva la marca de mi deseo (inconsciente) – Organización del II Seminario Universitario en Feminismos decoloniales de Abya Yala: Gloria Anzaldúa. Institut Universitari d’Estudis de les Dones Universitat de València
ETAPA 6. DEFENSA DE LA TESIS – Depósito de la Tesis Doctoral – Defensa de la Tesis Doctoral
CIERRE DE CICLO ACADÉMICO. RECIPROCIDAD – Entrega de subproductos derivados de la tesis doctoral a las activistas protagonistas

Nota. Elaboración propia

3.3 Perfiles Sociodemográficos de las Activistas de Abya Yala

Las protagonistas de la investigación somos seis activistas migrantes procedentes de México, Ecuador y Colombia (Tabla 5). Cinco de ellas se reconocen a sí mismas como “mujeres” mientras que yo pongo en juego dicha asignación en el régimen de la heterosexualidad obligatoria y la matriz de poder colonial. Todas nos reconocemos como “migrantes”. Todas hemos estado de acuerdo en nombrarnos como procedentes de Abya Yala. En un principio, esta investigación tenía como protagonista a una séptima activista, pero por diferencias ideológicas insalvables y a petición de al menos tres activistas, tomé la decisión de exceptuar su participación. Cabe decir que no todas adscribimos a las mismas afinidades políticas, pero no representa un problema en sí.

Todas hemos participado en espacios de activismos liderados por mujeres migrantes de Abya Yala. Algunas en ONG y otras en colectivas independientes. Es preciso decir que con el transcurso del tiempo la situación de las activistas en sus

respectivas organizaciones ha cambiado y por cuestiones de distinta índole: laboral, movilidad humana, permisos de residencia, etc.

Además, todas hemos sido valoradas significativa y afectivamente por otras compañeras activistas de Abya Yala, en algún momento de los activismos.

Tabla 5

Perfiles de las activistas

Nombre	Año de migración	Procedencia	Organización de pertenencia actual	Tipo de organización	Trayectoria en organizaciones
Alma Sarabia Aquino (ASA)	2005	México	Asociación APAPACHOA Asociación Rumiñahui Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC)	Formal Formal Formal	Inicia sus activismos como voluntaria en la Asociación Rumiñahui donde ocupó el puesto de Delegada en la ciudad de Valencia. Posteriormente forma parte de la directiva de AIPHYC en el año 2016. Actualmente forma parte de la directiva de la Asociación APAPACHOA
Ana Gutiérrez Fajardo (AGF)	2018	Ecuador	Colectiva Mujeres con Voz actualmente Colectiva Mujeres, voces y resistencias	Informal. En proceso la personería jurídica	Inicia sus activismos en Valencia como estudiante universitaria cursando un Máster en Estudios de Género en el año 2018
Dolores Jacinto Nieto (DJN)	2010	México	Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC) Movimiento Estatal Regularización Ya	Formal Formal	Inicia sus activismos como voluntaria de la Asociación Rumiñahui. Posteriormente pasa a formar parte de la directiva de AIPHYC desde el año 2016. A partir del año 2020 ejerce la portavocía por Valencia en el Movimiento #Regularización Ya
Marcela Hincapié Martínez (MHM)	2017	Colombia	Colectiva Mujeres con Voz actualmente Colectiva Mujeres, voces y resistencias (MVR)	Informal. En proceso de la personería jurídica	Inicia sus activismos en Valencia como estudiante universitaria cursando un Máster en Estudios de Género en el año 2018. Ha trabajado en la Asociación Rumiñahui y actualmente en Farmamundi
Marcela Bahamón (MB)	2001	Colombia	Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los	Formal. Posee personería jurídica	Inicia sus activismos como voluntaria en la Asociación Rumiñahui. Forma parte de la directiva de AIPHYC

			Cuidados (AIPHYC)		desde el año 2016. Ha trabajado en la Asociación Intercultural Candombe
Salomé Carvajal Ruiz (SCR)	2000	Ecuador	Resistencia Migrante actualmente Resistencia Migrante Valencia (RMV)	Informal	Inicia sus activismos en la Asociación de jóvenes Juventud Etnicolor en el año 2005. Actualmente forma parte de la Colectiva Resistencia Migrante Disidente

Nota. Elaboración propia.

Según las características de las organizaciones (Tabla 6) se puede decir que tres de las activistas Alma Sarabia Aquino, Marcela Hincapié Martínez y Marcela Bahamón han trabajado para ONG; todas hemos participado como activistas en algún momento en organizaciones informales sin personería jurídica. Tres de ellas han formado parte de la Directiva de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados, que actualmente es la organización de trabajadoras del hogar y de los cuidados con mayor prestigio y reconocimiento político y social dentro del movimiento feminista valenciano. Dos de ellas, Ana Fajardo Gutiérrez y Marcela Hincapié Martínez han iniciado sus activismos feministas en el marco del Proyecto “Mujeres Migrantes, Mujeres con Voz” de la ONG Alianza por la Solidaridad y actualmente participan en la Colectiva independiente “Mujeres, voces y resistencias” antes llamada “Mujeres con Voz”. Una de las colectivas autoorganizadas y autónomas es “Resistencia Migrante Disidente” antes llamada “Resistencia Migrante Valencia” y “Resistencia Migrante” de la que hemos formado parte Marcela Hincapié Martínez y yo.

Todas las activistas hemos colaborado juntas en acciones en el espacio público, en algún momento de los activismos, especialmente en los 8 de marzo.

Tabla 6

Descripción general de las principales organizaciones

Organización	Fines	Acciones
Asociación de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC)	Organización sin ánimo de lucro. Defiende los Derechos Humanos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados (THyC) en el Estado español. Desvinculada de partidos políticos, orientada a la autogestión, con el ánimo de tener libertad de acción.	- Sensibilización, reivindicación y visibilización de las situaciones que atraviesan las THyC -Formaciones dirigidas a THyC -Empoderamiento político -Empoderamiento jurídico -Cajas de resistencia -Acompañamiento a THyC – en pro de los DDHH de las THyC - Difusión en medios de comunicación autóctonos y latinos -Participación en el Movimiento feminista -Intervenciones pedagógicas en el ámbito universitario y educativo
Mujeres, voces y resistencias	Asociación que acoge a diversas expresiones feministas y antirracistas	-Sensibilización, denuncia, visibilización de las violencias contra mujeres migrantes y racializadas -Visibilizar las resistencias y los tejidos de las mujeres migrantes y racializadas -Participación en el Movimiento feminista -Colaboración en proyectos y agendas de ONG y organizaciones a favor de las mujeres migrantes y racializadas -Intervenciones en el ámbito universitario
Resistencia Migrante Disidente	Activación y agitación política antirracista, anticolonial y antipatriarcal	-Organización del 12 de octubre “Nada que celebrar” - Participación activa en el movimiento feminista - Intervenciones en la universidad pública -Colaboración con organizaciones independientes de los movimientos sociales -Coordinación de acciones junto a la Comisión territorial del Movimiento Regularización Ya -Participación en el espacio común de La Repartidora

Movimiento Estatal Regularización Ya	Organización autoconvocada, autoorganizada, formada por colectivos y organizaciones de personas migrantes y racializadas. Nace en plena pandemia por COVID-19 en el año 2020	-Actualmente está liderando la Iniciativa Legislativa Popular (ILP) en el Estado español para la regularización administrativa de más de 500.000 personas migrantes en todo el territorio.
Asociación Rumiñahui	Organización sin ánimo de lucro fundada en 1997 por personas ecuatorianas y españolas. Atiende a las necesidades de las personas migrantes y trabaja por los Derechos Humanos.	-Apoyo jurídico -Trámites de extranjería -Orientación laboral -Acompañamiento psicológico -Ocio y tiempo libre -Proyectos con perspectiva de género -Promoción para el cambio social

Nota. Elaboración propia

Cada una de las organizaciones anteriormente mencionadas aporta a la lucha por la justicia social. Se podría decir que actualmente (entre el año 2020-2022) las agendas políticas de la Asociación de Profesionales del Hogar y de los Cuidados, junto con la ILP del Movimiento Regularización Ya son las más destacadas. Es importante mencionar que las colectivas informales desempeñan un rol importante para el sostenimiento del tejido antirracista en la ciudad de Valencia. Es necesario realizar un acercamiento a la red de organizaciones y colectivas desde una perspectiva integral sin que por ello queden eliminadas o encubiertas las diferencias entre sí.

3.4 Perfiles Sociodemográficos de las Activistas Aliadas

En esta investigación se ha contado además con las voces de activistas con las que se ha tejido una red (posible) a partir de la trama (Tabla 7), con la finalidad de proseguir respondiendo a la pregunta de investigación y logrando los objetivos. Para esto se realizaron nueve entrevistas online y utilizando un cuestionario estructurado, algunos entregados mediante e-mail por parte de las activistas que se encontraban en Abya Yala y también por algunas que estando en Valencia han preferido tomar precauciones ante la

pandemia por COVID-19. Las diversas activistas fueron agrupadas en los siguientes grupos:

- Voces de las artistas
- Voces que contrastan
- Voces cuerpos-aliades

Tabla 7

Cuadro explicativo de las voces informantes

Voces participantes	Asociación o colectiva	Técnica/herramienta	Cuestiones relevantes
6.1 La voz inesperada (VI1) Se guarda la confidencialidad de la identidad	Resistencia Migrante	Participación el contexto del activismo	Este relato se reconstruye a partir de la experiencia personal vivida en las micropolíticas de los activismos migrantes en la ciudad de Valencia en el período de tiempo que se escribe esta tesis doctoral. Lo que se pretende con este apartado es abordar ciertos aspectos de las diferencias entre activistas que resultan insalvables en tanto cuestiones ideológicas y políticas, en concreto, contando aspectos relevantes de un caso que afectó la micropolítica en su conjunto y el devenir de esta investigación. No es más que un micro relato acerca de la vulnerabilidad y fragilidad habitada en los activismos.
6.2 Las voces de las artistas		Entrevista estructurada. Cuestionarios estructurados	Este grupo lo conforman activistas de Abya Yala que aportan sus saberes, sentipensares y

Valentina Paz Henríquez Ortiz (VA1)	Resistencia Migrante y Regularización Ya		recuerdos desde perspectivas artísticas. La apuesta es por la ampliación del tejido de la trama de los activismos migrantes, poniendo atención a las voces de las artistas migrantes, en relacionalidad y complementariedad con los relatos de los capítulos 4 y 5.
Odette Fajardo (VA2)	Resistencia Migrante y Sudakas Nómadas		
Patricia Cadavid Hinojosa (VA3)	Tejido Antirracista Valencia		
6.3 Las voces que contrastan		Entrevista estructurada. Cuestionarios estructurados	Este grupo se conforma por activistas que trabajan en reconocidas ONG del tejido social valenciano y que se implican directamente con mujeres migrantes. Mujeres diversas que aportan sus voces a esta memoria con la finalidad de poner en diálogo y en contraste sus puntos de vista con los relatos de los capítulos 4 y 5.
Cruzana Gómez Correcher (VC1)	Servicio Jesuitas a migrantes Valencia		
Celia Serrano (VC2)	Alianza por la Solidaridad		
Fani Darás (VC3)	Valencia Acoge		
6.4 Las voces-cuerpos aliades		Entrevista estructurada. Cuestionarios estructurados	En este grupo se entretajan voces aliadas, tanto personales o colectivas, que se han venido articulando a favor de las causas migrantes y racializadas. Son voces activistas con las que se están entretajiendo alianzas a favor de la justicia social en general, y por los derechos y vidas de las personas migrantes y racializadas en particular. La finalidad es situar en el contexto las alianzas estratégicas con los activismos de las izquierdas valencianas.
Ana Cameros Zabala (VL1)	La Repartidora		
Viktor Navarro Fletcher (VL2)	(N)O.M.A.D.A.S - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo Sexual		
Mireia Biosca Ordaz (VL2)	Asamblea Feminista de Valencia		

Nota. Elaboración propia

Las preguntas de los cuestionarios estructurados han sido las mismas para todas las activistas (Tabla 8):

Tabla 8

Preguntas del cuestionario estructurado dirigido a las voces informantes

Apartado	Preguntas
Datos personales	Nombre o pseudónimo, lugar de nacimiento, nacionalidad, edad, situación administrativa (papeles), ocupación, estudios, lugar de enunciación
Activismos	– Nombre de la organización – Rol en la organización – Descripción de los activismos con sus propias palabras – Enumeración de acciones que realiza su organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes
Posicionamientos políticos	– ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? – ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? – ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas?
Alianzas	– ¿Se han entretejido alianzas en el territorio valenciano? ¿De qué tipo?

Nota. Elaboración propia

La información vertida en los cuestionarios ha sido analizada y puesta en diálogo entre sí, con la finalidad de afianzar el valor e impacto social y político de los activismos de las “Habitantes de las fronteras”. Las voces de las activistas artistas aportan a los activismos de las migrantes protagonistas una perspectiva desde sus lugares de enunciación, las voces de las mujeres blancas autóctonas trabajadoras de ONG contrastan con los activismos de las migrantes y finalmente se diversifica la red de alianzas - posibles- tomando en cuenta “las voces-cuerpos aliades”.

Observaciones metodológicas

Para llevar a cabo los procesos cualitativos de la investigación ha sido necesario elegir las técnicas y las herramientas acordes con los objetivos académicos, sin ignorar las

aportaciones que se pretenden hacer con este trabajo a la producción de la memoria migrante. Se toma como referencia la metodología de carácter cualitativo de los feminismos decoloniales aplicando lo que Lugones (2008, 2018, 2021) insta a lo largo de su obra, especialmente en la obra póstuma “Peregrinajes. Teorizar una coalición contra las múltiples opresiones”, donde la filósofa dice:

La metodología de este libro implica dejar claro cómo y por qué ninguna porción de “realidad” puede tener un significado unívoco. A menos que comience con un posible movimiento como lo que hace arrancar la narración, esta mantiene su opacidad. Dado que una comienza con un movimiento posible, hay una circularidad, como en todo razonamiento lógico –incluido el razonamiento práctico- pero no se trata de un círculo vicioso. Las narraciones no solo dan textura a las modalidades, también las vuelven concretas. La ventaja de hacerlas concretas es que una no sobre determina la narración en un punto particular, caso en el cual la narración no nos mostrará nada nuevo. Y, de hecho, lo que es nuevo es la articulación de lo que la narración reveló a través de las curvas y movimientos de investigación. La investigación es investigación de narraciones complejas, concretas, con final abierto, y la investigación, que es en sí misma un acto político, nos pone en una posición de atención intersubjetiva, posiblemente una situación dialógica. (Lugones, 2021, p. 66)

Para abordar esta memoria situada, específica, intersubjetiva, provisional, se han priorizado las técnicas, instrumentos y herramientas que de cierto modo han facilitado el diálogo activismo-academia, aplicando las existentes y en algunos casos adaptándolas, descolonizándolas y deconstruyéndolas creativamente como es el caso de la aportación de la chakana migrante.

CAPÍTULO 4

HABITANTES DE LAS FRONTERAS

4.1 Rostros Propios, Afectos y Lugares de la Memoria

Tengo razones y sentipensares de peso para escribir acerca de nosotras. No sé si tengo la autoridad para hacerlo, pero me sostengo en la confianza y el consentimiento que me han otorgado mis compañeras activistas, en su complicidad e indulgencia ante los errores y las interpretaciones enraizadas en la experiencia y en lo sentimental, tanto en la escritura de los relatos personales, así como en el relato de los procesos que hemos vivimos en común como migrantes activistas de Abya Yala en el territorio valenciano en el contexto del Estado español. Formando parte de este entretejido, he incluido un breve relato autoetnográfico con la aspiración de que sea considerado una autohistoria (Anzaldúa, 2016) ya que inevitablemente al hablar de mí misma, hablo de nosotras:

Hablo de un yo que está a nivel de la calle y se mueve a través de múltiples encuentros y caminos geográficos-históricos para indicar la subversión de la dicotomía teoría/práctica y para que la misma escritura se exprese como una performance táctico-estratégica interactiva. (Lugones, 2021, p. 338)

He decidido poner en valor la fuerza, la potencia y la ternura surgida de las heridas migrantes, las mismas que no hablan únicamente de los modos como hemos logrado sobreponernos y sobrevivir a cada uno de los duelos, los dolores, las añoranzas, las injusticias, las violencias, sino que se han transformado en la fuente comunal donde alimentamos nuestros amores, las resistencias y las reexistencias. En ese sentido, me empeño en resaltar los avances en la agenda política común y las trayectorias activistas que hemos venido articulando hasta lograr diversas estrategias de visibilización ante los mecanismos de invisibilización de los cuales hemos sido objeto y objetivo.

Nosotras, “las inmigrantes” “las latinas” “las extranjeras”, que pertenecemos a aquellos segmentos de la población que son objeto de estudio, “destinatarias” de políticas sociales y culturales de integración, inclusión y aculturación, “público” clave para el consumo de ciertos productos y mercancías. Nosotras, seis activistas de Abya Yala como sujetas políticas, somos las protagonistas de esta tesis doctoral. Me refiero a nosotras en los términos del “yo-nosotras” a modo del índice icónico que postula María Lugones:

Yo (yo-nosotras, yo→nosotras) busco a fondo/saco a relucir/ensayo la desestabilización de los binarismos teoría/práctica y táctica/estrategia, de las intervenciones políticas desde arriba y a distancia, de la escucha reservada solo para el sentido prefabricado, del silenciamiento de la multivocalidad concomitante de nuestras subjetividades y posibilidades; de la lealtad al espacio abstracto, a la despersonalización y a la intercambiabilidad; del sentido común, de la estetización de la política, de la fascinación con quienes nos dominan. (Lugones, 2021, p. 339)

Voy entrelazando mundos, trenzándolos y tejiéndolos con los hilos de los recuerdos y los testimonios de mis compañeras activistas en un texto de carácter (inter)subjetivo, un anhelo de potencia cosmopolítica²⁸ que expone algo más que datos acerca de nosotras, en todo caso, que nos sitúa en la cartografía de los activismos actuales como personas capaces de construir saberes y conocimientos con nuestras propias voces, acordes a nuestros intereses y prioridades, con lenguajes que hacen de nuestra lucha y defensa un acto político plenamente bello. He ido corazonando (Guerrero Arias, 2018) la

²⁸ Con *cosmopolítica* me refiero a la politización de la relación entre el cosmos con la vida no sólo humana. Me inspiro en una interpretación propia acerca del cosmos a partir de las aportaciones de Silvia Rivera Cusicanqui (2020): “Somos parte del metabolismo del cosmos. Eso es lo que crea comunidad, porque es una comunidad entre seres humanos y seres no humanos, entre sujetos humanos y sujetos no humanos, entre humanos y productos del trabajo humano, entre humanos y productos del trabajo de otras especies”. Disponible en: <https://caminantedelsur.com/2020/05/14/abya-yala-somos-parte-del-metabolismo-del-cosmos-silvia-rivera-cusicanqui/>

dimensión política del yo-nosotras, yo+nosotras, yo→nosotras, nosotras, nosOtras, al calor de la Chakana y de la Wiphala.

De preferencia me hubiese gustado titular a este capítulo: “Unidas somos fuertes, tejidas invencibles” en honor al legado de las compañeras trabajadoras del hogar y de los cuidados de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC). Quizás: “Somos las migrantes que no pudieron expulsar”, “Mujeres migrantes, dignas y currantes” o tomando alguna de las consignas que gritamos juntas en las diversas manifestaciones y expresamos en los manifiestos. Sin embargo, ciñéndome a la formalidad del texto académico e inspirada en el legado del activismo académico chamánico de Gloria Anzaldúa y el legado del feminismo decolonial de María Lugones lo he titulado: “Habitantes de las fronteras”.

Presento una interpretación reflexiva y afectiva de las experiencias de los activismos de mis compañeras a partir del entretejido de los lugares de la memoria y las marcas territoriales que explica Elizabeth Jelin (2020) al hilo de una propuesta de intervención decolonial metodológica y en la escritura académica inspirada en las “apachetas andinas” y nombrada como “apachetas de la memoria”²⁹ siguiendo la tradición ancestral andina de situar y señalar los puntos clave al realizar una travesía. Esta metáfora es útil para situar en el territorio valenciano los espacios-tiempos donde hemos dejado huellas de las luchas y defensas, tendiendo puentes entre el pasado, presente y futuro. El relato de las experiencias de las activistas es el ensayo de una cartografía

²⁹ Las apachetas son montículos artificiales de rocas de distintos tamaños que se van apilando más o menos de manera cónica a partir de la colocación de las mismas intencionalmente. Esta práctica ancestral que los pueblos andinos han llevado a cabo incluso antes de la invasión colonial cumple con diversas funciones como son la posibilidad de situar y señalar de manera concreta y simbólica los espacios considerados relevantes, significativos inclusive sagrados en un territorio, por ejemplo, se pueden encontrar a lo largo de los caminos existentes en los picos de las montañas andinas, en lugares de culto, etc. En este trabajo las apachetas de las memorias forman parte de las metáforas decoloniales para la construcción de conocimientos, saberes y memorias migrantes provenientes de Abya Yala.

situacional, relacional, corpo-política y sentimental posible, hilvanando espacios físicos, simbólicos y virtuales en diálogo con las corporalidades sentipensantes que habitan.

Retomo la noción de *frontera* como *herida abierta* de Anzaldúa para hablar de las fronteras materiales, estructurales, institucionales, psicológicas, lingüísticas, afectivo-sexuales, corporales, espirituales y simbólicas que hemos experimentado y compartido como habitantes de las tierras fronterizas las seis activistas, aunque junto con otras también.

En este capítulo invito a las personas lectoras a conocer a las protagonistas de esta tesis doctoral a través del entretejido de sus trayectorias activistas. Sus voces en ocasiones han sido transcritas de manera literal, otras veces, puestas en diálogo con pensamientos de autoras que forman parte del tejido o marco teórico de este trabajo, también con noticias y recuerdos de acciones en espacios públicos y en diálogo con mi sentipensar. En definitiva, se presenta un tejido *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2010a, 2010b, 2015, 2017, 2018, 2019) configurado por relatos de vidas activistas que provienen y peregrinan mundos diversos: físicos, virtuales, espirituales, simbólicos.

Entrelazo relatos de las transiciones que hemos experimentado como lo haría una viajera entre-“mundos” (Lugones, 2021), y –con actitud decolonial y anticolonial a la vez– politizo la tesis doctoral indianizándola (Rozental, 2017) gracias a la cosmovisión, espiritualidad y filosofía andina.

El objetivo transversal en este capítulo no es homogeneizar los relatos que se presentan a continuación bajo las categorías analíticas que forman parte del repositorio conceptual de los feminismos hegemónicos blancos, tales como “la mujer”, “la inmigrante” o “la latinoamericana” y sus derivaciones en plural. Por el contrario, la intención es recrear un entretejido que dé cuenta de las diferencias no dominantes (Lorde,

2003) entre activistas migrantes racializadas y que entrañe un cuestionamiento a la producción académica monolítica acerca de “las inmigrantes”, “las latinoamericanas” “las latinas”. Se intenta subvertir el imaginario y las representaciones racistas, sexistas, extranjerizantes y coloniales acerca de las activistas de Abya Yala que reproducen los imaginarios de las mujeres latinoamericanas como “las buenas sirvientas”. Desobedecer al mandato de la servidumbre que el “sueño español” confiere y designa a las mujeres migrantes de Abya Yala en el Reino de España. Se concreta en este capítulo narrando las apachetas de la memoria de las activistas como sujetas políticas, ni heroínas ni víctimas.

Hay que tomar en cuenta que en la medida en que hemos sido construidas y ficcionadas como “diversas” se ha puesto el foco en incluirnos en un grupo poblacional bajo la categoría conceptual “las mujeres” obviando y encubriendo los modos en que se intersectan y entreveran los sistemas de opresión y dominación y, en consecuencia, invisibilizando los privilegios de raza, clase, género, procedencia, nacionalidad.

Siguiendo a Sara Ahmed (2021) quiero decir que en nuestro contexto se ha incluido a las “inmigrantes” bajo la lógica de “las diversidades” en el discurso políticamente correcto sólo a nivel aparente sin que esto conlleve una transformación estructural radical que de paso a una sociedad donde todas las vidas importen. La palabra “diversidad”, según la autora, se utiliza para evitar términos inaceptables en una suerte de pulido institucional: “las palabras que viajan más lejos son las que menos hacen (diversidad), mientras que las que menos viajan son las que más hacen (racismo)” (Ahmed, 2021, p. 189).

Mi interés es aproximarme al giro epistemológico que facilitan los feminismos decoloniales y narrar relatos acerca de yo → nosotras como habitantes de las fronteras. Viajar a los mundos que habitamos y escribir sobre la condición migrante en la experiencia encarnada aportando algo más que datos sobre nosotras o lo que se espera de

nosotras. Todos los relatos que conforman el presente capítulo se enmarcan en una política afectiva y una ética de reciprocidad ante los intereses y las sensibilidades de las activistas. Están elaborados desplegando metáforas que aporten en la producción de otros imaginarios posibles. Desde la mirada que propongo, esta investigación también se articula con una de las dimensiones de la agenda política migrante actual vinculada a la toma del ámbito universitario español y que se concreta con el activismo académico.

Es importante resaltar que los relatos que se presentan a continuación han sido revisados por cada una de las protagonistas quienes se han tomado su tiempo y posteriormente me han otorgado su consentimiento para publicarlos. Este es, quizás, el desempeño más importante que he jugado como investigadora y activista migrante simultáneamente, al menos en este capítulo. Sin negar la asimetría ni las relaciones de poder, la confianza y el consentimiento de mis compañeras ha sido fundamental para proseguir en un proceso de investigación que se ha esmerado por el yo-nosotras, yo+nosotras, yo→nosotras.

Los títulos de los relatos han sido elegidos por ellas mismas. Se incluye una breve presentación de cada una al inicio, manteniendo de este modo el compromiso de dejar algunas palabras literales que ellas mismas han pronunciado y escrito para esta tesis doctoral. Se presentan a modo de preguntas y respuestas que han sido enmarcadas bajo el título: “Con voz propia”. Se ha llevado a cabo una estrategia decolonial en la producción de un saber contingente, falible y sujeto a revisiones que ha consistido en intervenir el texto académico dejando tal cual los párrafos literales escritos por una de las activistas en la producción de conocimiento académico-activista.

Este capítulo está hecho entre muchas voces, corazones y manos de mujeres y disidencias afectivo-sexuales de Abya Yala. Algunas estando en el territorio valenciano y otras en distintos territorios Abya Yala. Destaco la colaboración de la activista migrante

mexicana Odette Fajardo que se ha encargado de dotar de belleza al texto-tejido con sus ilustraciones. Ella se encargó de aportar creaciones estético-políticas visuales y simbólicas a los relatos. Las ilustraciones cumplen con la finalidad de destacar la belleza en los activismos migrantes logrando relatos que destaquen las agencias políticas. En el proceso de la elaboración, la artista tomó en consideración las descripciones que las activistas hicieron de sí mismas y las conversaciones que mantuvimos en las que intercambiamos sentipensares acerca de los activismos cada una y en conjunto. Valga decir que Odette forma del tejido o movimiento antirracista en Valencia por lo que el trabajo entre nosotras ha sido parte de nuestros activismos, de nuestras políticas afectivas y de nuestras producciones profesionales.

Las habitantes de las fronteras podemos y queremos contar acerca de nuestros activismos, de nuestras defensas y luchas por las vidas y los derechos de las personas migrantes y racializadas. Queremos y podemos dar cuenta de los modos con los cuales resistimos a los mecanismos de invisibilización y reexistimos ante los mismos. Yupaychani a mis compañeras-hermanas-ñañas de lucha y defensa por su confianza y por esta oportunidad de entretejer nuestras memorias.

4.2 Alma Sarabia Aquino: “Memoria de mis ancestras en movimiento y en resistencia”

Ilustración 1

Alma Sarabia Aquino



Nota. Ilustración de la artista activista mexicana Odette Fajardo

Con voz propia:

¿Cómo te nombras a ti misma?

Yo me nombro a mí misma como mujer migrante de raíces indígenas.

¿Qué elementos simbólicos son importantes para ti en tus activismos?

Para mi activismo de calle, los guantes y las bayetas. Los guantes como objeto que representa al trabajo de hogar y, al mismo tiempo, denuncia la falta de esta medida de cuidado para las trabajadoras (entre muchas otras).

Las bayetas (trapos de cocina) como una "herramienta" de trabajo.

¿Qué elementos artísticos y rituales forman parte de tus activismos?

Música medicina, sahumador, Wiphala, velas, plumas, objetos rituales mexicanos como la calavera de la Catrina, el Altar de muertas/os, flores.

¿Cómo te describirías brevemente?

Terca, cuidadora y comadre. Orgullosamente ignorante, porque cuando ignoras el miedo, ignoras el “qué dirán”, los prejuicios, las negativas políticas y sociales, cuando ignoras las consecuencias eres libre de ser y estar.

I

“¿A quién se le va a olvidar el día que lo sacaron de su pueblo?” (ASA)

Alma llegó a Madrid el 28 de septiembre de 2005. Más tarde, en el año 2014 se mudó a Valencia. Quien la conoce puede corroborar que ella es como un ave emplumada, la mismísima nieta de Quetzalcóatl. El recuerdo de su lindo y querido México originario siempre estuvo presente en sus sentires y activismos.

En México estudió informática, técnicas de programación y Trabajo Social. En aquellos tiempos se dedicó también a trabajar en un taller donde hacía cromados en piezas de segunda mano. Puede que sean estas experiencias –entre tantas otras– las que forjaron la creatividad que la caracteriza y su preferencia por los trabajos hechos a mano que abarca desde el bordado, el tejido, la elaboración de joyería artesanal, piezas textiles, entre muchas otras.

En el período de 2005 a 2013, Alma se desempeñó como trabajadora del hogar y de los cuidados mientras ejercía su activismo y cursaba formaciones en Derechos Humanos, Ley de Extranjería, Derechos en el sector del trabajo del hogar y de los cuidados y feminismos. Aprendió de leyes, normativas, convenios, reglamentos, así como de cocina intercultural, habilidades sociales, educación sexual, educación emocional, educación para la salud, etc., en entornos no formales e informales. Se destaca la perseverancia en sus estudios autodidactas a lo largo de su trayectoria migratoria. Logró una caja crítica de herramientas políticas, activistas, laborales, sociales de excelencia.

En el año 2010 se planteó regresar a México de forma definitiva por las complejas circunstancias administrativas que estaba atravesando en el Estado español. En ese entonces trabajaba en el sector del hogar y los cuidados, no disponía de “papeles” y la

mujer que cuidaba en el trabajo del hogar y de los cuidados había fallecido. Así cuenta la experiencia en primera persona:

La migración era muy dura, era muy difícil sostener esta forma de vida, la esclavitud de estar interna, ya estaba harta y sentía que aquí no iba a ser libre y que en mi territorio sí, y agarré mis maletas y me fui. Y a los tres meses volví, porque conseguí los papeles. Recibí una llamada de mi familia ecuatoriana que viven en Madrid diciendo: “te llegó una carta del Ministerio de Migración”, entonces les dije que la abrieran y me dijeron que ya la habían abierto y que tenía una semana para presentar los papeles. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020).

La posibilidad de regularizar la situación administrativa nuevamente impulsa a Alma a regresar a España. Al poco tiempo, obtuvo un puesto de trabajo en la Asociación Rumiñahui en gran parte por el reconocimiento a la labor realizada como voluntaria. En enero de 2014 se radica en la ciudad de Valencia como Delegada de la Asociación Rumiñahui, período que se extendió formalmente hasta el año 2019. Pronto se dio a conocer en el tejido social por temple político, su carisma, calidad humana, prolijidad discursiva. Reactivo la sede ubicada en el barrio de Benimaclet que se convertiría en ese período de tiempo, en algo más que un local de una asociación, puede que para las personas migrantes usuarias haya sido el lugar de referencia al que acudir para asesorías de tipo laboral y jurídico y también como refugio al estar liderado por una mujer migrante, convirtiéndose en un espacio seguro para infancias y adolescencias racializadas.

A menudo Alma comentaba con compañeras migrantes activistas el deseo de impulsar una escuela política de empoderamiento para lideresas trabajadoras del hogar y de los cuidados (THyC). En su sentipensar, el empoderamiento de las THyC migrantes se intersectan: conocimientos jurídicos, administrativos, laborales, de la organización

política del Estado español y la Unión Europea, conocimientos sociales de (re)conocimiento de la cultura de acogida, Derechos Humanos, Derechos de las mujeres, feminismos, salud integral, pero además, saberes y procesos descolonizadores para poner en valor la presencia migrante en el territorio, haciendo frente a los efectos del racismo, el blanqueamiento y la asimilación de las políticas de integración. Para ella, la palabra se diluye si no va acompañada de la acción; si la palabra queda encorsetada en el registro académico o político, carece de espíritu. Es necesario sentir, pensar y hacer “en y desde el amor bonito”, como dice ella.

Los años de vida y trabajo en el régimen de interna o puertas adentro no anularon su agencia más bien la potenciaron. Alma adquirió lo que Rolnik (2019) describe como un saber del cuerpo –la capacidad del cuerpo de ser afectado por las fuerzas del mundo– para (sobre)vivir, pero también para sustentar una micropolítica junto a compañeras THyC que estaban viviendo experiencias similares.

Que las mujeres trabajadoras del hogar y de los cuidados no participen en activismos, desde una perspectiva migrante antirracista, feminista y decolonial, tiene que ver con el racismo colonial institucional que niega, excluye, discrimina a las THyC sistemáticamente. El Estado español no se ocupa de garantizar los derechos plenos a todas, todes, todos quienes residen en sus territorios. Confiere a las vidas de las THyC un estatus racista ya no sólo administrativo, sino, ontológico de vidas que no importan.

Resulta sorprendente hoy en día escuchar a profesionales académicas, de ONG pro migrantes, funcionariado que trabaja con población migrante, emitir juicios criticando la falta de presencia y participación de THyC en proyectos y programas de toda índole. Se reduce un problema estructural antidemocrático en el Estado de derecho, a la supuesta falta de agencia de las THyC, inclusive, psicologizando y patologizando la falta de derechos, atribuyendo a que se debe a enfermedades como el Síndrome de Ulises y demás.

La escuela política de empoderamiento que Alma lideró estuvo basada en las necesidades y prioridades reales de las THyC, por ejemplo, abriendo espacios de participación los fines de semana, pensando en el rango de horas que las THyC, especialmente las del régimen interno, disponen para el ocio y tiempo libre, que puede limitarse a una tarde de domingo a la semana. Los temarios, los ejes de discusión y de análisis crítico se eligieron para el empoderamiento político, laboral, cultural y social. Las metodologías basadas en la educación popular rompieron los esquemas sujeto-objeto de otros programas y espacios. Ella pensó también en las necesidades de las infancias y adolescencias, pues, mientras ha sido muy habitual acudir a espacios de participación sin hijas/os como requisito, en la sede de Benimaclet, las familias no tuvieron que ajustarse a esta política discriminatoria con las/los menores. El trato amable, cuidadoso, empático, cariñoso y sostenido formó parte del acompañamiento de Alma, quien pronto recibió el reconocimiento de las comunidades migrantes.

Su amplia formación específica en feminismos habla por sí sola: Integración e Inclusión social, Políticas de igualdad, Migraciones, Interculturalidad, Cooperación, Derechos de las Mujeres, etc. En sus propias palabras relata una de las experiencias que marcaron su formación:

Hice un curso en la Universidad Rey Juan Carlos (risas), Integración e inclusión social de 1 año y después formaciones en género y políticas de igualdad y de migraciones e interculturalidad y cooperación. Una formación muy fuerte que tuve era una que formaba a líderes políticas, pensada para mujeres que manteníamos un liderazgo pero que estábamos en el empleo de hogar o en otros sectores que no nos permitían estudiar. Fue una pasada porque muchas profesoras de la universidad acompañadas con migrantes todos los domingos nos daban clases intensas desde las 9hs de la mañana a las 18hs de la tarde. A la profesora

que más le agradecí fue a Giulia Tamayo León, Peruana, que más activo y logro que el gobierno peruano llegara a la Corte Interamericana denunciando las esterilizaciones forzadas que se hicieron; y estaba en España por amenazas de muerte y su anhelo era volver a Perú, pero nunca lo logró porque murió de cáncer aquí. Así que tuve a mujeres que no solamente te echaban el discurso de catedra. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Hay violencias contra las mujeres migrantes racializadas que se ponen en evidencia con mayor fuerza en la esfera pública, entre ellas, la violencia epistémica (Spivak, 2003). Me refiero al tipo de violencia que se ejerce en contra de las personas subalternizadas en lo que se refiere a la producción, creación, sistematización, intercambio y transferencia de conocimientos. Esta violencia sistemática, histórica y estructural, consiste en deslegitimar, desprestigiar, minusvalorar, manipular, apropiación e invisibilización de los conocimientos, saberes y sabidurías producidas, en este caso, por THyC. En este sentido, Alma cuenta que técnicas con títulos universitarios le han acusado de “intrusismo laboral”, alegando que no dispone de un título oficial español que respalde el acompañamiento laboral y jurídico que realiza:

He podido colaborar con mucha gente y me emociona ver los NIE (Número de Identidad de Extranjero) y la nacionalidad ya obtenida de tantas personas migrantes, pero, formalmente, yo no puedo ejercer de abogada. Al mismo tiempo, lo que me dicen es que lo que yo hago es “intrusismo laboral”, entonces no se valora el tiempo y la experiencia propia de una persona de aprender una ley, un reglamento y después aplicar esos conocimientos, y más trabajando en el ámbito de lo social en donde tienes que ser una “todóloga”, saberlo casi todo. No todo se basa en recibir ayuda social, o una respuesta jurídica, sino también una escucha emocional, integral. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Lo que se pone en juego es no sólo el reconocimiento profesional por parte de personas individuales o grupos que representan y custodian el poder-saber hegemónico, sino también, la capacidad de agencia de quienes hablan y actúan en propio nombre. El “intrusismo laboral” que menciona, tiene un calado mayor, entraña el racismo colonial heteropatriarcal y la violencia epistémica.

Resulta desafiante en contextos endogámicos, etnocéntricos y eurocéntricos la agencia política de una “inmigrante” que se reconoce como sujeta capaz de liderar procesos a favor de los derechos junto con personas migrantes. Y es que tramitar “los papeles” o, dicho de otro modo, la gestión de la regularización administrativa no es sólo cuestión de un saber normativo y jurídico aplicado, ya que la vida se pone en juego al completo. Se basa fundamentalmente en el reconocimiento recíproco de la condición humana. No se puede considerar “intrusismo laboral” a una práctica liderada por una profesional migrante que se esfuerza por el diálogo interprofesional, intergeneracional e intercultural con profesionales blancas/os autóctonos, que, aun disponiendo de titulaciones académicas, actúan desprovistos de la sensibilización necesaria y el reconocimiento recíproco de la condición humana en contexto de migraciones.

Cuando Alma cuestiona la acusación que le han hecho de “intrusismo”, lo hace con la autoridad de la experiencia encarnada y el reconocimiento a su portavocía como defensora de las THyC que le ha sido otorgado pública, privada e íntimamente entre iguales, en el seno de las comunidades migrantes en Valencia, por parte de profesionales blancas/os autóctonas/os y también por parte de activistas migrantes:

Para poder detectar la violencia de género hay que escuchar mucho, ahora ya el propio cuerpo me dice posibles cosas que le puedan estar pasando a alguien: la mirada, como pone las manos, hay muchas cosas que con solo leer el cuerpo sabes lo que le está pasando a esa mujer pero para llegar a eso tuviste que tener una

formación no formal de mucho tiempo y experiencia para que después te digan que es 'intrusismo', es fuerte pero también lo entiendo porque hay otras personas que se han dedicado a estudiar eso pero que no haya un certificado que valore todos esos conocimientos es duro. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Como contra respuesta a lo que se puede considerar como un ejemplo de colonialidad del saber, posicionamiento jerárquico desde el cual se juzga a una de las activistas migrantes con mayor trayectoria reconocida en la ciudad de Valencia como “intrusa”, se activan alianzas y coaliciones entre mujeres migrantes activistas (Lugones, 2005, 2021). Ya que en el ámbito público se deslegitiman, desprestigian, minusvaloran, apropian, manipulan e invisibilizan los conocimientos, saberes y sabidurías producidas por Alma, que además han sido producidos en el seno de una lucha colectiva, tomamos la decisión de citar, nombrar y referir las producciones y creaciones de las migrantes, por ejemplo, citando a las compañeras en textos académicos, nombrando las ideas, praxis y conceptos de Alma y otras compañeras tanto en las ponencias y las charlas en la universidad pública y en los medios de comunicación, compartiendo en redes sociales parafraseo, etc. Las políticas afectivas activistas legitiman las voces propias, pues como dice Alma: “es duro que no haya un certificado que valore todos tus conocimientos” (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020).

La experiencia nos mostró junto a Alma la necesidad y prioridad que tenemos las migrantes activistas de entretejer redes de amistad, de sentirnos parte, de compartir y convivir en espacios seguros donde ser escuchadas en la fragilidad, con amor, reconocimiento y cuidados. Lo que destaca de estos procesos: “de estas redes me gustaría destacar los espacios rituales en donde hemos rescatado el empoderamiento desde nuestras cuerpas sudacas, desde dejar de sentir vergüenza porque somos prietas o bajas.

Dicen los tatas que cuando tú tienes el objetivo claro, el camino te pone todo (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020).

Además de la formación política basada en el conocimiento y la defensa de los derechos de las THyC, con el tiempo Alma fue cultivando una dimensión espiritual y ritual sustentada en cosmovisiones ancestrales de Abya Yala. Tanto en encuentros pequeños como en el gran evento que reunió a trabajadoras del hogar y de los cuidados de todo el Estado español en la ciudad de Valencia, la ritualidad se hizo presente y, con ella, la desobediencia a la servidumbre ontológica y epistémica en los espacios de blanquitud y eurocentrismo. Lo dicho me recuerda a una enseñanza de Gloria Anzaldúa (2016) acerca del incremento de la conciencia al abrazar con dolor las raíces indígenas, cultivando un movimiento de rebeldía que produce dolor. Saber es doloroso.

En esta interpretación que realizo sobre los activismos de Alma, entretejo la voz de otra chamana de Abya Yala, Gloria Anzaldúa: “Dejemos de importar mitos griegos y el punto de vista escindido del cartesianismo occidental y enraicémonos en el suelo y el alma mitológicos de este continente” (2016, p. 123). Alma organizó un programa de empoderamiento político no eurocéntrico. Un proceso enraizado en ancestralidades indígenas de Abya Yala, poniendo en diálogo a las cosmovisiones andina y la nahual. Comenzó a activar un tiempo-espacio descolonizador y despatriarcalizador y a producir conocimientos encarnados:

Las frases de empoderamiento con las que trabajábamos hasta ese momento eran: “te tienes que aceptar porque los cuerpos son diversos y hay que aceptarnos como somos y yo me tengo que aceptar”; aquí mi parte espiritual me ayudo porque las palabras tienen mucho poder, entonces dije: “¿Aceptar con resignación lo que soy?” ¿Me tengo que resignar a ser morena?, no. ¿Me tengo que resignar a ser

chaparra?, no. No quiero resignarme, quiero amarlos y cómo los voy a amar, sí sé de dónde vienen. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Empezamos a juntarnos migrantes en círculos de mujeres. En esos espacios, compartimos procesos de descolonización de la autoconciencia y la conciencia colectiva, trabajamos las memorias de mujeres lideresas de Abya Yala que formaron y forman parte de las resistencias indígenas, negras, populares y campesinas, entre otras. Cuestionamos el mestizaje y los colores de las identidades más allá de la pigmentocracia que privilegia lo blanco-mestizo-criollo, etc. Así, poco a poco, fuimos reconociéndonos como mujeres con raíces indígenas superando el mandato del racismo colonial en nuestros propios cuerpos:

Es una práctica de resistencia que te ames, y sí, tengo la espalda ancha es porque las mujeres indígenas venimos de hacer trabajos físicos muy fuertes, mujeres que vienen de cargar la leña para ir a cocinar, mujeres del campo y cuando un cuerpo genéticamente va cambiando los que van naciendo nacen con eso, estoy respaldando esto con cuestiones científicas sino la academia no lo acepta. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Se define como una mujer mexicana con raíces indígenas. Aplica en su cotidiano y sus activismos la cosmovisión tolteca, que son: 1) sé impecable con tus palabras; 2) no tomes nada personalmente; 3) no hagas suposiciones; y 4) da siempre lo mejor de ti. El amor y la muerte están presentes siempre en sus prácticas rituales. Práctica un sincretismo espiritual:

Dentro de la propia cosmovisión Anahuaca hay una expresión que nos dice: “rostro propio, corazón verdadero” y se llega a través de diferentes prácticas de respeto a la tierra y a todo ser vivo y te dicen que tu llegas a ese estado de “rostro propio, corazón verdadero”, cuando todas las acciones que haces las haces desde

el amor y el rostro es el orgullo de todo lo que viene detrás por tanto cuando tú reconoces todo tu linaje, toda tu ancestralidad sabes que la decisión que vayas a tomar no solamente eres tú sino todos los que vienen detrás; entonces tienes el compromiso de toda tu familia. En la cosmovisión indígena está el “pasado de frente, futuro detrás”, entonces todo lo que yo haga, dentro de mi creencia, repercute también en mis antepasados y va a repercutir en la persona del futuro que diga “esta fue mi abuela” o “esta fue mi tía”. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Quienes conocimos a Alma en su rol de activista, sabemos que ha sido una auténtica defensora política por las THyC, impecable en sus discursos, con una fuerza pasional cifrada por el amor. Sostiene que sólo el amor entre migrantes podría sostenernos, aunque vayamos muriendo mil veces en nuestros procesos migratorios personales y colectivos. Su casa fue uno de los territorios del “amor migrante” donde convivieron a la par la defensa de la vida y la dignidad en la muerte. Una suerte de pluriverso intercultural, intergeneracional, transfronterizo.

Alma es pura valentía y amor. Si algo nos ha insistido a las activistas migrantes de Abya Yala, ha sido precisamente, en abandonar el (auto)victimismo y desobedecer al imaginario de las “las buenas sirvientas” con el que hemos sido construidas dominante y hegemoníicamente en el Estado español y especialmente en el territorio valenciano. Volcarnos en la sanación íntima, colectiva y comunitaria de las raíces indígenas. Con un mensaje propio de una activista chamana, nos ha convocado a despertar la conciencia de que somos porque hay más personas y seres detrás.

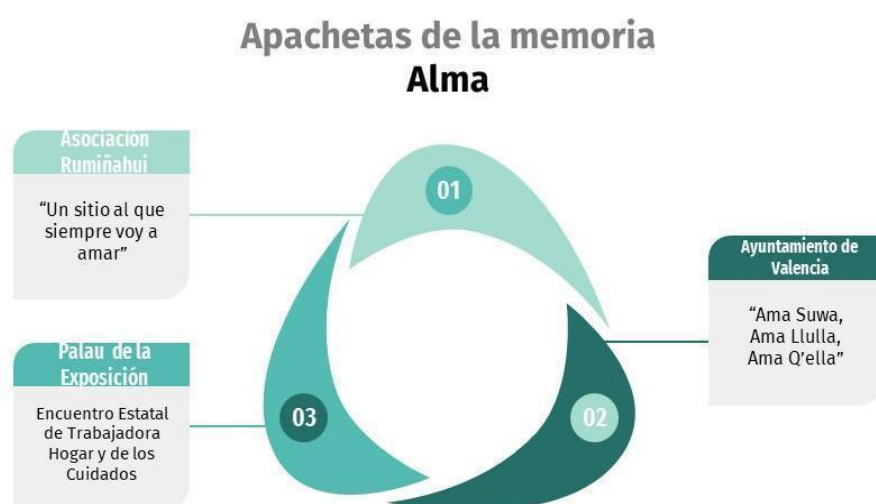
II

Apachetas de la memoria

En la biografía activista de Alma Sarabia Aquino se pueden entretejer algunos de los lugares de la memoria migrante y de las marcas territoriales situadas en el territorio valenciano. En este texto denominó al entretejido de ambos como “apachetas de la memoria” (Figura 13). Es posible relacionar lugares físicos, fechas y escenarios concretos que dan cuenta del rol de la activista, específicamente en la agenda de las THyC en el territorio valenciano. Es preciso decir que los lugares de la memoria donde residen las huellas de los activismos de Alma no se agotan en lo que se traza o se dice aquí, puesto que existen lugares como su propio hogar, parques, plazas, espacios privados e íntimos, etc., donde hemos fraguado juntas importantes cuestiones de la micropolítica.

Figura 13

Apachetas de la memoria de Alma: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas



Nota. Elaboración propia

a) “La Asociación Rumiñahui es un sitio al que siempre voy a amar” (ASA)

La Asociación Rumiñahui es una organización sin ánimo de lucro con sede principal en Madrid. Defiende los derechos de las personas migrantes y ofrece sus servicios en extranjería, asesoramiento jurídico, formaciones orientadas a la búsqueda y mejora del empleo, actividades culturales, entre otras. Fue fundada en 1997, en parte por personas migrantes del colectivo ecuatoriano. Rumiñahui proviene de las palabras *rumi* (piedra) y *ñawi* (rostro). Es el nombre de un general inca que lideró la lucha y resistencia originaria contra los conquistadores españoles en el territorio que hoy se conoce como Ecuador. El nombre de la organización está inspirado en el nombre del guerrero andino.

Cuando Alma lideró la sede de Valencia, alcanzó un alto reconocimiento por parte de las beneficiarias, del tejido social valenciano y de las activistas migrantes. Reconociéndose como una migrante más, puso al servicio los más eficientes recursos, herramientas y programas basados en las necesidades y prioridades de las comunidades migrantes. Para Alma, Rumiñahui es más que una asociación, es un sitio al que siempre va a amar, y lo dice así:

Hay muchas cosas que Rumiñahui significan, porque tuve la libertad de ser, de aprender y formarme en un montón de cosas; de hecho, hice hasta un curso de lenguas de signos porque también había un sector que yo no estaba contemplando que era el de las personas con capacidades diferentes con las que yo ni siquiera me había topado, por lo menos para decirles: “hola, me llamo Alma”. Rumiñahui es un sitio que siempre voy a amar que me dejó ser y conocer a muchas personas y que nunca hubiese conocido; puedo tener conflicto con las personas que la integran, pero no con la organización en sí. Lo que hacíamos después de un taller compartiendo un té o merendando después de jugar al básquet era procurar generar redes de apoyo, espacios en donde se conociera la gente, buscábamos el

empoderamiento a través de las redes de amistad porque no te sostiene una asociación ni la academia, te sostienen tus amigas que luego con el tiempo se vuelven tu familia. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Esta referencia que hace Alma a las redes de amistad y a la familia elegida no biológica ha sido compartida por todas las migrantes activistas que han participado en esta investigación. La interrelacionalidad y la complicidad está en sintonía con lo que Sara Ahmed (2021) considera vivir una vida feminista en términos políticos y afectivos, ya que el feminismo es un trabajo que se hace en casa:

Cuando hablo de trabajo para casa no quiero insinuar que todas estamos a gusto en el feminismo, en el sentido de que nos sentimos seguras o a salvo. Algunas hallaremos en él un hogar; es posible que otras no (...). El quehacer doméstico feminista no consiste simplemente en limpiar y mantener una casa. El objetivo del quehacer doméstico feminista es transformar la casa, reconstruir la residencia del amo. (Ahmed, 202, p. 21)

Tomando en cuenta el sentido que Ahmed asigna al quehacer doméstico feminista y poniéndolo en diálogo con los siguientes ejemplos que cita Alma acerca de las redes de amistad, se puede comprender la política afectiva en las relaciones entre mujeres migrantes activistas:

Te voy a poner un ejemplo bastante banal pero que explica lo que quiero expresar: por ejemplo, si tengo problemas con mi pareja, a la primera que corro a contárselo es a mi amiga, no a la academia ni a mi tutora, porque seguramente van a opinar que tengo la autoestima baja o que me falta empoderamiento o blablabla, un montón de etiquetitas que no sirven para nada. No puedes decirle “me peleé con mi pareja” a alguien de una asociación porque te va a decir “acá venimos por

cosas serias”. Cuando hay una persona migrante que está necesitando apoyo, necesita ser escuchada con amor. Por eso empezamos a generar actividades y espacios para que se conocieran entre ellas y pudieran generar sus propias redes.

(A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

El activismo de Alma se ha nutrido de los espacios donde han sido posibles los encuentros también con infancias y adolescencias. Uno de los puntos fuertes de su quehacer feminista ha sido el trabajo con menores racializadas de ascendencia migrante. Ha trabajado poniendo interés en los procesos pedagógicos con menores para que se empoderen ante el racismo colonial, el sexismo, la extranjerización. En relación con la violencia machista y patriarcal, opina:

Yo tenía claro que necesitaba cambiar el encuadramiento porque muchas veces como parte de mis activismos me reunía con las concejales o con otras mujeres de otras asociaciones y yo les decía que no está funcionando el empoderamiento que tenemos aquí. Podrá servirle a alguna, pero siguen matando. Hay algo que no está bien. Hace mucho que no veo las estadísticas de violencia de género, pero hubo 2 años, 2017 y 2016 (me parece), que se contabilizaron muchas órdenes de alejamiento de adolescentes más que de adultos, aquí en España. Hubo más denuncias de adolescentes entonces había algo que estaba fallando porque si en las mujeres adultas estaban bajando las órdenes de alejamiento, ¿Qué estaba pasando con las adolescentes? Se los decía, pero no llegaba el mensaje y entendí, después de mucha rabia y de mucho llorar, (porque cuando estas en esos espacios políticos lloras porque no puedes con la rabia de que la administración que es la que tiene el poder no te haga caso, porque hay activismos en donde pones el cuerpo y otros en que sólo te manifiestas). Me di cuenta que lo que más me dolía era que en las estadísticas la mayoría de estas adolescentes ya eran niñas nacidas

acá pero no sus padres; era un tema relacionado a la migración, entonces llegué, a raíz de mucha lectura, de mucho investigar, de mucho mirar, de ir a los centros juveniles porque hay muchos centros de juventud, pero ¿Quiénes van? ¿Qué adolescentes van? ¿Quiénes son? ¿De qué colegio son?; entonces ahí entendí que mi frustración con las compas españolas era porque para ellas el resultado era muy bueno, no sentían que había que cambiarle algo, claro porque no era una visión migrante. Entonces fue ahí donde yo decidí quitarme el cuento de las gafas violetas y ponerme las gafas interculturales y ahí fue cuando comencé en otra etapa, la interculturalidad.(A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

En la etapa que ella denomina “intercultural”, el empoderamiento se centraba en descolonizar y despatriarcalizar los procesos de aprendizaje y convivencia con mujeres, infancias y juventudes racializadas, así como incidir en la construir sus identidades más allá de los estereotipos racistas, clasistas, sexistas, nacionalistas.

Organizaba escuelas de verano para infancias donde se propuso trabajar memorias de mujeres y resistencias indígenas, negras, afrodescendientes y populares de Abya Yala. Es importante destacar que muchas de las familias migrantes no podían acceder a las escuelas de verano públicas subvencionadas por el Estado, por cuestiones como la discriminación por no disponer de “papeles” en regla, no acceder a becas económicas, no disponer del tiempo para gestionar los trámites en las oficinas correspondientes al estar sujetas a horarios laborales limitantes del THyC, entre otras. Por todo lo que hizo en favor de las/los menores, llegó a ser muy querida y reconocida por las familias migrantes en la ciudad de Valencia a las que prestó sus servicios.

El recorrido de Alma en sus años de incidencia política de base en la ciudad de Valencia tuvo que ver con llevar el feminismo a la práctica, cuestionándolo y dándose

cuenta de que no es suficiente con nombrarse “feminista” ni con portar las “gafas violetas” cuando de personas migrantes y racializadas se trata:

La formación que a mí me dieron era la pensada para la población autóctona y no lo critico es la que es y punto, pero yo caí en ese sistema, entonces el empoderamiento tiene sus fases de intervención y no cuajaban porque, no somos españolas, por tanto, nuestras culturas son distintas, nuestras maneras de ver el amor son distintas. Llegué a unos documentos sobre empoderamiento de México y de Colombia que trabajaban el empoderamiento a través de la raíz indígena o autóctona, eran sobre empoderamiento a través de la memoria ancestral. Entonces empecé a notar que eso era realmente lo que necesitábamos, así que tuve la fortuna de generar talleres donde permitía y pedía contenidos que me dejaran de hablar de la superwoman Simone de Beauvoir y me hablaran de la lideresa indígena Dolores Cacungo. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Acompañó en complejos procesos a muchas mujeres migrantes y racializadas en su mayoría THyC, trabajadoras internas, externas, limpiadoras; en la presencialidad y en la virtualidad; mujeres que ya tenían la documentación en regla, otras que estaban en proceso de tramitación y obtención, y también mujeres cuyos derechos estaban siendo sistemáticamente vulnerados. Con algunas se crearon potentes micropolíticas en defensa de los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados, y con ellas se cumplió el anhelo de Alma de establecer una comunidad política y afectiva de mujeres con voces propias, de lideresas provenientes del ejercicio encarnado del trabajo doméstico.

Hablar de la experiencia migrante activista profundamente vivida conlleva asumir los sentimientos y las emociones, visibilizar los activismos como espacios donde se habita la rabia que ya no puede ser contenida ni silenciada (voluntariamente). La rabia nos ha acompañado en los activismos. La rabia, la rebeldía y la alegría van de la mano en los

activismos de Alma. En sus charlas públicas y en nuestras conversaciones entre comadres activistas contaba lo mucho que la inspiraron las luchas y defensas de mujeres organizadas como “Las Adelitas”, que fueron mujeres guerreras, “soldaderas” que jugaron un papel trascendental en la Revolución Mexicana (1910-1917). Mujeres armadas que en 1810 pusieron los cuerpos en la Guerra de Emancipación del Imperio de España.

Análogamente, citaba a “Las Patronas”, mujeres mexicanas autoorganizadas desde 1995 que realizan una labor solidaria con migrantes que se desplazan hacia Estados Unidos en un tren conocido como “la bestia” o también como “el tren de la muerte”. Diariamente, preparan kilos y kilos de comida para entregar a las migrantes en su breve paso por la localidad de “La Patrona”, en Veracruz. En contrapartida al imaginario criminalizador que responsabiliza a las personas migrantes de la movilidad y el desplazamiento humano, de las crisis y la desestabilización del orden legal/moral de una sociedad dada, “Las Patronas” nos muestran una de las caras más humanas de la migración como es la política afectiva en contextos donde se pone en juego la vida.

La rabia, la alegría y la rebeldía impulsan a Alma a contar las experiencias con las que ha forjado los ejes de sus activismos y que han sido inspirados en otras mujeres de Abya Yala. Ella luce el huipil en los eventos públicos importantes en el ámbito de los activismos (Figura 14), lo hace sin victimizaciones, ni folklorizaciones, más bien, con un estilo político resiliente con raíces propias.

Figura 14

Alma Sarabia Aquino luciendo huipil en un evento público del tejido social en Valencia



Nota. Tomado de Sarabia Aquino, A. (2017). *Belleza mexicana* [Fotografía]. Recuperado de <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10214840423034060&set=pb.1530994629.-2207520000.&type=3>

Rumiñahui como lugar de la memoria ha sido sede y lugar de encuentros y de resistencia, donde Alma dejó semillas de un proyecto de empoderamiento, descolonización y despatriarcalización de los activismos de las lideresas migrantes trabajadoras del hogar y de los cuidados, las cuales han sido cultivadas posteriormente en otros espacios independientes, autónomos y autogestionados.

En la Figura 15, se puede ver a Alma Sarabia Aquino liderando la Concentración contra la Enmienda 6777 de los Presupuestos Generales del Estado por la que se posponía hasta el año 2024 la equiparación de la cotización del sector del trabajo del hogar al régimen general de la Seguridad Social, cuya entrada en vigor estaba prevista para enero del 2019. Un paso atrás en la lucha por los derechos de las THyC, pero también un motivo

para afianzar las alianzas entre asociaciones y organizaciones del tercer sector pro derechos de THyC.

Figura 15

Alma Sarabia Aquino liderando la Concentración contra la Enmienda 6777 de los Presupuestos generales del Estado



Nota. Tomada de El Diario Comunitat Valenciana (2019). *Una protesta de las trabajadoras del hogar en Valencia.* [Fotografía]. https://www.eldiario.es/comunitat-valenciana/treintena-colectivos-trabajadoras-cuidados-espana_1_1630833.html

b) Ama Suwa (no seas ladrón), Ama Llulla (no seas mentiroso), Ama Q"uella (no seas flojo)³⁰ en el Pleno del Ayuntamiento de València

Fue de buena mañana cuando por fin un rostro compañero hizo su aparición en el escenario del Pleno del Ayuntamiento de Valencia. Hacía un frío invernal aquel 20 de diciembre de 2018 cuando Alma Sarabia Aquino ejerció el derecho a la participación

³⁰ Los principios andinos Ama Sua, Ama Llulla y Ama Quella fueron adoptados por la Organización de Naciones Unidas como principios éticos para la gestión de la política el 14 de septiembre del 2015 según el embajador de Bolivia Sacha Lorenti a través de un comunicado del Viceministerio de Comunicación del Gobierno boliviano.

política pronunciando un destacado discurso que recogía las principales demandas y reivindicaciones a favor de los derechos de las personas que trabajan en el ámbito del hogar y de los cuidados.

Una mujer migrante de raíces indígenas que nació y creció en la ciudad de México, en uno de los tantos barrios populares, se plantaba erguida con la frente en alto, ocupando el tiempo-espacio hasta el momento restringido para las migrantes activistas. Fue el mismísimo *Quetzalcóatl* quien la vistió con escamas de serpientes y plumas de pájaro para la ocasión. Frente a las autoridades autóctonas locales, el eco de su voz volaba en movimientos sinusoidales con la fuerza de la honestidad política, de las palabras que emergen de la experiencia encarnada. Hizo una magistral declaración de realidades y de las condiciones laborales de las THyC que tanto instituciones, organizaciones e individualidades autóctonas desconocen o no quieren ver ni escuchar.

Alma ya había trabajado durante años en el empoderamiento de las personas que trabajan en el ámbito del hogar y los cuidados, con especial énfasis en la formación política de mujeres migrantes y racializadas de sectores populares. Se podía ver a algunas de esas mujeres reunidas fuera del Ayuntamiento junto a compañeras activistas y representantes de asociaciones y organizaciones pro migrantes apoyando a la activista. De alguna manera, Alma representaba a las migrantes THyC por primera vez en un escenario político local.

Cada vez que escucho y observo la intervención de Alma inmortalizada en un video, viene a mí el “Poema de Quetzalcóatl” recitado por la abuela Margarita Núñez García, lideresa espiritual maya. Tal parece que la declaración que hizo la activista aquel día en el Ayuntamiento de Valencia fue enviada por Quetzalcóatl. Se sustentan en la sabiduría indígena ancestral de Abya Yala y tiene el poder de despertar la conciencia de personas aún aferradas a la razón occidental.

Se va recreando un ambiente *otro*, un lenguaje *otro*, un registro *otro*, un sentipensar *otro*. Alma empieza el discurso saludando. Lo hace en lengua valencia por cortesía “bon día”, para introducir luego la resistencia anticolonial. Se abre la herida migrante de Abya Yala cuando lee este fragmento de su discurso donde exige la ratificación del Convenio 189 de la OIT y denunciando la discriminación laboral en razón de la Enmienda 6777 en los Presupuestos Generales del Estado:

Ama Sua, Ama Llulla, Ama Quella. Este saludo andino en lengua quechua quiere decir: “No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo”. Estos preceptos morales incas fueron un saludo cotidiano, el cual la Asamblea de la Organización de Naciones Unidas asume como universales “para una gestión pública, eficiente y transparente”. Hoy, nosotras, las trabajadoras del hogar y los cuidados, retomamos este saludo ancestral para trabajar junto a ustedes por nuestros derechos laborales en igualdad y por la ratificación del Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo y su recomendación 201, Convenio sobre trabajo decente para trabajadoras y trabajadores domésticos. No se puede hablar de un estado de bienestar, ni de un gobierno que trabaja por la igualdad de oportunidades si no se cambian las condiciones laborales del empleo de hogar y los cuidados (...). Señor alcalde, concejales, concejales, esto no es un régimen especial, esto es discriminación (...). Por las que estuvimos, por las que están y por las que vendrán, les recordamos: *Ama Suwa, Ama Llulla, Ama Quella*. Cumplan con sus obligaciones que nosotras, como ciudadanas en pleno ejercicio de nuestros derechos, cumpliremos con las nuestras. Moltes gràcies (Sarabia, 2018)

Los tiempos-espacios políticos locales que han sido ocupados por las mujeres migrantes THyC fueron resultado de un entramado de complejos procesos, múltiples movimientos, estrategias y alianzas lideradas, protagonizadas y producidas por ellas

mismas. Si bien se ha precisado de alianzas sobre todo con el movimiento feminista valenciano, la agenda política propia se cocinó a fuego lento entre las mismas trabajadoras de hogar que han ejercido sus activismos puertas adentro y afuera, internas y externas, en las calles y en las cocinas, en condiciones de vulnerabilidad, pero no por eso vencidas.

En un artículo que Alma escribió conjuntamente con otra compañera, se refirió a la vulneración de derechos de las trabajadoras del hogar poniendo ejemplos realistas de las condiciones de vida de las THyC en los hogares españoles. Según sus propias palabras:

¿En qué condiciones vive una persona interna? ¿Qué derechos le son reconocidos? ¿Quién vela por el cumplimiento de sus derechos? Son las propias trabajadoras del hogar y de los cuidados quienes conocen de primera mano todas las vulneraciones y la invisibilidad que se da a su trabajo, son ellas las que a través de sus reivindicaciones nos muestran todo el trabajo de concientización política y social necesaria para dar valor y reconocimiento a un trabajo indispensable para el cuidado de la vida. La habitación de servicio de un chalet, suele estar ubicada en el garaje, junto al cuarto de lavandería, o bien, en la buhardilla, junto al trastero. En un piso, la habitación de servicio está junto a la cocina, la habitación de servicio también es utilizada como cuarto de la plancha y trastero. La trabajadora sólo puede disfrutar de espacios como la cocina y su habitación, pues el resto de la casa es para la familia empleadora. Su presencia fuera de los espacios mencionados se da solo si está limpiando o cuidando a mayores y/o menores dependientes. Tiene un horario para iniciar sus actividades, pero no de finalización, pues tiene que estar disponible incluso en sus horas de descanso. Las horas presenciales (según sea el caso) suelen utilizarlas para planchar y/o jugar con los menores. No tiene horario de comidas, pues primero debe realizar esas funciones la familia empleadora. A veces, si tiene mucho trabajo pendiente de

realizar, come de pie en la cocina, pues no tiene tiempo ni para sentarse. Cuando la trabajadora puede sentarse a comer, es porque ya ha limpiado el comedor y la cocina, por supuesto, comerá las sobras de dicha comida, pues cocina lo que la familia empleadora pida, no lo que a ella le apetezca. En algunos casos, ellas mismas se compran comida, pues su empleadora/or compra la comida justa para su familia sin contar con la trabajadora. (Ávila Torres y Sarabia Aquino, 2018, p.123-124)

Cuando Alma junto con compañeras activistas THyC empezaron a visibilizar las condiciones de vida en el trabajo del hogar y de los cuidados, la mayoría de personas, representantes de la política, organizaciones sociales, asociaciones, académicas, estudiantado universitario, entre otras, expresaban sorpresa e incluso indignación. Nosotras evaluábamos la sorpresa como un factor más del racismo institucional, estructural e interpersonal, fruto de la indiferencia política y la apatía social hacia las situaciones injustas que viven “las otras”.

La mañana cuando Alma pronunció en quechua los principios andinos estuvo arropada por THyC (Figura 16) y a la vez, las THyC en la voz de Alma. ¿Quién le dio el permiso de hablar? ¿Quién le dio el permiso de escribir? ¿Quién le autorizó a armar una micropolítica para los liderazgos de las THyC migrantes racializadas? ¿A quién desobedeció? ¿Quién le dio permiso para decirles “no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo” a los políticos/as valencianos/as reivindicando derechos laborales de las THyC?

Figura 16

Trabajadoras del hogar y de los cuidados y aliadas en el Ayuntamiento de Valencia reivindicando derechos



Nota. Tomada de Alianza por la Solidaridad Valencia (2018). Apoyo a las trabajadoras del hogar en la declaración que leerán en el Pleno del Ayuntamiento de Valencia. del hogar en Valencia. Alma Sarabia (la quinta de izquierda a derecha). [Fotografía]. <https://bit.ly/3HLM22r>

c) El Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados cubrió de palo santo el Palau de la Exposición

Inhalo, exhalo, suspiro. Cada recuerdo que viene al presente regresa cargado de un palpito y un olor propio. El pasado está por delante y huele a palo santo, aquí-ahora. Mientras voy contando esta historia, el aroma del humo sagrado cubrirá nuevamente el amplio salón señorial del palacio valenciano que atestiguó en su momento, la toma del espacio-tiempo político, ritual, espiritual y simbólico, entramado por mujeres migrantes de Abya Yala.

Observé una serie de tensiones durante toda la jornada del sábado 30 y domingo 31 de marzo de 2019. Estamos juntas en un lugar muy poco convencional para un público racializado que proviene de las bases de los activismos migrantes y también de las bases populares autóctonas. Cualquiera de nosotras hubiese podido asistir muy probablemente a un palacio como éste en calidad de trabajadora de servicios, limpieza, catering, guardarropía y demás. Pero estamos aquí, como anfitrionas, juntas y articuladas con nuestras propias voces, haciendo alianzas y coaliciones y reencantando los activismos con sabidurías ancestrales.

Poco a poco, con gran mimo y detalle, conseguimos coordinar un espacio seguro de articulación y encuentro entre THyC y autoridades políticas, denominado Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados: ¿Domésticas o Profesionales? El grupo de mujeres que imaginó, soñó, planificó, organizó y gestionó el evento dedicó mucho tiempo para hacerlo realidad. Marcela Bahamón, Dolores Jacinto Nieto, Marcela Hincapié Martínez, Ana Jauregui, Johana Ciro Calderón, Claudia Guayguacundo Quishpe son algunas de ellas. Otras nos fuimos uniendo en el camino.

En procesos internos e íntimos de empoderamiento político colectivo, ya habíamos reflexionado sobre la dimensión espiritual³¹ en la política del THyC, superando la creencia de que la religión es espiritualidad y viceversa. Emprendimos juntas e

³¹ No quería pasar por alto la cita literal con la que Guerrero Arias cuestiona la hegemonía de la espiritualidad apolítica en nuestros tiempos que me parece más que oportuna en el relato. Cito en extenso: La espiritualidad, en tiempos de globalización, ha sido usurpada por el mercado y ha quedado reducida a una visión *New Age*, a una espiritualidad light, que alimenta un narcisismo cínico para meternos en una in-diferencia perversa que nos aleja del dolor del mundo, que nos inmuniza frente al sufrimiento de los otros. La espiritualidad, desde el mercado, es reducida a la búsqueda de alivio de las enfermedades psicológicas, o para disminuir el stress de estos agitados tiempos, y la podemos encontrar encerrándonos en un monasterio, con cursos y libros de autoayuda y crecimiento personal, practicando yoga, Tai Chi, danzas extáticas, o haciendo rituales para la toma de ayahuasca o San Pedrito; si bien esos, que han sido caminos –pero no los únicos e inevitables– para alcanzar experiencias espirituales, hoy han sido también usurpados por el capital y por ello se ha empobrecido y degradado su sentido y su potencial político liberador, para transformar la espiritualidad en un acto folklórico para turistas y decepcionados del mundo occidental, que creen que la sola toma de ayahuasca, nos transforma en seres espirituales; cuando la espiritualidad tiene una dimensión política insurgente es una conciencia distinta del vivir, que busca la transformación de la existencia desde dimensiones cósmicas. (2011, p.27)

individualmente procesos que nos llevaron a buscar sentidos, raíces, afectaciones, aprendizajes sustentados en las espiritualidades de Abya Yala, a sabiendas del sincretismo y del mestizaje.

El Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados: ¿Domésticas o Profesionales? podría caracterizarse como uno de los eventos más importantes de la agenda política del trabajo del hogar y los cuidados en Valencia, que puso en el centro del proceso, las espiritualidades inspiradas en cosmovisiones ancestrales de Abya Yala. Siguiendo a Guerrero Arias (2011), ha sido necesario tomar en consideración la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política, en oposición a las concepciones que establecen una dicotomía entre la espiritualidad y la política y las excluyen mutuamente, poniendo en el centro la lucha por el poder:

La espiritualidad no puede ser vista como una esencia de las cosas, sino como una construcción que está social e históricamente situada; construcción que cada sociedad y cultura va tejiendo, en sus propios territorios del vivir, para dar un sentido distinto a su existencia. Si la espiritualidad es una construcción humana, por lo tanto, es también un escenario de lucha de sentidos, y por lo mismo no puede vérsela alejada de las cuestiones relacionadas con el poder, puesto que la espiritualidad está también atravesada por relaciones de poder; en consecuencia, la espiritualidad, por un lado, puede ser instrumentalizada por el poder para la legitimación y naturalización de la dominación, a lo que hemos llamado ‘usurpación simbólica’; pero también, por otro, la espiritualidad ha sido y es un instrumento insurgente para luchar contra la perversidad del poder; la espiritualidad es una expresión de lo que hemos llamado ‘insurgencia simbólica’.

(Guerrero Arias, 2011, p. 27)

Retomando lo que dice el autor, lo que tuvo lugar en el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados fue, a mi parecer, un auténtico ejemplo de insurgencia simbólica. Dicho en otras palabras, el evento tuvo una marcada dimensión espiritual, la cual constituye una respuesta política de resistencia, insurgencia y reexistencia y, se vincula con la dimensión política de los afectos, pues entrelazamos demandas políticas, experiencias de vida, esperanzas de futuro.

Lo recuerdo así. La Wiphala, destacada anfitriona, danza de lado a lado en el portal del palacio a la espera de la llegada de las compañeras que acudían desde diversos lugares del Estado español. Es uno de los símbolos más importantes de los pueblos indígenas de Abya Yala, que acompaña a las luchas y defensas en esa región. La mayoría de las personas en España desconoce la identidad de la Wiphala y lo que representa, inclusive, nos han preguntado si es una versión de la bandera de la comunidad LGTBI+.

Cuando contamos que es uno de los emblemas de los pueblos indígenas de Abya Yala que nos acompaña en las intervenciones públicas como destacado símbolo en la agenda política migrante, la mirada de las otras hacia nosotras no es la misma que cuando portamos una bandera violeta con el símbolo del feminismo. La mayoría de las veces nos folklorizan; muy pocas veces –casi nunca– comprenden que no se trata de una mera bandera. En ocasiones, hemos recibido invitaciones para acudir a eventos de las izquierdas blancas que muy poco o nada tienen que ver con nuestras causas para flamear “la bandera”, incluso una vez nos pidieron prestada la Wiphala para que una niña blanca autóctona la flameara en lo alto de una pirámide humana un 8 de marzo junto a una bandera morada junto con una bandera violeta, símbolo del feminismo.

Poco a poco, descienden de los autobuses reconocidas activistas del trabajo del hogar y los cuidados, tales como Graciela Cardona del Grupo Turín, Rafaela Pimentel, María Bastidas Aliaga, integrantes de Territorio Doméstico, entre otras muchas

organizaciones y colectivas del Estado español. Entre las autoridades presentes, se destacan el Alcalde de la ciudad Joan Ribó y la Concejala de Cooperación al Desarrollo y Migración Neus Fábregas. Alma en su rol de Delegada de la Asociación Rumiñahui en Valencia, abrió el evento diciendo que la Plataforma de las THyC, nace del trabajo en red de profesionales y agentes que exigen la presencia directa en las mesas de diálogo político como protagonistas de las agendas por los derechos.

Las demandas de la Red Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados persiguen los siguientes objetivos:

1. La equiparación de los derechos laborales y de protección social para las trabajadoras del hogar con el reconocimiento pleno del estatus de los trabajadores en el Régimen General de la Seguridad Social.
2. La Ratificación del Convenio 189 de la OIT sobre trabajo decente y su respectiva aplicación normativa con la dotación presupuestaria necesaria.
3. La aplicación de políticas públicas y medidas concretas que garanticen los cuidados como derecho básico universal, en beneficio del trabajo del hogar y los cuidados.
4. El reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas migrantes tomando en cuenta las restricciones y los perjuicios que plantea la propia Ley de Extranjería para las personas migrantes.

Me gustaría contar todos los detalles de aquel relevante evento, tanta alegre rebeldía junta, tanta perplejidad en las miradas y cuerpos blancos tensionados ante ese modo tan *otro* de crear pensamiento colectivo, armar una agenda común y gozar del trabajo (Figura 17). Ya que no es posible, quiero dejar a la persona lectora un recuerdo sensitivo, una pista que le aproxime a un escenario sin igual.

Hacemos arder palo santo en un espacio de blanquitud y de privilegios inaccesible para la mayoría de nosotras, descolonizando y despatriarcalizando los modos de participación, para que el fuego sagrado en nuestros corazones no se apague y resista a los embates del racismo colonial, heteropatriarcal, capitalista, neoliberal. Para que el enraizamiento en esta tierra que nos ha sido y es negada sistemáticamente y de la cual nos excluyen y extranjerizan por migrantes racializadas sea un hecho traducido en derechos plenos.

Volver a recordar el olor a palo santo asociado al evento de las THyC en un espacio blanco y todo lo que se construyó en torno a las cuatro mesas rituales de trabajo, es digno de la memoria migrante (Figura 18). Apelo a que los sentidos se pongan en juego como posibilidad *otra* para dar a conocer cómo sostenemos los activismos las migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano y los modos por los cuales visibilizamos las luchas y defensas. Construimos memoria simbólica.

Figura 17

Activistas en el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados



Nota. Tomada de Johana Ciro Calderón Uma Kiwe (2019). *Unidas somos fuertes pero tejidas invencibles* [Fotografía]. Recuperado de:
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156737359777787&set=t.10000161>

Figura 18

Los cuatro elementos. Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y Los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales?



Nota. Tomada de Movimiento Antirracista, Anticolonial, Antipatriarcal Radical. (2019). *Encuentro estatal de trabajadoras profesionales del hogar y de los cuidados, valencia 30 y 31 de marzo de 2019.* [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/ma3radical/photos/2273892232666912>

III

Un sentipensamiento final

Alma es compañera, amiga, ñaña, hermana, comadre. Sus activismos son como una constelación de afectos. El empeño de crear y construir una escuelita política para los liderazgos políticos de las THyC ha hecho de ella una activista reconocida y una de las referentes de la lucha organizada por los derechos de las THyC en Valencia. Todas las activistas, las habitantes de las fronteras, hemos compartido y coparticipado en su sueño cumplido.

A ella le complace referenciar la profecía ancestral andina del Águila y el Cóndor. Dicen que llegará el momento que ambas se encontrarán y entonces los pueblos de Abya

Yala se reencontrarán en el devenir del quinto pachakuti. A las dos nos gusta conversar en torno a esta profecía y sentir que de una u otra manera es posible, que nuestro encuentro como migrantes en el territorio valenciano tiene que ver con este augurio.

A las compañeras activistas de Alma nos gusta encontrarnos en su casa. Gratos recuerdos se activan en mí al mencionarlo. Estamos juntas en el balcón, lleno de plantas y flores, donde brotan hilos de copal y palo santo, bordando, haciendo artesanías, comiendo juntas, haciendo ritualidad. Suena la voz de Chavela Vargas. Siento que estamos en un espacio seguro y secreto. Apenas unos segundos después entiendo que es un refugio, la potencial guarida de muchas mujeres migrantes –y sus crías– que en algún momento lo hemos sentido y convertido en un hogar. Tengo la sensación de que, si desaparecieran o se institucionalizan estos espacios, tan íntimos como políticos, tan necesarios como urgentes, no podríamos vivir o continuar sobreviviendo. Pero existen y debemos mencionarlos como lugares de la memoria migrante. Más allá de las leyes, las normativas y la jornada (mal) remunerada, la propiedad privada, el contrato del alquiler de una vivienda, está la vida juntas y juntas.

Aquí, bajo este techo en un cuarto piso en el barrio popular de Orriols, podemos ser, tramar las resistencias, gestar las reexistencias. Hablar sin censura y desplegar todos los acentos y las jergas de Abya Yala que perviven en nuestras lenguas de fuego: el mexicano, el ecuatoriano, el colombiano, el hondureño, etc. Revivimos y sentimos la alegría triste a flor de piel, reímos a carcajadas, hablamos de amor, de “amor migrante”. Después, lloramos, nos abrazamos. Ahí abajo, está el vecindario migrante con las espaldas curvadas, llegan después de trabajar para gente con uñas brillantes y ganándose le sustento con oficios y profesiones precarizadas que sostienen la vida. Aquí en Orriols, Valencia muestra sus mejores galas. No hay boutiques de diseño, ni tiendas veganas, tampoco parques ni espacios verdes. Pero existe un paisaje colorido y abigarrado

de cuerpos y rostros racializados que han ejercido por su propia cuenta el derecho a la ciudad, a la vivienda, a las tiendas de productos “latinos” “árabes” y los tan necesarios locutorios que aún existen, las tiendas a cargo de personas de Asia y África. La vecindad gitana. Un auténtico barrio multicultural que ofrece perspectivas auténticas, por encima de los lugares más turísticos de esta hermosa ciudad.

La veo sonreír tras la labor cumplida. Me cuenta lo complejo de los acompañamientos que ofrece a las personas migrantes y a las infancias y adolescencias racializadas. Me dice que hay que ponerle el cuerpo a los procesos de lucha contra el racismo, la sexualización, la extranjerización y tantas otras miserias humanas. Que habitar este bienestar “nos apendejado” usando una expresión mexicana.

Puedo sentir el eco de su voz ronca y rasgada tras las intervenciones en los espacios blancos de poder, pero que, en este espacio seguro, de amor y de cuidados cambia de color y de tonada. Aquí estamos tan cerca de lograr los derechos. Aquí somos el cóndor y el águila. Pero allá afuera las cosas cambian. No queremos suplicar. No vamos a hacerlo. No sé qué animales estamos desatando dentro, pero escuchamos el llamado y es imparable. Nos hemos propuesto dejar de ser las buenas sirvientas, cariñosas y sumisas que “el sueño español” demanda. Y serlo, cariñosas, amorosas, solidarias entre nosotras mismas como una política migrante.

De alguna manera nos conocimos y entrelazamos nuestras vidas. Acaso estábamos destinadas a hacerlo. Y es que esta ciudad es capaz de acoger a cualquiera. También es capaz de matar en vida a cualquiera; la experticia en este tema la tienen las THyC internas, a quienes se les han negado sistemáticamente “los papeles”, o a quienes han nacido aquí y se les pregunta de dónde son y se les trata como extranjeras. Eso lo hemos vivido en carne propia y en carne de nuestros wawas.

Algo de su enseñanza siempre habitará en mí, quizás el valor trascendental que implica reconocer las raíces indígenas y sus consecuencias. El dejar de sentir vergüenza por las caras indias y los cuerpos odiados que no se ajustan a la norma. Y desde luego las canciones de Chavela Vargas en todo momento crucial, en la alegría y en la tristeza. Seguramente el sabor de sus ricas enchiladas y tacos picantes, y desde luego, el calor de hogar que su casa nos brindó a brazos abiertos. Hemos aprendido a ostentar orgullosamente el amor político como si la vida dependiera de ello.

Somos migrantes a punto de morir y, sin embargo, seguimos vivas. Naciendo y renaciendo de nuestras propias cenizas, tantas veces gracias al soplo de vida de las amigas y hermanas migrantes. Con bayetas atadas al puño izquierdo reclamamos los derechos para vivir plenamente en este territorio, en esta ciudad tan despojada de memoria. Hemos dejado muchas huellas. Fuimos y somos “malas inmigrantes”, las que echan a perder las promesas de la servidumbre del “sueño español”. Las sudakas incómodas que llevan sus rituales, objetos de poder, música, danzas y carcajadas hasta la casa del amo/a, parafraseando a Audre Lorde. En especial, Alma que anda transmitiendo a otras migrantes no sólo de Abya Yala, la apasionada defensa de los derechos. Ella es una amenaza, un peligro para el orden colonial. Una mujer en búsqueda de justicia, con la paciencia aprendida de la experiencia encarnada de haber nacido y crecido en su México querido. Ella es una estratega. Si alguna mujer migrante y racializada quiere luchar, mi compañera le tenderá la mano. Ella es un animal político.

Un día me dijo que tomemos la alegría rebelde por los cuernos. Que salgamos del rol de víctimas y el victimismo autocomplaciente. Necesitamos renunciar a la servidumbre como destino a través del conocimiento de las propias condiciones de vida, generando saberes *otros* acerca de nosotras mismas y atreviéndonos a elaborar memorias de nuestros pasos sobre esta tierra para jaquear desde dentro al orden colonial.

Alma dice que todo mundo tiene que comer, incluso las y los blancos con poder político que hacen todo lo contrario al “Ama Sua, Ama Llulla y Ama Quella” para quienes nuestras vidas no importan. La vergüenza no es nuestra (es suya, dice Alma); lo propio es la rabia y la alegría.

Ella se empoderó como una serpiente emplumada frente y ante la blanquitud. Pusieron la sospecha sobre ella, le gritaron que se fuera a su país, que estaba haciendo intrusismos. Pero no lograron sorprenderla ni sorprendernos, porque ella es “terca, cuidadora y comadre” y nosotras sus comadres. La rebeldía en Alma, como diría Anzaldúa, está “encimita de su piel”. Ella es una chamana, así lo siento, así lo escribo, como lo haría una cóndor andina para referirse a su compañera ave quetzal, transmigrando fronteras en el Reino de España.

4.3 Ana María Gutiérrez Fajardo: “Cocinando siempre amorosa resistencia”

Ilustración 2

Ana Gutiérrez Fajardo



Nota. Ilustración de la artista activista mexicana Odette Fajardo

Con voz propia:

¿Cómo te nombras a ti misma?

Yo me nombro a mí misma mujer migrante cocinera, feminista, antirracista y anticolonial. La rebelde, la insumisa, la negra, la bruja, la india, la loca, la luchadora incansable. Sobreviviente de violencias, la cuestiona-todo. Su cuerpo es resistencia, movimiento y fluidez.

¿Qué elementos simbólicos son importantes para ti en tus activismos?

Collares, pendientes, pulseras artesanales de localidades ecuatorianas o de otras partes del Sur Global, prendas de ropa como camisetas con mensajes reivindicativos de la colectiva y de otros espacios (Abolicionista de la Ley de Extranjería, Regularización Ya).

¿Qué elementos artísticos y rituales forman parte de tus activismos?

Pinturas faciales que son un intento de poner en valor las raíces indígenas y negras (siempre desde el respeto a estos pueblos y nacionalidades), música (cumbia, reggaetón, bachata, “folklórica” andina), performances que hemos realizado con las compañeras de la colectiva (“Un racista en tu camino”), sahumerios y palo santo.

¿Cómo te describirías brevemente?

Alegre, amorosa, honesta, flexible y rebelde.

I

Awak juyay

Ana María Gutiérrez Fajardo, ecuatoriana, llegó a España en el año 2018. Hubo tres momentos migratorios en su vida: un primer momento cuando tenía siete años y la familia se mudó a Costa Rica por la formación educativa de la madre, un segundo momento en Estados Unidos donde desarrolló sus estudios superiores y trabajó en hostelería, y en el presente en España donde se encuentra cursando estudios universitarios en la Maestría Género y Políticas de Igualdad en la Universidad de Valencia. Nació en Quito, donde se dedicó además a ejercer su profesión de chef; aunque ella prefiere nombrarse cocinera.

Su situación administrativa en España al momento en que se realizó la primera entrevista era regular. Tenía una visa de estudios con una duración de un año. Para obtenerla le pidieron que demostrara medios económicos, en su caso, una beca universitaria por la que pudo ingresar a cursar estudios universitarios, además de presentar otros requisitos administrativos como un certificado de salud y un certificado de antecedentes penales. Actualmente gran parte de su tiempo y energía los dedica a la investigación, la autogestión y al activismo. Su situación administrativa ha cambiado.

Ana es la activista más joven que forma parte del tejido de esta memoria. Cuando empezamos a trabajar juntas en este relato aún no cumplía la treintena. El hecho de mencionar su juventud cumple una finalidad epistemológica y ontológica y amplía la posibilidad de reflexionar sobre la existencia o no de adultocentrismo en los activismos feministas. En este texto se entiende al adultocentrismo como parte de la matriz moderna, colonial y heteropatriarcal de dominación que se ejerce desde la diferenciación asimétrica, jerárquica y excluyente basada en “lo adulto” y que deviene en la

infantilización de activistas jóvenes. Se agrava y complejiza si profundizamos en la intersección entre adultocentrismo, racismo, sexismo y extranjerización, entre otras problemáticas.

Dice Manfred Liebel que los conceptos y visiones que se han desarrollado en Europa a partir de la Edad Media (desde el siglo XVI) acerca de la infancia separada de la vida de los adultos y marginada de la sociedad surgieron paralelamente a la invasión de Abya Yala y a los procesos históricos de colonización de otras regiones del mundo:

La construcción de la infancia como etapa previa inmadura e inferior a la adultez fue la matriz para la degradación de seres humanos de cualquier edad en las colonias, concibiéndolas como seres inmaduros, necesitados de desarrollo, que permanecían en un estado de infancia. Este concepto se refleja, por ejemplo, en la famosa sentencia de Hegel que calificó a África como un “país infantil” (Hegel, [1802]1989). Las interrelaciones entre el nuevo concepto de la infancia y la colonización de los pueblos y continentes extranjeros ya se habían establecido previamente en las ideas de filósofos liberales, tales como el inglés John Locke (1632–1704) o el francés Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), cuyas ideas han sido fundamentales para entender la historia de la infancia moderna. (Liebel, 2019, p. 146)

Es necesario relatar el vínculo generacional entre activistas para construir una memoria migrante de Abya Yala, cuestionando el concepto eurocéntrico moderno occidental de infancia y juventud como estado imperfecto previo a la adultez:

En el momento del “descubrimiento” y de la conquista del “nuevo” continente finalmente llamado América (fines del siglo XV), en Europa, precisamente, estaba por surgir el nuevo concepto de infancia. Pero ya entonces, se recurría a la

metáfora del niño para denominar a los “pueblos primitivos” encontrados en el nuevo mundo y vistos como “salvajes” e “incivilizados”. Por lo tanto, podemos suponer que las nuevas ideas y mentalidades que se generaban con la conquista y las nuevas experiencias marcaban también el nacimiento del nuevo concepto de infancia. Así, por ejemplo, en el Virreinato de Perú, las autoridades españolas – tanto estatales como eclesiásticas– describían a los pueblos indígenas andinos como infantiles. (Liebel, 2019, p.149)

Hoy en día, sabemos que los colonizadores infantilizaron a los pueblos indígenas y negros sobre todo porque creían que eran seres irracionales, bárbaros, sin alma. Asimismo, sabemos que los pueblos originarios no distinguían a sus infancias según la edad cronológica sino por otros atributos como las fuerzas físicas y otras habilidades para asumir tareas comunitarias (Liebel, 2019).

Ya en nuestro contexto, parafraseando a la antropóloga ecuatoriana María Fernanda Moscoso (2018), ser adolescente, joven y migrante en el Estado español, en Europa resulta amenazante ya que no solo se trata de personas extranjeras que generan sospechas e incomodidad, sino que se precisa de la vigilancia de estos cuerpos: “en el imaginario europeo, los cuerpos migrantes son representados como “cuerpos invasores” que invitan a la suspicacia y la vigilancia” (p. 209). Contamos con historias sucedidas en el seno de los activismos, concretamente en espacios feministas mixtos, donde se ha dejado sentir el adultocentrismo blanco y colonial.

La mirada adultocéntrica centra la noción occidental de ser “joven” como el requisito ideal para el cambio social en los activismos actuales, asignando a las personas que cumplen con este requisito la responsabilidad política de fraguar la transformación social, lo cual, por otra parte, se contrapone a la creencia de que el “saber legítimo” lo

tienen solo aquellas personas que por cierta edad considerada adulta deben tener el predominio de la palabra y las decisiones.

Esto se ha instalado en los imaginarios sociales por medio de la fuerza física y simbólica, a través de normativas, políticas públicas, dispositivos educativos, medios de comunicación, etc. La lectura que aquí se realiza del activismo migrante joven tiene como intención poner en valor los esfuerzos y estrategias que ponen en marcha feministas jóvenes para desenvolverse como sujetas políticas protagonistas de las luchas y defensas propias, de sus vidas y sus proyectos. Esta lectura parte de la aceptación de que no solo es necesario sino también afectivamente potente y hermoso caminar juntas los mundos que queremos vivir como parte de una memoria en plena construcción.

Así como se viene reivindicando la necesidad de que, en una sociedad sostenida por los trabajos migrantes, tengamos derecho a participar real y activamente en los procesos y la toma de decisiones a favor de las vidas migrantes, también es necesario que en los procesos activistas las voces jóvenes sean escuchadas como agentes de cambio, más allá del vínculo asimétrico, para generar hechos políticos transformadores y para la justicia social.

Tal como los feminismos han ofrecido cuestionamientos y estrategias de subversión frente a los estereotipos y roles de género, se pueden analizar los estereotipos y roles generacionales atribuidos por la edad que visibilizan la estructura sistemática del poder y el control ejercido por las sujetas adultas. El adultocentrismo no se basa solo en el heteropatriarcado, sino también en el racismo, los modos materiales capitalistas y la violencia colonial como sustrato del vínculo intergeneracional.

Es preciso diferenciar “el gobierno de las adultas” que excluye a las infancias, adolescencias y juventudes y, por otra parte, la autoridad ya no referida a los modos

dominantes modernos eurocéntricos y occidentales en las relaciones de poder. Con respecto a este complejo tema, vale destacar la importancia de las figuras de autoridad ancestral y los liderazgos de las personas mayores en comunidades y pueblos originarios, indígenas, negros, afros, por ejemplo, las machis, waichafes, taitas, mamás, amautas, curanderas, palabreras.

Ana es una de esas activistas que ha puesto el cuerpo en la primera línea de los activismos feministas en Valencia, participando en espacios que han sido histórica y conceptualmente contruidos puertas adentro por mujeres blancas adultas. Ha participado en los procesos de organización y gestión del 8 de marzo en la Colectiva “Mujeres, Voces y Resistencias”, que en sus días se denominaba “Mujeres con Voz”.

Como estudiante universitaria, ha participado en procesos para la representación estudiantil en su ámbito de convivencia universitaria. Es activista por el derecho al aborto libre, gratuito y seguro en Ecuador y también forma parte del movimiento en favor del derecho al aborto en España. Entre sus esfuerzos por descolonizar y despatriarcalizar la cocina, ha impartido talleres dirigidos a mujeres migrantes y racializadas e infancias, poniendo en valor los saberes ancestrales de Abya Yala.

Se nombra como *Awak Juyay* (tejedora de amor). Me contó que ese nombre le fue regalado en el contexto de una formación en lengua kichwa, uniendo la cocina y los afectos: “tanto cocinar como escribir son formas de tejer vínculos, afectos y memorias con la gente. Así que se me ocurrió que lo que me hace feliz es tejer con amor” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

En la cocina, las aulas universitarias, las calles, en cercana e íntima relación, Ana convida alimentos contestatarios en vez de servidumbre y sacrificios. Vincula el arte de preparar los alimentos con los activismos donde los afectos juegan un rol principal. La

cocinera activista teje amorosa resistencia frente a los procesos racialización, sexualización y de extranjerización que atraviesan las estudiantes universitarias de Abya Yala en las universidades públicas valencianas (Figura 19). El 12 de octubre del año 2020, hizo una intervención en el espacio público denunciando la Ley de Extranjería en el contexto universitario valenciano.

Figura 19

Ana en una intervención de denuncia a la Ley de Extranjería en el contexto universitario en el evento 12 de octubre



Nota. Tomada de Ana Gutiérrez Fajardo (2020). 12 de octubre. Fuego al orden colonial

[Fotografía]. Recuperado de:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10158638530034841&set=pb.664104840.-2207520000.&type=3>

II

Apachetas de la memoria

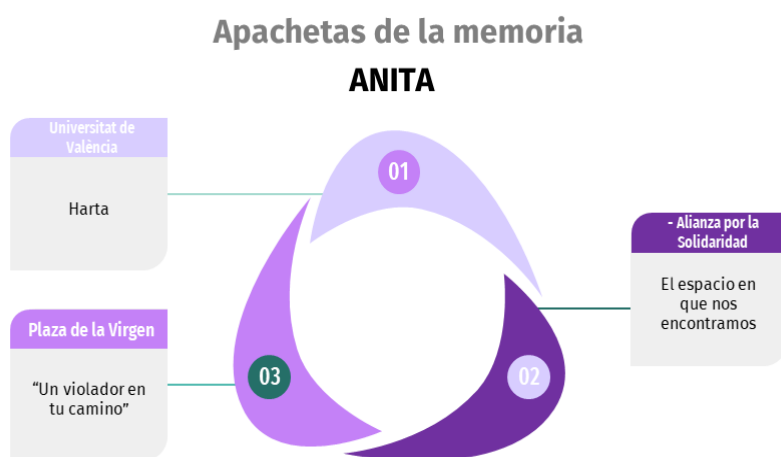
El mapa de las huellas de los activismos de Ana o “apachetas de la memoria” (Figura 20) no abarcan toda la trayectoria de la activista. En el relato de Ana se le da importancia a la función de la universidad pública valenciana en la memoria migrante. La

teoría feminista aprendida en la universidad es cuestionada por ella en la práctica y en el encuentro con compañeras activistas migrantes y racializadas con quienes sostiene la colectiva feminista antirracista Mujeres, Voces y Resistencias (CMVR).

El ámbito universitario estudiantil es clave para comprender tanto sus activismos, como el modo en que la resistencia migrante se entreteje también en las aulas universitarias, haciendo un puente entre la oposición activismo y academia, individua y comunidad. Es interesante e inspirador que, en una sociedad estructuralmente individualista, caracterizada por la destrucción de la vida colectiva, seamos las propias migrantes las que escribimos sobre los procesos vividos como estudiantes procedentes de Abya Yala, ante las colonialidades y frente a los mandatos jerárquicos generacionales.

Figura 20

Apachetas de la memoria de Ana: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas



Nota. Elaboración propia

a) Harta

La palabra “harta” acuna la magia de la polisemia. En diferentes lugares de Abya Yala se la utiliza para referirse a “bastante” (harto frío, harto amor, harto rato). La etimología nos muestra que tiene relación con el participio latino *fartus*, que pertenece al verbo *farcire*, y que a su vez define una técnica de la cocina romana que significa rellenar un alimento con otros. Sin embargo, una de las acepciones más conocidas de esta palabra es la que expresa fastidio o cansancio. En el lenguaje popular, conviven estas dos acepciones, pues una persona puede sentir “harto fastidio” o puede que “el fastidio le harte”. En el contexto de la cocina, la etimología indica “rellenar”. En este sentido, se podría establecer una asociación entre la comida que rellena y la palabra que atiborra, ambos procesos que pueden hartar.

Ana dice que está harta, lo dice sin miedo. El hartazgo es un saber-sabor que involucra a los sentidos: al oído, al gusto, al olfato, al tacto, a la vista y al más olvidado de todos, a la intuición, que en este texto es considerado como un sexto de los cinco sentidos. El hartazgo tiene un sabor característico, un olor recalcitrante, un tacto que repele. La intuición puede guiar el activismo, cuidando o evitando el involucrarnos en procesos que conlleven el hartazgo, por ejemplo, cuando se reduce las experiencias, las heterogeneidades y las diferencias en la categoría “mujer” “latina” “estudiante latinoamericana”.

El hartazgo dialoga con el fuego, los dos son creadores, destructores, cocreadores. Los dos cuecen la rabia en los activismos. Los dos necesitan trascender en materialidades o simbolismos. Los dos reflejan la luz y la oscuridad. Requieren de movimiento, en algunos casos, de movimientos de rebeldía, según las palabras Gloria Anzaldúa (2016):

El mundo no es un lugar seguro en el que vivir (...) Pero yo no voy a honrar esos aspectos de mi cultura que me han herido y que me han herido en aras de protegerme. Así que no me vengan con sus dogmas y sus leyes. No me vengan con sus tibios dioses. Lo que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la indígena–. Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara, restañar la hemorragia con cenizas, fabricarme mis propios dioses con mis entrañas. (pp. 63-64)

Los hartazgos despiertan las soledades, profundizan el desenraizamiento, potencian las heridas migrantes. El hartazgo de la Ley de extranjería recae en el cuerpo-territorio. Ana ha escrito el poema *Harta*, que dice:

Ya no como cuento
Ya no me trago los discursos
Tan hetero-patriarcales-coloniales
Tan mojigatos, cargados de doble moral
Muy a lo judeo-cristiano, muy medieval
Porque estoy harta, harta, Harta
De los malos tratos
De las mentiras, los secretos, las verdades a medias,
los silencios y las hipocresías disfrazadas de cuidados
Porque yo no merezco sino orgasmos y sonrisas
Claridad y honestidad
Que también se vale no saber,
no estar segurx, no tener ni idea
¡Claro que sí!
Porque yo tampoco sé muy bien lo que estoy haciendo...
Yo también estoy viviendo, improvisando, (des)aprendiendo
No tengo todas las respuestas, ni todas las soluciones

Y estoy cansada de que la gente piense que siempre las tengo
Así que me reconozco, me acepto y me abrazo: imperfecta
Me permito conectar con mi vulnerabilidad, porque soy humana
Y también me equivoco, y también la cago, también siento miedo
Pero no quiero seguir por la vida callando lo que siento por el qué dirán,
por guardar las apariencias
Hace ya tiempo que dejó de importarme lo que la gente piense de mí
y he aprendido que los conflictos y las tensiones se van resolviendo
con amor y paciencia, hablando(me), preguntando(me), escuchando(me)
Y así se fortalecen los vínculos, permitiéndonos mutuamente mostrarnos humanos
Y así se cuidan los vínculos,
quitándonos las máscaras y las armaduras que no nos dejan abrazarnos.

Los activismos de Anita están atravesados por los afectos. Ha conseguido comprender la importancia que tiene para las mujeres migrantes racializadas el hartazgo como punto de partida y como combustible de la agencia política. La mano con la que Ana prepara una succulenta receta, es la misma mano con la que escribe poemas, trabajos académicos, sostiene un manifiesto al leerlo en voz alta, hace rituales de limpiezas, la misma mano que extiende solidariamente. Cuida los vínculos renunciando a la aprobación, ya sea feminista o no. Con la mano izquierda se abre paso en los feminismos. Está harta, pero a pesar de todo, autogestiona con sus propias manos una vida que valga la alegría.

Sara Ahmed (2021) dice que el feminismo puede ser empoderador porque es personal, y lo personal es estructural. En este sentido, el hartazgo como potencia política es personal y, por lo tanto, estructural, pues entender que el racismo colonial condiciona nuestra vida a través de una Ley de Extranjería es estructural y personal. El acompañamiento en los momentos clave, es personal y estructural.

Muchas de nuestras historias han sido y están siendo enunciadas desde el lugar del hartazgo y en este proceso vamos (re)conociéndonos a nosotras mismas. La vulnerabilidad, la deshumanización, la extranjerización influyen y condicionan los procesos vitales que(con)vivamos potencialmente en crisis y en continuos conflictos, haciéndonos preguntas muy pocas veces tomadas en serio en los estudios científicas, informes y demás procesos institucionales y administrativos formales. Si el hartazgo es estructural y personal, Ana en su rol de cocinera activista, lo cuece en amorosa resistencia.

Devenir harta no es precisamente convertirse en una persona violenta, más bien es predisponerse a desafiar las presiones históricas y estructurales impuestas y depositadas en el ideal universal hegemónico de “mujer”. Existen similitudes entre las personas que viven vidas feministas estando hartas y las “feministas aguafiestas” (Ahmed, 2021). La aguafiestas es aquella que ha hecho del hartazgo una herramienta para vivir una vida feminista. El hartazgo implica el desarrollo de una (auto)conciencia política respecto a todo lo cuestionable en el orden heteropatriarcal. Nuestras historias como migrantes de Abya Yala están colmadas de experiencias de vida donde el hartazgo y la rabia ante las violencias intersecadas alumbran el camino hacia la autodeterminación como sujetas políticas y colectivas con agencia propia. Devenir harta es modo de habitar el activismo feminista antirracista (Figura 21).

El hartazgo es un buen aliado para la sobrevivencia de las mujeres migrantes racializadas en el Estado español, entendiendo a la sobrevivencia no sólo como la posibilidad de seguir viviendo o mal viviendo, sino como la posibilidad inventar mundos, de buen vivir, de recrear las mejores vidas por las que hemos venido y nos seguimos quedando.

En los activismos que hemos construido, la sobrevivencia está aparejada con el hecho de activar la rabia y canalizarla. Ya lo dijo Audre Lorde: “toda mujer posee un nutrido arsenal de ira potencialmente útil en la lucha contra la opresión, personal e institucional, que está en la raíz de esa ira. Bien canalizada, la ira puede convertirse en una poderosa fuente de energía” (2003, p. 141). Haciendo del hartazgo un talismán vamos desafiando las ataduras coloniales, racistas, sexistas, machistas para una sobrevivencia radical.

Figura 21

Ana portando un cartel en la Puerta Azul del CIE Zapadores en el 8M 2020



Nota. Tomada de Asamblea Feminista Valencia (2020). *La Ley de extranjería española es racista, machista y colonial*. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/asambleaafeministavalencia/photos/885205755250225>

b) Alianza y Mujeres con Voz

Actualmente Ana forma parte de la Colectiva Mujeres, Voces y Resistencias, que previamente se llamó Mujeres con Voz. Esta colectiva surgió en mayo del 2018, en el

marco del proyecto “Mujeres migrantes, mujeres con voz” de la Fundación Alianza por la Solidaridad en su sede de Valencia, a partir de un proyecto de formación y activismo dirigido a mujeres migrantes y racializadas residentes en territorio valenciano.

El 14 de junio de 2019, las mujeres que participaron en el proyecto anunciaron que se habían organizado formalmente dando un paso hacia la conformación de una colectiva feminista independiente y autogestionada. El anuncio se hizo público en las jornadas “Mujeres con voz: tejidos y resistencias”, en las que participaron referentes activistas antirracistas del Estado español como Esther Mayoko Ortega, Safia El Aaddam Silvia Agüero.

. Entre las acciones destacadas podemos encontrar el Dossier de experiencias pedagógicas migrantes de la colectiva Mujeres con Voz (2019). El primer texto autobiográfico “Ser o no ser feminista: he ahí el dilema” corresponde a Anita, que escribió lo siguiente:

Llegué a la primera reunión del proyecto de Alianza Por la Solidaridad denominado “Mujeres migrantes, mujeres con voz”. Al ser mi primera experiencia en estos espacios, pues hasta entonces mi vida laboral y personal se había desarrollado en otros ámbitos muy alejados de la participación social y política, inicié este camino con más dudas que certezas y cuestionándome constantemente si lo estaría haciendo “bien”. Después de mi participación en el primer taller, consideré oportuno permanecer temporalmente como espectadora en las siguientes actividades para empaparme un poco más de los diversos debates sociales, académicos, políticos e ideológicos que se desarrollan en este territorio. (Mujeres con Voz y Alianza por la Solidaridad 2019, p. 4)

El complejo contexto del 2019 se caracterizó por el auge de la ultraderecha en España y, por ende, el aumento de los discursos de odio, racistas, xenófobos, lesbófobos,

homófobos, transfóbicos, etc. Ese año, VOX logró conquistar 24 escaños en el Congreso de los Diputados desestabilizando el bipartidismo predominante del Partido Popular y el Partido Socialista Obrero Español y ubicándose como la quinta fuerza política bajo la promesa de la unidad de España, la libertad y la igualdad de “los españoles”. Las estrategias ideológicas legitimaban la islamofobia, la homofobia, la lesbofobia y la transfobia. Además, pretendían establecer “cuotas de origen” en la gestión de las migraciones, privilegiando a las nacionalidades “iberoamericanas” que, según el líder del partido, comparten idioma, lazos de amistad y cultura con España.

El contexto en el que se desarrollan los primeros pasos de la autonomía de la colectiva “Mujeres con Voz Valencia” lleva a recordar la histórica protesta social de los pueblos de Abya Yala durante el año 2019, que consistió en una ola de estallidos y levantamientos sociales, podría decirse, que se produjeron de forma casi simultánea en distintos países: Haití, Ecuador, Puerto Rico, Bolivia, Chile y Colombia. Además de la complejidad pluriversa y particular de cada pueblo y cada país, la región comparte historias comunes donde las luchas, defensas, insurgencias, levantamientos, etc., han venido sucediendo desde hace más de quinientos años en contextos de invasiones, colonizaciones, procesos de independencia, creación de los estados republicanos, modelos políticos y económicos neoliberales a partir de la década del 80 del siglo pasado.

Dice Jelin (2020) que, para la construcción de la memoria colectiva, se deben comprender los procesos sociales y políticos a través de los cuales las y los agentes han inscrito sentidos en los espacios que han habitado, lo que hace que dichos espacios se conviertan en lugares marcados que pueden estar sujetos a la multiplicidad de sentidos que se les vayan asignando posteriormente. Sabemos además que los sentidos no se asignan automáticamente, como producto del azar, sino que son construcciones sociales y culturales, por ejemplo, los lugares donde se rinde homenaje, donde se colocan

símbolos, los lugares nombrados, etc. En este sentido no es la sede de Alianza por la Solidaridad un lugar de la memoria, sino un lugar marcado por su función de punto de encuentro en los procesos de empoderamiento, autoorganización y autogestión de las activistas migrantes de Abya Yala.

Colectivamente, las activistas de “Mujeres con Voz Valencia” han trazado cartografías en espacios físicos y simbólicos que suman a la configuración de la memoria migrante de los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala en Valencia (figura 22). Han puesto los cuerpos, movilizad concentraciones, realizado performances, eventos culturales, de formación y sensibilización, etc. Según Jelin (2020) la memoria se produce cuando hay agentes que intentan construir sentidos del pasado:

La memoria, entonces, se produce en tanto haya sujetos que comparten una cultura, en tanto haya agentes sociales que intentan “materializar” sentidos del pasado en espacios institucionales legítimos tales como comisiones, informes y juicios. También en testimonios y narrativas, en diversos productos culturales que son concebidos o que se convierten en vehículos de la memoria: testimonios, libros, museos, monumentos, películas, textos de historia, o actuaciones y expresiones que, antes que re-presentar el pasado, lo incorporan performativamente. (p. 348)

A los efectos de esta investigación, vale dar cuenta de cómo los lugares de la memoria migrante se encuentran en diálogo con los procesos subjetivos que nos permiten crear sentidos:

“Curiosamente al venir al reino de España me ha ayudado a abrazar a la india que creo que todas las que provenimos de Abya Yala llevamos, de alguna manera,

dentro y que forma parte de nosotras. Y abrazarla con orgullo” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

Es importante señalar que entre las praxis de la colectiva “Mujeres con Voz Valencia” se pueden observar las acciones de la toma del espacio público (Figura 22), transformando los lugares y los espacios, haciéndolos memorables al estar asociados y en relación a las políticas afectivas (Figura 23). Dice Anita:

El activismo aquí tiene que ver mucho con mi historia personal; el proceso vivido aquí me ha ayudado a entender y a verbalizar; tiene mucho que ver con mi historia personal, porque a partir de una relación en concreto voy tomando conciencia de cosas y aquí siento que recibí las herramientas como para ponerle nombre y entenderme por el mapa de las cosas. Y también entender mi lado de la responsabilidad. (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020)

El último párrafo de este apartado corresponde a unas palabras escritas por Ana a propósito de este relato que operan a modo de intervención directa en el texto. Han quedado impresas en el relato de manera literal, sin interpretación y sin traducciones. Ella lo escribió de puño y letra en el momento de la revisión. La intención es facilitar una teorización callejera y una estrategia táctica (Lugones, 2021) de producción de conocimientos situados y encarnados, procurando dialogar también en el momento de la escritura académica que cuenta acerca de ella. En palabras de Antia:

Amor migra... hace casi dos años, en septiembre del 2019, escribí un texto sobre esto para una convocatoria de Marea Verde Valencia. Porque las experiencias y reflexiones compartidas con mis compañeras en este reino me han permitido entender que en cada proceso migratorio que he transitado (hemos) tejido colectivamente es el afecto que nos sostiene. Más allá de lo que se entiende por amor romántico, el amor migra, para mí, son tejidos de afectos y memorias que

acompañan, que abrigan el corazón cuando la nostalgia hace mella en nuestras resistencias, que nos permiten reconocernos en la pluralidad de rostros, cuerpos y experiencias migrantes y racializadas para ir haciendo camino y comunidad. El amor migra feminista, antirracista y anticolonial ha sido, además, cuidar un espacio colectivo desde la (auto)crítica amorosa, la horizontalidad, la complicidad y el respeto a la diversidad.

Figura 22

Mujeres, voces y Resistencias en la Puerta Azul del CIE Zapadores (Valencia)



Nota. Tomada de Mujeres, Voces y Resistencias (2019). Presentes en el acto de repudio por la muerte del compañero migrante marroquí en el cie zapadores de Valencia. [Fotografía].

Recuperado de:

<https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1224793807725679>

Figura 23

Colectiva Mujeres con Voz 8M2020



Nota. Tomada de Mujeres, Voces y Resistencias (2020). *Mujeres Con Voz en la conmemoración del 8M en Valencia. Resistimos, por un feminismo solidario, donde quepan todos los feminismos y todas las mujeres.* [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1436775809860810>

c) En la Plaza de la Virgen y a todo pulmón: “Un violador en tu camino”

Cielos nubosos en un 29 de noviembre de 2019 en una de las ciudades españolas que acogen a uno de los llamamientos feministas mundiales más multitudinarios de los últimos tiempos, la performance “Un violador en tu camino” impulsada por el colectivo feminista chileno Las Tesis. Traducida a varios idiomas y replicada en diversas regiones del mundo. La canción se ha convertido en una de las infaltables bandas sonoras reivindicativas feministas. En Valencia, las colectivas feministas antirracistas y anticoloniales protagonizan la organización y la puesta en escena de la performance en uno de los lugares emblemáticos donde se rinde culto religioso católico a la Virgen de los Desamparados.

La figura 24 corresponde a una captura de imagen de un video donde se puede ver la performance realizada en Valencia. Fue Ana quien propuso replicar la performance a sus compañeras de colectiva, quienes respondieron con entusiasmo y posteriormente gestionaron la organización en colaboración con mujeres, disidencias y colectivas autoconvocadas. El post de Facebook dice: “Nos unimos para alzar nuestra voz y que se nos escuche en todo el mundo. No tendrán la comodidad de nuestro silencio nunca más”

Figura 24

Performance un violador en tu camino en la Plaza de la Virgen



Nota. Tomada de Mujeres, Voces y Resistencias (2019). *Hoy 29 de noviembre nos unimos al llamado de @lastesis para realizar la intervención "un violador en tu camino" en territorio valenciano.* [Captura de pantalla]. Recuperado de:

<https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/videos/440904626829085>

Fruto de las alianzas feministas, o lo que se podría comprender según Lugones (2018, 2021) como una posible coalición complejas entre grupos más o menos subalternizados, se celebró la performance “Un violador en tu camino” en el marco del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia Contra las Mujeres, contra la violencia de género, contra el machismo. La Asamblea feminista de Valencia

posteriormente convocó a realizar la misma intervención, “Un violador en tu camino”, en la que participaron más de 200 mujeres y en solidaridad con las compañeras chilenas por la fuerte represión del Estado chileno en aquellos momentos. Los tambores de la “Lesbian banda” guiaron la performance.

La memoria migrante se va entretejiendo transfronterizamente con las luchas y resistencias de Abya Yala. Las fuertes represiones que se estaban viviendo en la región no pasaban desapercibidas ante nosotras y fueron motivos suficientes para convocar concentraciones en solidaridad con los países que se encontraban en estado de alarma. La performance “Un violador en tu camino” se hizo viral en ese contexto, señalando la violencia sistemática, estructural e institucional misógina, machista y patriarcal en los países latinoamericanos. En el caso de Chile, la brutal violencia ejercida por el gobierno de Sebastián Piñera en respuesta a uno de los levantamientos más importantes de Abya Yala derivó en muertes, detenciones, mutilaciones oculares, violaciones, abusos sexuales, etc. En octubre de 2019, en el contexto del Levantamiento de Octubre en Ecuador, personas migrantes ecuatorianas residentes en Valencia convocamos a varias concentraciones en solidaridad con el pueblo ecuatoriano y con los pueblos de Abya Yala que estaban viviendo la fuerte represión y violencia de Estado.

Siguiendo a María Lugones (2018), debemos repensarnos y también repensar las alianzas y las coaliciones para poder escuchar realmente las voces de las “mujeres de color”, que en nuestro contexto podrían ser las voces de las mujeres migrantes y racializadas que nos sabemos y asumimos atravesadas por la *herida colonial*. Es preciso que pongamos nuestra atención y fuerza creadora en la autoorganización con miras a entretejer raíces y ampliar la posibilidad de establecer coaliciones complejas, tal como dice la filósofa:

La importancia de entretelar raíces para aumentar las posibilidades de decolonialidad, incluyendo la decolonialidad de género, y para la posibilidad de una coalición compleja, coalición que no reduzca todo a lo mismo para poder concebir y mantener la solidaridad (...) Los problemas no solo vienen de “afuera”. No podemos darnos el lujo de olvidar que el “adentro” y el “afuera” se entrecruzan de maneras que esconden la subordinación y la deshumanización. (Lugones, 2018, pp. 88-89)

Cuenta Ana que en su colectiva llevan a cabo acciones de sensibilización frente a las realidades de las mujeres migrantes con el objetivo de romper estereotipos en espacios públicos:

Hemos hecho acciones de sensibilización frente a las realidades de las mujeres migrantes, hemos hecho acciones para romper estereotipos en espacios públicos. Hicimos un trabajo de escritos colectivos, uno autogestionado y otro apoyado con Alianza por la Solidaridad Valencia que va en torno a ese proceso de reflexión que implica ser mujer migrante en este contexto. También hemos apoyado el proceso del Movimiento Estatal Regularización Ya. (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020)

A Ana le gusta definirse como “activista” que como “militante”, por el hecho de que “activar” implica ponerse en movimiento. Según dijo en la entrevista, el activismo para ella ha sido una forma de entender que las injusticias sociales, a pesar de que en apariencia no tengan nada que ver con ella, están todas relacionadas. En parte, su activismo tiene que ver con acompañar la lucha de las personas migrantes visibilizando y sensibilizando acerca de las diferencias migraciones:

Aporta para que esta sociedad entienda que no hay un solo tipo de migración y no hay un solo tipo de mujer migrante: somos muy plurales, somos diversas; venimos

a estudiar, venimos a trabajar y entonces en medio de todo eso, reconocemos que hay procesos que son un poco más privilegiados que otros, y entendiendo eso acompañamos también a compañeras que sabemos han vivido procesos más duros y no nos apropiamos de sus voces; trabajamos mucho para no hacer eso, las acompañamos en sus luchas, en los espacios donde se puede y si ellas lo autorizan; hacemos de altavoz, si cabe, pero no hablamos por ellas. (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020)

Considero necesario para la construcción de esta memoria migrante mantener algunos escritos, como el siguiente, conservando plenamente la toma del texto-tejido por parte de Ana. Como una estrategia del feminismo decolonial, en mi función de investigadora, no desgrabo y traigo al texto palabras, más bien, respecto el proceso de modificación del texto a partir de la escritura de la activista. Se podría decir entonces que más allá de la metáfora, este relato está escrito, al menos en ciertas partes, a dos manos:

Las compañeras de AIPHYC tienen dos frases que se me han quedado grabadas en lo más profundo, que son: “Yo soy, porque nosotras somos” y “Unidas somos fuertes, tejidas invencibles”. En una sociedad que cada vez nos empuja más hacia el individualismo y el aislamiento, que antepone las “libertades” individuales por encima de los cuidados colectivos, que son indispensables para el sostenimiento de la vida, caminar juntas es fundamental y urgente. No podría pensarme como individuo sin una colectividad. No habría llegado a cuestionar(me) constantemente si no hubiera compartido reflexiones con otras compañeras, con otras miradas y otras experiencias distintas a la mía. Como colectiva y como integrantes de la misma, entendemos que no hay un único “feminismo”, es algo que hemos tenido muy claro desde el principio. Precisamente porque sabemos que no existe el sujeto universal “mujer”, por lo cual no existe una única experiencia

homogénea de lo que implica ser, reconocerse, nombrarse y habitar distintos espacios como mujer. Fue uno de nuestros acuerdos fundacionales que hicimos: abrazar los debates internos que reconocernos y nombrarnos como feministas implica. Ha sido un proceso de aprendizaje constante, de trabajarnos cosas tanto a nivel personal como político. Y algo que tenemos claro es que el feminismo es para todas o no es para ninguna, así que por eso creemos firmemente en la amistad política entre mujeres, en construir espacios entre nosotras y para nosotras. Como mujeres migrantes y racializadas en este contexto, creo que esos espacios pueden hacer la diferencia entre existir y sobrevivir o reexistir y luchar. Personalmente también creo que las alianzas con feministas blancas son importantísimas en estos momentos, aunque para eso primero es importante trabajar y cuidar nuestros propios espacios colectivos, entendiendo que somos plurales y diversas, pero que nos une la lucha contra el orden colonial que continúa expoliando nuestros cuerpos, nuestras vidas y nuestros territorios. Hay que cambiar la forma de hacer política y pienso que para eso es indispensable poner los cuidados en el centro de los espacios feministas-antirracistas-anticoloniales. Si no, será más de lo mismo y ya sabemos a dónde nos lleva eso.

III

Un sentipensamiento final

Awak juyay, Anita. Ella cocina, estudia, lucha y defiende con amor. El amor está ancestralmente ligado a la alimentación. Sabemos que el arte del buen cocinar contribuye a alimentar al cuerpo, al deseo, la palabra, la escritura, el arte, la protesta, la rebeldía, la afectividad, la sexualidad, la comunidad, la conversa. La comida además puede hacernos tomar conciencia de la relación con seres no humanos y seres de otros mundos.

La comida es la materia prima más importante de las ollas populares en los procesos de las resistencias y luchas en Abya Yala. Una olla popular es una lección de amor y resistencia. Hablar de ollas populares en Abya Yala es una cuestión política. Una estrategia y un llamamiento a la autoorganización colectiva, comunitaria, comunal, intergeneracional. Es símbolo de lucha, defensa y resistencia. En las ollas populares no falta la alegre rebeldía. En la olla popular de nuestras luchas y defensas se cuecen los saberes, las prácticas y los sentires que dan cuenta de que sólo el pueblo salva al pueblo. Una olla popular es un vehículo de la memoria.

Anita prepara deliciosas recetas a degustar, por ejemplo, su Trabajo final de Máster (TFM) en Género y Políticas de Igualdad: “Guisos, cazos y fogones: prácticas subversivas que tejen comunidad a través del conocimiento ancestral culinario de las mujeres” defendido en el verano del año 2021 en la Universidad de Valencia. Con el toque del feminismo decolonial visibilizó la vinculación entre género-raza-clase y colonialidad que se cuece en el espacio cotidiano de la cocina, destacando los aportes de cuatro mujeres migrantes del Sur Global en Valencia, lugar que ella nombra como “hogar”. En las conclusiones, comparte un “Sancocho de afectos, memorias y subjetividades”. Dice que ha sido posible tomar conciencia, la nueva conciencia mestiza al estilo anzalduano, gracias a las mujeres indias-negras-mestizas que le han precedido y que con su trabajo aporta al entretejido de la memoria migrante. El trabajo de la cocina atraviesa y afecta a los cuerpos. ¿Qué puede un cuerpo? ¿Qué puede un alimento? Anita concluye su TFM exponiendo el profundo agotamiento personal y académico, pero al mismo tiempo, queriendo encontrar y generar espacios para incomodar, cuestionar, desmontar las estructuras que encasillan y transformar este nuestro hogar y convertirlo en un mundo donde quedan muchos mundos posibles. Sanando las heridas coloniales individuales y colectivas. Pidiendo reparación.

Anita cocina amorosa resistencia. Con esta receta literal de su puño, corazón y letra se interviene el texto-tejido de esta tesis doctoral como una estrategia en la producción de conocimiento académico-activista compartido:

Abolicionista de la Ley de Extranjería

- 2 tazas de rebeldía
- 2 ajíes picantes
- 1 cucharadita de achiote
- 1 taza de justicia social
- ½ taza de prácticas feministas
- 3 tazas de lucha antirracista
- 500 años de resistencia anticolonial
- Sal y pimienta al gusto
- Salsa, cumbia, bachata, reggaetón o cualquiera que sea su música preferida para cocinar

Proceso:

Los ajíes se parten por la mitad y se limpian, quitándoles las semillas para que no queden demasiado picantes. Colocamos todos los ingredientes en una olla y sofreímos con el achiote. Es decir, llevamos la olla a la estufa y prendemos fuego a la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, así como al Real Decreto 577/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009. Dejamos hervir la digna rabia hasta que quede un caldo espeso y aromático. Agregamos la sal y la pimienta y trituramos con una licuadora. Se puede comer frío o caliente, pero siempre en compañía de nuestros afectos. Rinde todas las porciones que hagan falta, porque como decía mi abuela, se le agrega más agua a la sopa y alcanza para todas. Se recomienda a las personas “sensibles al picante” (generalmente paladares blancos/blanqueados) consumir cantidades pequeñas, lentamente, por precaución.

4.4 Dolores Jacinto Nieto: “Los pasos que damos, no solo es por quienes estamos, sino por quienes vendrán”

Ilustración 3

Dolores Jacinto Nieto



Nota. Ilustración de la artista activista mexicana Odette Fajardo

Con voz propia:

¿Cómo te nombras a ti misma?

Yo me nombro: mujer migrante, hija de campesinos, hermana, tía, trabajadora de hogar y cuidados, activista por los derechos de este sector y el de los y las migrantes.

¿Qué elementos simbólicos son importantes para ti en tus activismos?

Los elementos son variados, desde bayeta y guantes, el uno porque es uno de los instrumentos de limpieza con los que trabajamos y el otro porque forma parte del EPI (Equipo de Protección Individual), a modo reivindicativo.

¿Qué elementos artísticos y rituales forman parte de tus activismos?

Me gusta compartir el rap de mi compañera Gala³² cuando hago ponencias, porque refleja muy bien lo que se vive dentro de cuatro paredes. El sahúmo me gusta hacerlo en un círculo muy especial, o sola en casa, porque es tan nuestro que no quiero compartirlo, y menos que se empiece a exotizar algo tan sagrado.

¿Cómo te describirías brevemente?

Soy una persona de alegre rebeldía, de un carácter muy fuerte, amiga, hermana de las personas que aprecio, reconozco mi luz y mi sombra, a día de hoy soy más consciente de ambas e intento amarlas de la misma manera.

³² Dolores se refiere al rap “Esto es lo que nos mueve” que compuso y canta Gala Jazmín Cabero y en la producción de video y fotografía Marcela López. Ambas compañeras activistas de AIPHYC. Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=Db5trt0TSMo>

I

“Te preguntan “¿Ese color de piel es tuyo? No. Me lo prestaron” (DJN)

María Dolores Jacinto Nieto llegó a España en el año 2010 como turista con un permiso de estancia por tres meses. Nació en Contepec, Michoacán, México. Me contó que de niña le gustaba mirar el horizonte imaginando los mundos que habían más allá de su pueblo. Siempre tuvo la ilusión de viajar y conocer otros mundos lejanos y no tan lejanos.

Un día tomó la decisión de migrar al recibir una oferta laboral que la llevaría hasta Madrid para cuidar al bebé de una familia española. Durante 6 años trabajó como interna cumpliendo una jornada laboral de 6 días a la semana a tiempo completo. Cuando el bebé creció, le asignaron tareas de mantenimiento y administración del hogar. Ella describe que “era un chalet inmenso con 6 habitaciones, con una cocina enorme, piscina, salón, comedor. Era solo para cuidar al bebe, pero una vez que estuve aquí la carga fue enorme”. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Estando aún en México, le ofrecieron como salario de 600 euros al mes. La lectura que ella hizo del salario en ese momento, desde su territorio, convirtiendo los euros a pesos, la llevó a creer que era mucho dinero, pero una vez en contexto se dio cuenta que no era así. Renegoció las condiciones laborales, y consiguió un aumento y un fin de semana rotativo libre cada quince días. Quienes la emplearon en aquellos momentos opusieron resistencia a la mejora de sus condiciones laborales, especialmente, al aumento del salario, alegando que en México era “un dineral”.

Los primeros tiempos de Lola en España fueron muy duros. En Madrid, estuvo cinco años sin papeles. Tuvo que atravesar un largo proceso de regularización signado por las exigencias de la Ley de Extranjería. En el momento en que se realizó esta

investigación, se encontraba en un proceso de recopilación de documentos y requisitos administrativos para tramitar la nacionalidad española. Para ella, la nacionalidad española es una estrategia para poder vivir dignamente en este país, gozar de derechos y actuar conforme los deberes ciudadanos, pero, además, se decidió a tramitarla: “para poder entrar en el sistema porque estoy un poco cansada de todo lo que conlleva estar renovando el permiso de residencia y todo el dineral que te sacan”. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Como parte de una estrategia de resistencia política colectiva, ha participado en distintos espacios de activismos a lo largo de su trayectoria migrante. Primeramente, como usuaria en la Asociación Rumiñahui en el año 2013, y después, como voluntaria en Alcorcón dentro de un grupo de mujeres impulsado por la misma asociación. En esos tiempos, conoció a Alma Sarabia Aquino, con quien compartió espacios de activismos y defensas por los derechos de las THyC.

Como parte de las memorias de los inicios de sus activismos, se nombra a una de las referentes en la lucha por los derechos del trabajo del hogar y los cuidados, la colombiana Graciela Gallego, con quien participó en su primera performance pública como activista. Así cuenta la experiencia cuando aún se encontraba en situación administrativa irregular:

Para esta fecha se organizó una concentración, y como era parte de la red del trabajo del hogar y los cuidados, se decidió hacer una performance. Yo todavía estaba de forma ilegal, así que me daba mucho miedo participar, pero lo hice. Y así fue que me lance al activismo más fuerte, porque antes lo hacía, pero desde atrás. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Dolores se identifica a sí misma como migrante. Ser migrante, explica:

Yo me identifico migrante. Sentirte migrante es no sentirte porque no te sientes ni de aquí ni de allá. No figuras aquí y no figuras allá y al final te quedas como en el limbo. Es duro, duele mucho porque es adonde anclas tu raíz porque si las anclas aquí todo te recuerda que nada es tuyo, que no es tu territorio y te lo recuerdan por todas partes, como por ejemplo cuando la gente te pregunta “¿Tú de dónde eres? ¿Por qué yo no puedo ser de aquí?” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

En cuanto al peso de la pregunta “¿De dónde eres?” Dolores contesta que antes le dolía responder; ahora contesta con orgullo que es mexicana, que vive desde hace muchos años en este territorio y que no tiene pretensiones de abandonarlo.

Dolores lucha por la abolición del régimen del trabajo interno en el sector del hogar y los cuidados, por las condiciones de esclavitud moderna que lo rigen. Dando testimonio en carne propia de lo que implica el trabajo de interna y la fragilidad de la vida en el sector. Desea que las mujeres que llegan a España no se vean en la posición de tener que conformarse con un salario injusto y ser explotadas. “Quiero que España ratifique el Convenio 189 y nos dé a todas las garantías de derechos y por fin tener una vida digna, social” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

II

Apachetas

Dolores o Lola, es una de las activistas más reconocidas en Valencia actualmente. Además de formar parte de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de

los Cuidados (AIPHYC), es portavoz por Valencia en el Movimiento Estatal Regularización Ya.

Para construir un relato sobre el activismo de Lola, ha sido necesario tomar un tiempo y dar forma y sentido a una metáfora que posiblemente pueda aproximarnos a su vida activista. Podría escribir de tantos modos sobre su trayectoria, pero mi elección es hacerlo desde un lugar de profunda amistad. A diferencia de otras personas que escriben acerca de ella, yo no puedo hacerlo sino es desde una política afectiva. Si me preguntan por los activismos de Lola, diría que he sido testiga de una evolución semejante a lo que le sucede a la Luna en un ciclo lunar.

Para muchas personas, la Luna es un tan sólo un satélite natural sujeto al planeta Tierra, para otras es una deidad. Por su influencia es clave en la agricultura, las mareas, los ciclos menstruales, etc. En algunas culturas, la Luna representa a la feminidad como complementario dual de la masculinidad. En este relato, la Luna y sus ciclos abren un camino posible de escritura académica de una trayectoria activista. Como metáfora cosmopolítica. Es útil para peregrinar por las distintas fases de los activismos de Lola.

Sabemos que históricamente se ha hecho una asociación heteronormativa y binaria de “las mujeres” con la sexualidad biológica ligada al imaginario de la feminidad hegemónica. En este relato, no es esa la función de la Luna y su ciclo. En cambio, siguiendo los actuales debates en Abya Yala, a partir de la aparición de los feminismos decoloniales, con la metáfora lunar propongo un recorrido que abarca algo más que la “agencia política” centrada en lo racional, lógico e instrumental. Quiero recorrer la trayectoria activista de Lola en relación con las fases de la Luna entretejiendo las apachetas también en lo simbólico, lo afectivo y lo espiritual en tanto político. Contemplar sus activismos con el mismo respeto que lo hago al ciclo lunar.

Escribir acerca de los activismos de Lola considerando lo sagrado de la vida, merece hacerse con lenguajes afectivos, en un estado chamánico (Anzaldúa, 2016). Ella misma expresó la trascendentalidad en la elección del título de su relato: “los pasos que estamos dando no son solo por nosotras, sino por quienes vendrán, por quienes ya están y por quienes estuvieron”(D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

La asociación entre el ciclo lunar y los activismos de Lola se realizan desde un posicionamiento antirracista y anticolonial con miras a descolonizar y despatriarcalizar los conocimientos, invitando a la persona lectora a politizar lo simbólico y a poetizar lo político, puede que dejándose inspirar por el estilo de Audre Lorde³³ o de Susy Shock³⁴, entre otras y otros. La lectura acerca de la Luna se sustenta, en parte, en la cosmovisión andina, pero, además, en los saberes provenientes de ciencias como la agroecología, la astrología, la antropología y saberes populares de Abya Yala.

Poniendo en diálogo la metáfora de la Luna y sus ciclos con las aportaciones de María Lugones (2011, 2018, 2021) se recrea un relato de los activismos sustentado en

³³ Fragmento del poema *Una mujer habla* de Audre Lorde (s.f.):

Marcada por la luna y tocada por el sol
mi magia no está escrita
pero cuando el mar dé media vuelta
va a dejar mi forma atrás (...)
No habito
mi nacimiento ni mis divinidades
no tengo edad y soy casi adulta
y todavía busco
que mis hermanas
las brujas de Dahorney
me lleven entre sus ropas enroscadas
como hizo nuestra madre (...)

³⁴ Susy Schok, escritora, actriz, cantante, poeta, docente “trans sudaca” argentina.

Fragmento del poema *Luna que espera*:

“(…) La Luna duerme, qué opio una luna dormida, es sólo una postal, una fachada de escenario, mientras otro pibe se muere de sol en plena calle (...) La luna se aviva. Qué hermosa la Luna avivada, dan ganas de acelerar el gatillo, de convocar al temblor, al huracán único, al empujón del ángel, desplegar las alas, acallar al burgués bostezo que se esparce en cada esquina (...).”

una epistemología de frontera, útil para viajar-“mundos” heterogéneos. Me atrevería a nombrar, algo así como una “epistemología lunar”.

De la obra de Lugones se sabe que tanto patriarcado como género son el resultado del colonialismo europeo, ya que, con la invasión, conquista y colonización de Abya Yala, se ha impuesto un marco de referencia de género basado en la concepción ideológica de la cristiandad:

La misión civilizadora, incluyendo la conversión a la Cristiandad estaba presente en la concepción ideológica de la conquista y la colonización. El juzgar a los colonizados por sus deficiencias desde el punto de vista de la misión civilizadora justificaba enormes crueldades. Propongo interpretar los varones colonizados no-humanos desde la perspectiva civilizante como juzgados a partir de la comprensión normativa del “hombre”, el ser humano por excelencia. Las hembras eran juzgadas desde la comprensión normativa de “mujeres”, la inversión humana de los hombres. Desde este punto de vista, las personas colonizadas se convirtieron en varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-humanos-por-no-ser-hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas-por-no-ser-no-hombres. En consecuencia, las hembras colonizadas nunca eran pensadas como en falta por no ser similares a los hombres, y fueron convertidas en viragos. (Lugones, 2011, p. 107)

La colonización trajo consigo un modelo de patriarcado forjado en las sociedades europeas que se impuso a través de la violencia extrema contra la Naturaleza, los pueblos originarios, negros, afros, las mujeres. Para los pueblos indígenas y ancestrales de Abya Yala actualmente, la Naturaleza no es medio ambiente, sino, Pachamama, Ñuke Mapu, Wallmapu, Allpamama. En ella, todo tiene entidad propia, todo está vivo. Las montañas, los mares, los bosques tienen corazón y espíritu. Dice Aura Cumes que el hombre blanco

occidental se ha erigido como el amo de todo, el humano por definición, y en su dominio, ha sometido a la Naturaleza y a las mujeres:

El patriarca colonial es aquí la encarnación de “lo humano” = “hombre”, que se construye a sí mismo en el despojo y la degradación de los despojados. Cerca de tres siglos de persecución contra las mujeres europeas –acusadas de brujas, torturadas durante la Inquisición y quemadas en la hoguera– fueron necesarios para someterlas al espacio doméstico entendido como el lugar “de la nada”. (Cumes, 2019, pp. 302-303)

La asociación de “lo femenino” con la Naturaleza ha operado para la persecución, represión, torturas y cacería de brujas que tuvieron en lugar en Europa entre los siglos XV y XVIII y en las regiones que los europeos colonizaron. Silvia Federici (2010) argumenta que la ideología patriarcal feudal se encargó de debilitar las fuerzas de los campesinados europeos al construir el imaginario demonológico de ciertas mujeres como potenciales brujas. Irene Silverblat (1990) dice que no es casualidad que la misma orden responsable de la caza de brujas del Renacimiento católico, fuera también ejecutada para la extirpación de idolatrías en el Perú en el siglo XVII:

La experiencia europea influyó profundamente en la contraparte andina: la ideología de los cazademonios europeos moldeó la ideología de los extirpadores en el Nuevo Mundo, y al igual que en Europa, los juicios para eliminar a los idólatras tuvieron profundos efectos sobre la vida social y religiosa de los grupos cogidos en la red de la caza de brujas (p.118)

En el Estado español, durante la llamada “caza de brujas” que se desató en Navarra a comienzos del siglo XVI (Martínez de Lezea, 2019), se persiguió a mujeres y curanderas que eran transmisoras de conocimientos y sabidurías relacionadas con medicinas.

Desempeñaban roles y funciones sociales relevantes. Ya que los documentos históricos y científicos han sido escritos mayoritariamente por hombres blancos con poder patriarcal, se ridiculizó, moralizó, sexualizó, demonizó, censuró e impulsó una “guerra continua contra las mujeres” según explica Federici (2010).

No es casualidad que la Luna sea un símbolo relacionado con el poder de las mujeres. En el imaginario popular las brujas están relacionadas con la Luna y las fuerzas de la naturaleza:

El arquetipo de la bruja que va a quedar fijado es el de la “bruja voladora”. Hunde sus raíces en la tradición clásica, en la que el transporte aéreo ya se hallaba presente. Además, a partir del siglo X, cobra importancia el cortejo de Diana y se levanta una oleada de alucinaciones con respecto a los vuelos. Esta mujer que surca los aires será heredera de la estriga latina. Cuando la diabolización concluye, se ve normal que la bruja se transporte de un lugar a otro lugar gracias a un ungüento, elemento que aparece documentado por primera vez en 1437 en la obra de Johannes Nider. La escoba la hallamos en 1451 en un manuscrito de Martín el Franco. En cuanto al gato negro que acompaña a la bruja, este tiene procedencia antigua. En Egipto, el gato era un animal sagrado, asociado con Hator y, posteriormente, considerado reencarnación de la diosa Isis. En otros países, se le vinculó a la luna y también fue símbolo mágico de la fecundidad. El gato, que había estado relacionado con la diosamadre, se satanizó en tiempos del cristianismo (Lara Alberola, 2010, p.75)

En el presente trabajo, hago mención a la Luna en un sentido contrapuesto a la construcción sociocultural occidental hegemónica basada en una mística femenina heteronormativa y del binarismo. Ante la posible interpretación que se pueda hacer desde una perspectiva de blanqueamiento epistemológico, vale mencionar que no pretendo

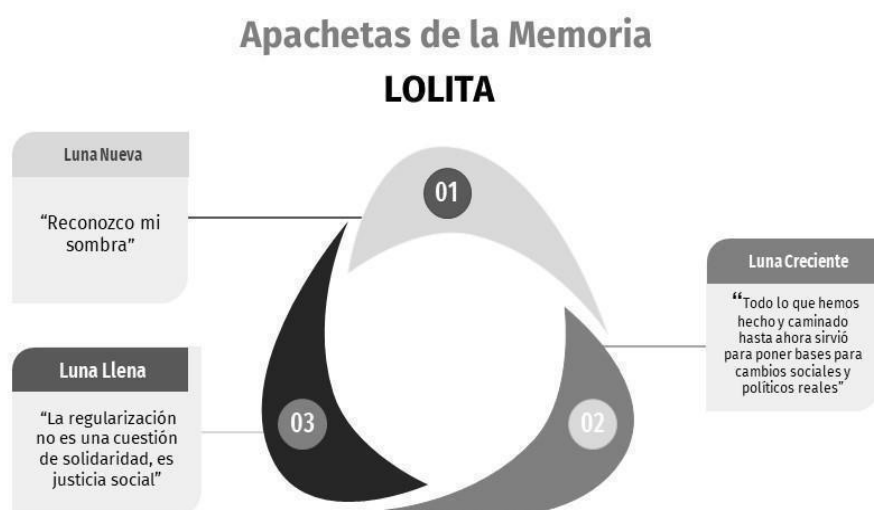
humanizar a la Luna ni reificar a Lola. Más bien, parafraseando a Lugones (2021), me permito *la* alegría de jugar, evocando un símbolo ancestral que realiza un proceso de transformación cíclico y que está relacionado en el imaginario popular con las brujas. Busco crear una poética migrante y decolonial a la altura de los activismos de Lola.

Siguiendo a Anzaldúa (2016), la raíz de la violencia se debe a que la cultura occidental ha objetualizado todo, incluso a la Naturaleza y ha logrado que las personas se distancien de ella. En oposición a ese paradigma, al poner en diálogo los activismos de Lola con el ciclo lunar, pretendo -de algún modo- acercarme a la Naturaleza en el texto. La Luna influye en las mareas, las fases agrícolas, los ciclos menstruales, etc. Asimismo, influye en la escritura del relato de Lola, fundamentalmente porque los activismos de Lola también son cíclicos. Tras los años de amistad compartida me atrevo a decir que he presenciado momentos no lineales en sus activismos, de los más álgidos a los más sosegados.

En este sentido, el activismo de Lola es un quehacer político cíclico (Figura 25). En cada una de las fases se relatan ciertos acontecimientos que facilitan la caracterización de Lola como lideresa migrante dentro de un entramado de relaciones sociales. He tomado tres de las cuatro fases lunares: la luna nueva, la luna creciente y la luna llena, relacionando a cada una de ellas con acontecimientos clave en los activismos de Lola, de la mano de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC) y del Movimiento Estatal Regularización Ya. No se hace referencia a la luna menguante como forma de dejar el relato inconcluso, sin un punto final, considerando que esta historia de defensa y lucha se encuentra en pleno curso.

Figura 25

Apachetas de la memoria de Dolores: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas



Nota. Elaboración propia

a) Luna Nueva: “Reconozco mi luz y mi sombra”

No es posible hacer una caracterización fija de la rebeldía de Lola. El cambio y la transformación son la constante en sus activismos, de manera que he tenido que recorrerlos trazando un tejido de apachetas tanto físicas como virtuales. Ella misma me dio la pauta para recrear un relato lunar de sus activismos cuando me dijo que reconocía su luz y su sombra. Me sorprendí al encontrar en la Luna y sus fases la metáfora apropiada para hablar de los movimientos de rebeldía (Anzaldúa, 2016) de una de las principales referencias activistas migrantes en la actualidad.

Lo valioso de aprender a sentipensar los activismos en relación con la Luna y sus fases, es que se pueden relatar los acontecimientos desde una sensibilidad *otra*. La Luna

es un ser con quien interactuamos en lo cotidiano directa o indirectamente, visible o invisiblemente, tanto en el día como en la noche.

Al contemplar las huellas de los activismos de Lola, momentos del pasado que se hacen presentes aquí-ahora en nuestro caminar migrante, pienso en la Luna nueva. Al contemplar la vida de una activista bajo la lógica del ciclo lunar, por ejemplo, considero que los opuestos Luna nueva y Luna llena pueden representar los momentos en que la agencia política se encuentra en su máxima visibilidad pública (Luna llena, visible al ojo humano) y aquellos en que la agencia política se refugia en los mundos íntimos (Luna nueva, no visible al ojo humano).

Un ciclo lunar empieza con la Luna Nueva. La fuerza lunar se concentra; en el caso de las plantas y vegetales, en las raíces. Al relacionar esta fase con los activismos de Lola pienso en el tiempo-espacio en que se gestaron las raíces de los activismos de una de las más importantes lideresas migrantes, me refiero con esto a los inicios del enraizamiento de la portavocía de Lola como parte de una sujeta política colectiva en la defensa y lucha por los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados y por las vidas de las personas migrantes y racializadas.

Lola llegó a Valencia en el año 2016. Empezó a trabajar con infancias en la Asociación Rumiñahui como parte del equipo de voluntariado. Pasado un tiempo, su participación se hizo más visible en los activismos por los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados. En 2017, junto con compañeras migrantes y en alianza con compañeras de organizaciones sociales autóctonas impulsaron la creación de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC). Quienes tejieron las bases de la organización fueron, entre otras, Marcela Bahamón, Alma Sarabia Aquino, Ana Jauregui y Teresa Mirabella. En 2018, se registraron como

asociación y comenzaron a articular alianzas con otras organizaciones, entre ellas: Alianza por la Solidaridad Valencia, Asociación Rumiñahui, Valencia ACOGE, el Servicio Jesuitas a Migrantes, Psicólogas y psicólogos sin fronteras.

Uno de los sellos distintivos de los activismos de Lola es la formación continua. En su estancia en Madrid, hizo formaciones en políticas de igualdad. En Valencia, cursó una formación en Planes de Igualdad, así como en Derechos Humanos, migraciones y especializaciones específicas en el ámbito del trabajo del hogar y los cuidados, como derechos laborales, normativas, salud integral, etc. Además, se reinventó a través de la formación para el trabajo y el empleo con cursos de repostería y restauración.

Una de las principales fuerzas que influyen en los activismos de Lola son los procesos de autoconciencia y de autocuidados. Al reconocer el impacto de la condición migrante en su propia vida, desarrolló una empatía afectiva y política antirracista y antipatriarcal con compañeras y THyC a quienes acompaña.

Lola ha vivido la condición migrante en un cuerpo racializado, leída como “latinoamericana” y ejerciendo el trabajo del hogar y los cuidados, confrontando identidades normativas que le fueron asignadas según estereotipos racistas, sexistas, clasistas. Pero la confianza en sí misma y el crecimiento político en el seno de AIPHYC resultaron cruciales en la construcción de su lugar de enunciación. Es clave en los activismos de Lola comprender como se enuncia a sí misma, ya que, tras su respectivo proceso migratorio, dejó de identificarse con las identidades y categorías otorgadas por el discurso dominante:

Llevamos un montón de historias de migraciones para que todavía te estén preguntando “¿Y tú de dónde eres?”. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Patricia Hill Collins (2012) hablaba de la importancia de que las mujeres negras estadounidenses se autodefinan y se nombren a sí mismas al formar parte de un grupo racialmente oprimido, “dentro de una matriz única de dominación caracterizada por opresiones interseccionales” (p.102). Se podría decir algo similar en el caso de las migrantes racializadas en el Estado español, tomando en cuenta las especificidades contextuales y estructurales, debido a que es una de las claves para producir conocimientos situados, encarnados, saberes insurgentes, rompiendo el yugo histórico del silencio, aun con los límites y las fronteras que se imponen estructural y sistemáticamente. Estaríamos así ante “la ruptura del silencio instituido” (Ribeiro, 2020, p. 105). Es importante autodefinirnos, incluso ante la pregunta “¿De dónde eres?”.

Preguntarle de dónde *es* a una persona migrante racializada en el Estado español es adentrarse en un territorio transfronterizo, al epicentro de la extranjerización donde se disputan los sentidos de pertenencia. Una trinchera donde las resistencias antirracistas, antipatriarcales y anticoloniales combaten los sesgos de la cultura conservadora y sus derivados. La pregunta cliché cumple la función de dar “el permiso de hablar”, siendo el propio cuerpo la primera frontera en el encuentro con la otra. La pregunta incómoda, obliga a situarse en uno u otro lugar, dar prioridad a un sentido de pertenencia o, dicho de otro modo, en el contexto ampliamente diverso en el que convivimos, es una manera de proyectar la mismidad. Pensemos en las redadas racistas por perfil étnico, las entrevistas de trabajo condicionadas por la respuesta a esta pregunta, los prejuicios del personal administrativo en los servicios públicos, el acceso al alquiler de viviendas, el efecto Pigmalión en la educación, etc. Quizás por ello arriesgarse a responder duele tanto, porque reaviva una herida arraigada en la memoria del cuerpo, como dice Lola:

La pregunta ¿De dónde eres?, duele. En su momento dolió, porque qué contestaba, sí soy de allá, pero vivo aquí. Ahora ya no

duele y cuando me preguntan digo que soy mexicana y cuando preguntan ¿Y ya tienes la doble nacionalidad?, les digo que no. Soy mexicana para que quiero otra. Y si tuviera la doble nacionalidad igual me preguntarían ¿Y tú de dónde eres? (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Según su experiencia, Sara Ahmed (2021) dice que la pregunta “¿De dónde eres?” es una forma de decirte “no eres de aquí”, es enunciar que eres de otro lugar. Comprendo el dolor del que habla Lola, porque lo he sentido encarnadamente. La pregunta suspicaz espera como respuesta una explicación que afirme “no soy de aquí”, y el no ser de aquí nos convierte en una amenaza:

Que te pregunten ¿De dónde eres?, es una forma de decirte que no eres de aquí. El cuestionamiento, la interrogación, pueden detenerse solamente una vez que te has justificado. Justificarme y explicar de dónde soy no es solo dar un relato que explique que no soy de aquí (...), es dar un relato que explique por qué soy marrón. La piel marrón se percibe como extranjera; ser marrón es ser de otra parte. (Ahmed, 2021, p. 213)

Hemos reflexionado entre activistas antirracistas en diferentes espacios públicos, privados e íntimos sobre cuáles son los límites y las potencias de la pregunta acerca de la procedencia que sigue la lógica del proyecto moderno colonial hetero-cis-patriarcal. La pregunta, al menos en los ámbitos de los activismos, puede llegar a identificarse como una imposición de silencio. Pero sabemos que es necesario que escuchen esto quienes “sí” tienen el permiso histórico, legalizado y autorizado para hablar. Grada Kilomba, citada en Ribeiro, destaca las dificultades que tienen las personas blancas, también dentro de los movimientos sociales, para hacer silencio y prestar atención a las voces silenciadas de las sujetas invisibilizadas: “El no escuchar es la tendencia a permanecer en un lugar

cómodo de aquel que se autoriza portavoz de los Otros, mientras los Otros continúan silenciados (Kilomba, en Ribeiro, 2020, p. 109).

La metáfora de la Luna nueva es útil para explicar lo que sucede con las migrantes racializadas en el territorio valenciano. Invisibilizadas, o no vistas, no escuchadas, aunque estamos presentes en la mayoría de los espacios urbanos e inclusive en los mismísimos hogares blancos. Somos pasadas por alto como resultado de procesos de invisibilización y silenciamiento. Se sabe que existimos, pero no se nos reconoce expresamente y mucho menos se gestionan medidas públicas que pongan en evidencia la importancia de las vidas migrantes que sostienen con sus trabajos y cuidados las bases del bienestar.

En el sistema racista colonial heteropatriarcal, las mujeres migrantes racializadas hemos sido construidas para la subordinación no solo ante el hombre blanco sino también ante mujeres y disidencias sexoafectivas privilegiadas. Los pactos interraciales cristalizan un orden existencial jerárquico y de dominio afianzado en la sociedad que forma parte del día a día. Solamente en notables excepciones se logran construir alianzas y pactos significativos y de incidencia política más allá de la ficción de que todas las mujeres, por el hecho de serlo, somos sororas. Lo que queda visible ante el ojo social despolitizado es la homogeneización de las mujeres migrantes racializadas destinadas a la servidumbre y a la precariedad casi como mandato, que queda expresado con etiquetas; en el caso del trabajo del hogar y de los cuidados: “la chica”, “la señora que limpia”, “la señora que lleva la casa”, “esta”, etc.

Se sabe que, en esta fase, la Luna no es perceptible al ojo humano, pero, sin embargo, está presente en su plenitud. De cierto modo, los seres humanos dominados por lo visible, consideran ausente a la Luna nueva, que se mantiene presente a oscuras y escapa a los modelos hegemónicos del “estar presente”. Es común que a las migrantes trabajadoras del hogar y los cuidados les suceda algo similar.

Presentes en el seno de los hogares españoles de manera presencial, dinámica, proactiva y con responsabilidades incluso afectivas a cuestas, se convierten en objetos para la servidumbre, figuras potenciales para la satisfacción de la pulsión colonial blanca heteropatriarcal. En la narrativa mediática y social hegemónica se les ha estereotipado como sujetas sumisas y obedientes a la moral y la buena voluntad de quien gobierna el hogar en el que trabajan, con la superioridad racial como esencia. Se invisibiliza y silencia su agencia política y su condición de sujetas humanas con plenos derechos, con voces, memorias y vidas propias, especialmente si se encuentran en situación administrativa irregular según los términos de la Ley de Extranjería.

Los argumentarios invisibilizadores establecen las bases que reproducen la ficción de las migrantes como habitantes del no-lugar, ni de aquí ni de allá, por tanto, de ningún lugar y de todos lados. Cuerpos expropiables para el rol de “sirvientas” y “cuidadoras” bajo la perpetuación de discriminaciones múltiples y vulneraciones de derechos. En las reivindicaciones actuales, ha sido necesario instaurar en el discurso colectivo la especificidad del lugar de enunciación, aunque esto no resuelva las asimetrías ni jerarquías de poder, mucho menos el condicionante de la extranjerización, pero se ha erigido como un mecanismo de resistencia situado y encarnado. Una punta de lanza para visibilizarnos y autodefinirnos como las sujetas que (no) somos es la relación que sostenemos con Abya Yala y con el dolor social de habitar la condición migrante.

Entiéndase dolor social (Scribano, 2017) como el resquebrajamiento o quiebre de la articulación entre el cuerpo subjetivo, el cuerpo social y el cuerpo individuo, la ruptura entre las complejas conexiones que estos guardan entre sí. El dolor en este sentido resquebraja la subjetividad atravesando el sentirse migrante. Un dolor físico, psicológico y emocional como marcas de las fronteras. Así lo dice Lola:

Es mi casa. Este es el lugar que habito, pero aquella es mi casa. Es donde están mis raíces, es donde está todo. No quiere decir que aquí no puedas volver a sembrar y no puedas volver a centrarte, pero es allí donde tengo mis anclajes y cada vez que me siento como perdida o volando alto me digo “tienes que volver”, y así vuelvo a ser la hija campesina, a cosechar, a traer la vaca, a hacer tortillas, esa soy yo. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

La Luna nueva en Lola representa la cara no visible de sus activismos, las esferas de la vida íntima y personal plenamente existentes: las emociones, los sentimientos, los deseos, la espiritualidad, las sensibilidades y sensitividades, la subjetividad. El tiempo-espacio donde no negocia sus identidades y sentidos de pertenencia a gusto de quien pregunta. Ella asume el cambio como una constante en su vida, habitando la íntima oscuridad esclarecedora, donde el silencio reflexivo potencia su agencia política a la vez que abraza su fragilidad resiliente:

Me recuerdo a mí misma, la que vive aquí y que pareciera que tiene una figurita pública y que todos la reconocen y que todo el tiempo está hablando de derechos, es solo una parte mía porque de donde sale todo el coraje para que no se siga reproduciendo tanto maltrato, sale de aquella. El Abya Yala es bien político e íntimo. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

La Luna nueva invita a la introspección, al ejercicio de la autoconciencia y el autocuidado, al palpito íntimo de la energía emocional, sentimental y afectiva, al cultivo de la sabiduría. La memoria cosmopolítica se despiertan y se constelan, toman forma. Momento simbólico en el cual se siente con más intensidad la herida colonial histórica reactualizada en la experiencia racista y sexista del trabajo doméstico, como si se tratara de un tentáculo del tributo, del trabajo forzado colonial y la esclavitud impuestas a los pueblos y naciones indígenas y negras en Abya Yala. Lo que las feministas comunitarias

bolivianas llamaron “el entronque patriarcal”, el cruce y entronque del patriarcado colonial y el patriarcado ancestral. Es un tiempo para reflexionar y reafirmar el sustento de la guardia contestataria ante la historia y los entresijos que han configurado a las indias como sirvientas (Cumes, 2014) y luego a las migrantes racializadas de Abya Yala como “las buenas sirvientas latinas cariñosas” en el Reino de España.

Si hay algo que el Estado español se ha encargado de instaurar a través de los medios de comunicación masiva y de la construcción de discursos y narrativas que promueven la universalización de la imagen de “la mujer inmigrante latinoamericana” es el mandato de la servidumbre institucional y estructural como “destino” de las migrantes de Abya Yala, siendo el hogar blanco autóctono heteropatriarcal el núcleo de la promesa del “sueño español”.

Ante la imagen visible y dominante de las mujeres migrantes racializadas de Abya Yala que quedan leídas y reducidas al mandato de la servidumbre, invisibilizadas, sin voz ni derechos y nada más que eso, las activistas del trabajo del hogar y los cuidados emergen desde la potencialidad creadora de las sombras, desde las micropolíticas del trabajo del hogar y los cuidados que se gestan además en el régimen de interna. Muestran el poder de la autoorganización y la resistencia, aun habitando la casa del amo (Lorde, 1979), politizando las opresiones interseccionales.

Ellas mismas entretejen su digna visibilización en la invisibilización. Denuncian las desigualdades, la explotación laboral, la vulneración de derechos, la vida condicionada a la voluntad de empleadoras/es, factores que intersectados son consecuencia principalmente de la apatía y falta de voluntad y decisión política.

Las representaciones e imaginarios sociales que asocian la migración con “ser” mujeres pobres, ignorantes, sumisas, desechables, tercermundistas se traducen en las

herramientas que usa el poder –en todos sus entronques– para hacer caso omiso de las diferencias y justificar la violencia, sobre todo la institucional. El cuestionamiento que hacemos a los feminismos blancos, liberales, burgueses, de clase media y alta, occidentales, judeocristiano céntricos, que pretenden representar a “la mujer” y/o “las mujeres” no es solo una herramienta de análisis para la producción de discurso teórico, es ante todo una herramienta compleja y compuesta, activadora de la lucha encarnada ante la colonización de las vidas migrantes, que ha nacido de las propias sujetas política en cuestión y en las bases de los movimientos y desde ese lugar político ha hecho camino hasta socializarse en la academia y otras esferas de poder.

Me pregunto cuántas nos hemos sentido invisibilizadas considerando que los regímenes de visibilidad no son neutrales, sino que se basan en complejas construcciones sociales y culturales. No solo estamos problematizando el “trabajo invisibilizado”. En gran medida, estamos visibilizando la “naturalidad” con la que se nos ha deshumanizado al confinarnos al mandato de la servidumbre que la promesa del “sueño español” se empeña en imponer a través de sus políticas y demás dispositivos e intervenciones censuradoras y represivas. La invisibilización enmascara la subordinación de las otras en una sociedad que se considera a sí misma democrática, pero que actúa en beneficio de aquellas personas a quienes realmente escucha.

En realidad, la visibilización de las migrantes trabajadoras del hogar y de los cuidados debería ser cuestión de Estado y objeto de políticas públicas ya que supera las políticas de la identidad y a la categoría “mujer” que ha quedado relacionada a las mujeres blancas, en situación administrativa regular, heterosexuales, burguesas, urbanas, etc. La agenda activista de las trabajadoras del hogar y los cuidados sostiene que es fundamental visibilizar y denunciar las políticas antiderechos que afectan al sector. En este sentido, la colonialidad de género (Lugones, 2008) es crucial para descolonizar la mirada blanca

eurocentrada occidental y localista de camino al encuentro intercultural, transfronterizo e intergeneracional. Pues es necesario comprender que la raza, así como el género y las nacionalidades —entre otras variables— son poderosas ficciones de la modernidad/colonialidad. Lugones señala que la indiferencia a la violencia contra las mujeres no blancas conlleva una indiferencia ante las posibles transformaciones estructurales. Mientras las violencias contra las trabajadoras del hogar y los cuidados sigan perpetrándose, especialmente los derechos de las migrantes, esta sociedad no podrá consolidarse como democrática y mucho menos feminista.

A partir de nuestro interés, estamos empezando a sistematizar los conocimientos situados y encarnados como migrantes signadas por la resistencia histórica de Abya Yala, que lleva más de 500 años. Pensamos la política activista politizando relacionamente las esferas pública y privada, personal y política, corpoespiritual y cognitiva. Si bien exponemos las violencias, hemos decidido no presentarnos como víctimas sino como sujetas, agentes y protagonistas de una lucha transfronteriza que nos trasciende. Justamente la reafirmación de la soberanía vital personal es la clave colectiva y viceversa. Es en la unidad de lo personal y lo colectivo donde nos reivindicamos humanas y seres sentipensantes ante el mandato de la servidumbre. En ese sentido, sostener la lucha migrante de las trabajadoras del hogar y los cuidados como agenda y teoría feminista política sobre la base de la experiencia vivida es algo más que una resistencia; se podría decir que es el tránsito hacia un feminismo migrante por la reexistencia.

El rol de lideresa que ejerce Lola está directamente relacionado con poner el cuerpo entretejido al cuerpo colectivo afectado. Una vivencia intransferible y profundamente sentida. La asunción de las funciones o responsabilidades activistas no es una decisión meramente racional, sino también afectiva, espiritual y subjetiva. Las

palabras de Lola publicadas en el blog de Fani Grande (2020) en plena pandemia por COVID-19 dan cuenta de su sabiduría y memoria del cuerpo:

Nosotras las migrantes ya sabíamos qué era amar a través de la distancia y del tiempo, aprendimos a querer bonito sin tener que tocar, a tomarnos el café a través de una pantalla, a sentirnos cerca estando lejos; por eso ahora sí extrañamos el contacto, pero sabemos que el autocuidado, así como el apoyo entre nosotras, es lo más importante, que si una está bien lo estaremos todas, ya volveremos a tomarnos ese café pendiente, a celebrar la vida; mientras tanto, estamos trabajando para que nada vuelva a ser igual, para que los cuidados sean reconocidos y valorados, para que salgamos más humanos, valorando la vida, nuestra vida y la de los demás, independientemente del color de piel, estatus social o migratorio. (Jacinto en Grande, 2020)

La agenda política de las migrantes trabajadoras del hogar y los cuidados se configura de un modo específico, concreto y situado, y es esa la diferencia y especificidad que queda invisibilizada en el espacio público pero que es vivida intensamente en el espacio íntimo, privado y colectivo. La consigna de la lucha está en hacer visible lo invisibilizado sin intentar hibridar nuestro discurso con aquellos que favorecen la mirada dominante y hegemónica.

Como sucede en la fase de Luna nueva, cuando las fuerzas dormitan dentro de la tierra, a la espera de salir a la superficie, no hay posibilidad de conocimiento situado por fuera de las sujetas políticas sintientes que encarnan las historias. Si se aspira a recrear un saber que hable de la memoria de migrantes activistas de Abya Yala en el territorio valenciano, es menester reconocer las raíces de la herida colonia reactualizada en las heridas migrantes, y en ese sentido, atender a las necesidades y prioridades de tramar una

memoria migrante bajo nuestros propios puntos de vista y sobre nuestros intereses enraizándolas.

b) Luna Creciente: “Todo lo que hemos hecho y caminado hasta ahora sirvió para poner bases para cambios sociales y políticos reales” (DJN)

No es la idea de este trabajo ocuparme de la medición del ciclo lunar y definir cuándo se produce exactamente el paso de una fase lunar a otra o, en este caso, el paso de un momento en los activismos de Dolores a otro. Me detengo en repensar la fuerza de la Luna creciente a modo de metáfora, momento en el que se la puede observar parcialmente y en aumento. En esta fase, la savia se encuentra concentrada en la parte superior de las plantas, afectando a las hojas y follaje. Dice el saber popular que la Luna creciente ejerce una influencia positiva para el desarrollo de proyectos. Son momentos oportunos para llevar a cabo procesos de planificación. Al poner en diálogo esta metáfora con los activismos, no pretendo decir que en otras fases o momentos no se planifique o no se tenga éxito en los proyectos y acciones, sino que teniendo en cuenta la fuerza lunar, me dispongo a destacar lo más visible de los activismos de Dolores en el espacio público.

En esta fase todo tiende a intensificarse: el trabajo, las emociones, la creatividad. Por esto y más es que relaciono a la Luna creciente con los inicios de los activismos de Dolores en la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y los Cuidados (Figura 26). Ella empieza a enunciar públicamente su rol político a la luz de AIPHYC:

Mi rol político en esta sociedad es muy pesado y significa mucha responsabilidad porque no está solamente tu palabra, sino que expresó la palabra de todo un grupo y un sector. Y yo intento siempre hablar desde mi perspectiva, desde mi historia

y mi trayectoria, sin fastidiar el trabajo que han venido haciendo otras compañeras.

(D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Figura 26

Dolores en una de sus primeras intervenciones en el espacio público en el año 2018



Nota. Tomada de la Asociación de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (2018). *Con*

Dolores Jacinto Nieto. [Fotografía]. Recuperado de:

<https://www.facebook.com/AIPHYC/photos/2074306472827518>

Junto a Marcela Bahamón, Ana Jauregui, Alma Sarabia Aquino y otras mujeres migrantes de Abya Yala fueron armando y articulando AIPHYC. Es entonces, metafóricamente, un momento lunar de crecimiento e influencia positiva en el espacio público (visible) para la agenda política de las trabajadoras del hogar y los cuidados.

Para el saber capitalista, el pluriverso de las trabajadoras del hogar y los cuidados se reduce al reclamo por el salario, la prestación por desempleo, las vacaciones pagas o la exigencia de “papeles”. Obviamente estas demandas forman parte de las

reivindicaciones urgentes que giran en torno al derecho al trabajo, pero además de las reivindicaciones políticas, entretejen micropolíticas que sostienen su red de apoyo.

Si bien las exigencias por el reconocimiento y la garantía de los derechos son la base fundamental para los cambios sociales en el sector de hogar y cuidados frente a la falta de voluntad política, la invisibilización y la negación del Estado de sus derechos, también lo es la defensa por la pertenencia a un territorio donde se desenvuelve la vida. Frente a la colonialidad (del poder, del saber, del género) articulan los modos relacionales y diferenciados de existir, es decir, articulando las separaciones entre las esferas políticas y las públicas.

En este sentido, AIPHYC es tanto una asociación como un espacio sostenimiento afectivo, de relacionalidad y de autoorganización que nació de aunar sueños, esperanzas y compromisos por vivir vidas dignas en una sociedad profundamente violenta con las mujeres trabajadoras del hogar y los cuidados, especialmente cuando se trata de los derechos de las migrantes y racializadas en situación irregular. Es un espacio donde se van generando saberes y conocimientos propios para el empoderamiento y la justicia social, entretejidos a los saberes ancestrales de Abya Yala. Así, AIPHYC subvierte el concepto tradicional de asociación concebida sólo como persona jurídica que brinda servicios, sistematizando y (re)conectando los saberes de las THyC migrantes y las autóctonas. Podría decir que, actualmente, es la organización referente en esta causa.

Ya que AIPHYC es una organización que pone en el centro la agenda política por el trabajo de hogar y cuidados, es necesario considerar la problemática como un proceso estructural, sistémico, histórico, político, social y cultural. Aura Cumes (2014) ha desarrollado una extensa investigación acerca del trabajo del hogar y los cuidados, indagando sobre cómo se ha asociado a las mujeres indígenas con la servidumbre. Me baso en las aportaciones de Cumes para ponerlas en diálogo con el contexto que

habitamos como migrantes racializadas de Abya Yala, con miras a realizar un cuestionamiento de las relaciones de poder y dominación a través de la lente del trabajo doméstico contemporáneo.

Cumes (2014) aborda la subordinación de las mujeres indígenas como sirvientas en la estructuración colonial de Guatemala. Sostiene que la servidumbre doméstica como una cuestión institucional. Salvando las especificidades contextuales y geopolíticas, retomo del estudio de Cumes (2014) que el Estado español ha justificado con silencios y políticas discriminatorias insuficientes, la dejadez institucional y administrativa que se vive actualmente en el sector de hogar y cuidados, evadiendo la regularización de las personas migrantes en situación irregular, dando la espalda al pleno reconocimiento y gozo de derechos que está ligado al Convenito 189 de la OIT sobre las trabajadoras de hogar y cuidados:

Las trabajadoras y los trabajadores no son vistos como ciudadanos, trabajadores y sujetos políticos, sino son tratados como “gente necesitada”, como menores de edad bajo la tutela de un patriarca. Bajo esta lógica, la trabajadora tendrá calidad de sirvienta, y el trabajo modalidad de servidumbre. La trabajadora o el trabajador aquí están despojados de la libertad y del derecho de protestar, de conquistar derechos, de insubordinarse, si lo hacen se la verá como desobedientes, desconsiderados, injustos, violentos o terroristas. Así, los cambios solo pueden venir de la buena voluntad del patrón en respuesta al buen comportamiento o a la actitud de obediencia de la trabajadora o el trabajador. (Cumes, 2014, p. 27)

Las activistas de AIPHYC han denunciado una serie de situaciones de violencia racista, sexista y clasista en el sector, el peligro para la salud física, psicológica, emocional y sexual, la dificultad del acceso a la educación pública y la permanencia en el sistema educativo, así como las limitaciones a la participación política y ciudadana en

el trabajo externo, pero, sobre todo, en el régimen interno. Han instado a las autoridades españolas a que ratifiquen el Convenio 189, han visibilizado en la sociedad valenciana la injusticia social que recae sobre las personas que laboran en este sector. En su activismo por esta causa, una estrategia política a destacar es la praxis pedagógica que han realizado desde colectivamente antes de la creación de AIPHYC hasta la actualidad, entre iguales y también en alianza con organizaciones sociales que consiste en la sensibilización y formación en trabajo del hogar y de los cuidados como sujetas con capacidad de agencia.

La intencionalidad política transformadora las ha llevado a diseñar una pedagogía del trabajo del hogar y de los cuidados, resaltando el valor del trabajo del hogar como una actividad humana digna, respetable y remunerada que sostiene la vida. AIPHYC ha facilitado procesos de autoconciencia en contextos de educación popular y comunitaria. Se puede escuchar el testimonio de Lola que ha quedado en el audiovisual “Mujeres migrantes, mujeres con voz” en una entrevista para Alianza por la Solidaridad València en junio de 2019. En sus palabras:

Yo soy empleada de hogar y mi sector laboral es de los más lastimados, y de los más denigrados y de los que parece que nos tenemos que sentir avergonzadas por trabajar ahí. Las personas se creen que todas las personas que estamos trabajando dentro del sector de hogar y cuidados somos personas analfabetas, somos personas que no sabemos y que lo único que sabemos es limpiar y cuidar. Eso tiene que cambiar, pero también tenemos que cambiar nosotras, nuestra forma de vernos a nosotras mismas, y este proyecto nos daba las herramientas para seguir adelante y que nuestro mensaje llegase contundente y claro, tanto a las compañeras que no saben que existimos tres hormiguitas por ahí trabajando como a las personas que tienen que hacer que cambien las leyes y que tienen que hacer que cambien las

condiciones laborales de este sector (Jacinto Nieto en Alianza por la Solidaridad, 2019, 2m9s)

Todo acto educativo formal, no formal o informal alberga una dimensión política, por lo que se debe considerar que la pedagogía del trabajo del hogar y los cuidados que realizan las activistas de AIPHYC opera como evidencia tanto de la agencia de las sujetas políticas, así como de la capacidad de la acción transformadora politizada que tiene al autoconocimiento como uno de los pilares fundamentales. En los procesos de formación, sensibilización y visibilización se fomentan en las trabajadoras del hogar y los cuidados actitudes y valores que no son neutros ni apolíticos, sino que más bien procuran una autoconciencia basada en la certeza de que las vidas migrantes importan, de la condición ontológica de plena humanidad, el autocuidado, el empoderamiento y la defensa de los derechos.

Los saberes y conocimientos que han emergido a modo de cocreación e inteligencia colectiva son producto de prácticas realizadas en un contexto histórico situado, poniendo el foco en las especificidades propias del trabajo del hogar y los cuidados y las experiencias vividas. La pedagogía del trabajo del hogar y de los cuidados se ajusta a las necesidades comunicacionales e informáticas de nuestros tiempos, a través de redes sociales, presencialidad, virtualidad y semipresencial.

Mientras el movimiento feminista valenciano se encontraba desplegando en la ciudad de Valencia las acciones previas al 8 de marzo de 2020 para la conmemoración del “Día Internacional de las Mujeres”, las trabajadoras del hogar y los cuidados se encontraban haciendo política a través de los medios de comunicación locales. El 2 de marzo de 2020, Dolores y Ana Jauregui dieron una entrevista para el canal de televisión local À Punt. Sus voces disonantes se dejaron escuchar en la televisión pública que emite su programación en lengua valenciana. La grieta mediática es esencial para seguir

visibilizando la lucha y defensa de los derechos de trabajadoras del hogar y cuidados con la fuerza de lenguas “bastardas”, es decir, las variedades lingüísticas del español como lengua dominante en Abya Yala, que encubre la opresión colonial de la lengua.

La identidad política de las trabajadoras del hogar como sujetas migrantes en los espacios públicos, opera, al menos en términos colectivos, en dos sentidos: procurar una identidad colectiva y autoafirmarse como sujetas políticas activas en la lucha y defensa de los derechos, vidas e intereses de sus comunidades y participando activamente en la construcción de los lugares de la memoria migrante.

El 30 de abril de 2021, se celebró la Concentración por los Derechos de las Trabajadoras del Hogar y los Cuidados en las afueras de la Delegación del Gobierno de la Comunidad Valenciana con carácter reivindicativo y contestatario en la antesala del 1 de mayo, “Día Internacional de los trabajadores”. El argumento es que la convocatoria a las manifestaciones por el 1 de mayo no representa al sector, ya que en esa fecha se reivindican los intereses de los sectores laborales reconocidos dentro del “Estatuto general de trabajadores”.

El sector del trabajo del hogar y los cuidados está excluido del Régimen General de la Seguridad Social, quedando integrado en el Sistema Especial para Empleados de Hogar, la única profesión que aún hoy no cotiza por desempleo. Las activistas de AIPHYC advierten que el sistema patriarcal esclaviza a las trabajadoras del hogar y que el sector continúa siendo infravalorado social y económicamente, quedando por fuera de los marcos de los derechos humanos. Exigen la regularización de las compañeras en situación irregular, la ratificación del Convenio 189 de la OIT y un plan de vacunación en plena pandemia por COVID-19.

La política de las THyC es plural, trasfronteriza e intercultural en el movimiento feminista valenciano. Introducen esquemas ontológicos y epistemológicos *otros* en el espacio público, contrarios a las definiciones que la modernidad instauró para nombrarlas. Subvierten la división occidental del trabajo, extendiendo la condición de humanidad a aquellas que vivimos en condición de migrantes racializadas, desafiando la política tradicional del movimiento feminista que caracteriza a la opresión por razón de género como la mayor de las opresiones, es decir, “por el hecho de ser mujeres”.

El 30 de abril de 2021 es un día histórico en la lucha y defensa de los derechos y las vidas de las trabajadoras del hogar y los cuidados en el territorio valenciano. Un hito en la memoria migrante, una marca territorial ligada a la acción situada que conlleva también un sentido de pertenencia y el enraizamiento de una causa. La toma del espacio en las afueras de la Delegación del Gobierno (Figura 27) constituye la ocupación de un espacio político y un lugar de la memoria. Dice Elizabeth Jelin (2005):

No puede haber movimientos sociales de grupos subordinados si no cuentan con un mínimo de acceso y un mínimo de “humanidad”, tanto en el sentido material como en el de pertenencia a una comunidad y en la capacidad de reflexión involucrada en la construcción de identidad. (p. 95)

Al grito de “No estamos todas, faltan las internas” se abrió paso la voz de la activista migrante ecuatoriana Ana Jauregui, que leía el Manifiesto de AIPHYC y que ha quedado plasmada en un audiovisual en las redes sociales:

España tiene una deuda histórica con el sector del trabajo de hogar y cuidados teniendo en cuenta que desde siempre ha cargado el Estado de Bienestar sobre las mujeres empobrecidas por el sistema. Este trabajo inicialmente fue desempeñado por españolas que venían de los pueblos y que en la actualidad han sido relevadas

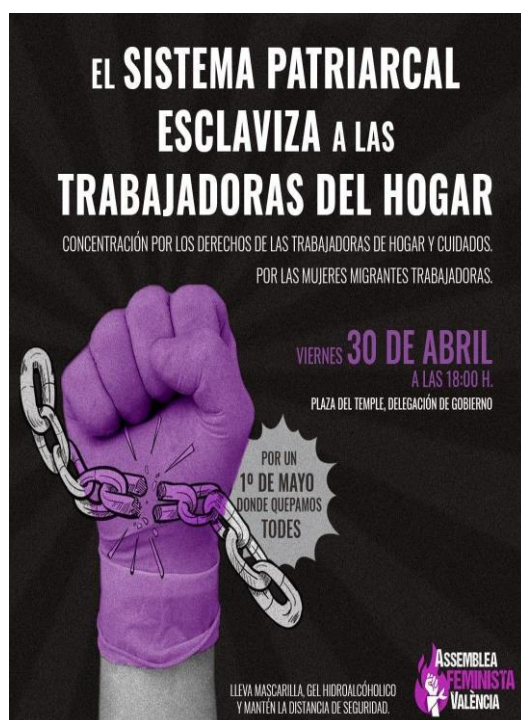
por mujeres migrantes procedentes de países empobrecidos. En junio de 2011, cuando la OIT redacta el convenio 189 sobre las trabajadoras y trabajadores domésticos, España tuvo la oportunidad de resarcir su deuda, y en lugar de ratificar dicho convenio, lo que hizo fue acordar el incipiente Real Decreto 16/20 de 2011 por el que regulan la relación laboral de carácter especial de servicio de hogar familiar. Las trabajadoras de hogar y cuidados no celebramos el 1 de mayo, porque el Decreto 16/20 nos deja fuera del Estatuto General de Trabajadores, porque en muchos casos, la misma clase trabajadora es nuestra opresora. (Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados, 2021)

Tomando en cuenta la profundidad de las palabras del Manifiesto del 30 de abril, en una sociedad como la española, con un sistema de Seguridad Social segregacionista y excluyente, un marco normativo y jurídico regulado por la Ley de Extranjería, y el sentido de supremacía blanca enquistado en las instituciones, los discursos y las prácticas culturales, la problematizan y cuestionan las barreras invisibles del “Techo de cristal”, en este sentido: ¿Hasta qué punto “la liberación” o “el empoderamiento” de las mujeres blancas autóctonas a través del trabajo remunerado supone la explotación, esclavización y deshumanización de THyC migrantes racializadas?

Una de las claves de los activismos que se gestan en AIPHYC es la reivindicación del trabajo de hogar y cuidados no tanto como una ocupación ineludible para la sobrevivencia, el precio o tributo que se debe pagar para que se cumpla la promesa de la servidumbre del “sueño español” para con las migrantes, tampoco por necesidad o por sacrificio, sino más bien, como una opción de trabajo digno, humanizado, remunerado, profesionalizado y regulado.

Figura 27

Cartel de la Concentración del 30 de abril de 2021 por los Derechos de las Trabajadoras del Hogar y los Cuidados



Nota. Tomada de la Asociación de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (2021). *Cartel de la concentración por los derechos de las trabajadoras de hogar y cuidados por las mujeres migrantes trabajadoras.* [Ilustración]. Recuperado de:
<https://www.facebook.com/AIPHYC/photos/2859467314311426>

Las reivindicaciones políticas públicas han sido numerosas desde que se creó AIPHYC en el año 2016. En pleno contexto de pandemia por COVID-19, el 5 de junio de 2021 se difundió en las redes sociales la finalización de la formación en comunicación emancipadora en el marco del Proyecto “Mujeres Trabajadoras del Hogar y los Cuidados (MTHyC) movilizándose en la ciudad de Valencia”, impulsado por la ONG Farmamundi

a través de la gestión e intermediación de la activista migrante colombiana Marcela Hincapié Martínez y otras compañeras migrantes (Figura 28).

Figura 28

Fotografía del cierre de la formación “Mujeres Trabajadoras del Hogar y los Cuidados (MTHyC)”



Nota. Tomada de la Asociación de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (2021).

#SinSaludNoHayCuidados. [Fotografía]. Recuperado de:

<https://www.facebook.com/AIPHYC/photos/2884141335177357>

La pedagogía del trabajo del hogar y los cuidados de AIPHYC contempla dimensiones no convencionales para un grupo históricamente subalternizado, en principio porque la racialización, sexualización y heteronormalización siguen operando sobre los cuerpos y vidas de las mujeres migrantes de Abya Yala. Algunas de estas dimensiones no convencionales que sí se han considerado en el proyecto pedagógico de AIPHYC son: la salud integral física, psicológica, sexo-afectiva y emocional, la ecología, las maternidades, las sexualidades, la creatividad, etc., siempre en el marco de la formación estratégica en derechos y participación política. En el ejercicio de dicha pedagogía, ellas se encuentran haciendo política y desplegando distintas modalidades de participación posibles tanto virtual, presencial, semipresencial, también, síncrona y asíncrona.

La metáfora de la Luna creciente que ha guiado el recorrido de la trayectoria activista de Dolores, da cuenta de la pedagogía del trabajo del hogar y los cuidados a partir de algunas de las experiencias significativas del activista en el seno de AIPHYC. En lugar de presentar a Dolores como un personaje heroico y a las trabajadoras del hogar autoorganizadas y autoconvocadas como heroínas, he situado algunos de los tantos acontecimientos donde han transformado las experiencias de dolor, duelos, heridas y desenraizamientos en potencia política para el empoderamiento integral. Parafraseando a Dolores, todas las conquistas que AIPHYC ha logrado en la sociedad valenciana y en el contexto del movimiento feminista local, han servido para sentar las bases de cambios sociales y políticos reales en favor de las trabajadoras del hogar y los cuidados y de las comunidades migrantes y racializadas en general.

c) Luna llena: “La regularización no es una cuestión de solidaridad, es justicia social” (DJN)

La intensidad de la luz lunar en la fase de Luna llena es máxima. Momento en el cual es más perceptible a la visión humana. Coincide con la llamada quincena oscura, fase en que comienza un proceso de decrecimiento. La Luna inevitablemente está marcada por la tensión entre sus dos caras, una luminosa visible y una oscura no visible, opuestos que son fundamentales en los procesos cíclicos lunares. La luna no coexiste con independencia de otros cuerpos, algunos cambios en la Tierra suceden por la atracción gravitacional de la Luna, condicionando, la provisión de luz, las aguas de las mareas, el ciclo agrícola, los patrones del sueño.

En esta parte del relato aplicando la metáfora de la Luna llena, se exponen momentos relevantes de los activismos de Lola en su máximo esplendor, se podría decir, cuando asume la portavocía por Valencia en el Movimiento Estatal Regularización Ya,

alentada por el reconocimiento político y afectivo de activistas migrantes y racializadas de los movimientos sociales y agentes diversos del tejido social valenciano, al tiempo que forma parte activa de la directiva de AIPHYC. Voy a referirme a algunos acontecimientos que han tenido lugar en el territorio valenciano, circunscribiendo este relato al contexto situado, dada la amplitud y complejidad de la agenda del Movimiento Regularización Ya, reflejando, ciñéndome a los activismos de Dolores en uno de sus momentos de mayor visibilidad de la lucha antirracista en el Estado español.

Para empezar, recurro a la conceptualización de “agencia” que hace María Lugones (2021) explicando que la modernidad ha dado pie a la ficción de una posible agencia individual encubriendo los marcos institucionales y estructurales:

Al esconder el marco institucional, la narrativa de la agencia individual tienta a los sujetos, entendidos como individuos con poder y eficacia en su deliberaciones y decisiones. Valorizando la autoría en singular, la responsabilidad individual, la rendición de cuentas individual y la autodeterminación, la libertad se vive como está eficacia de la agencia individual. La intencionalidad se concibe como algo que reside en y emana del individuo o de las colectividades monolíticas. (Lugones, 2021, p.313)

Tomando en cuenta lo que dice Lugones, la agencia centrada en la concepción de un individuo como agente exitoso estaría operando a favor de una moral dominante, orientada a visibilizar las intenciones como un “accionista del poder” (ibidem). Como hemos reflexionado muchas veces en los diversos encuentros con activistas migrantes y racializadas, la agencia individualista es un espejismo, al menos, en los activismos, defensas, resistencias de las mujeres migrantes de Abya Yala que son relacionales y vinculares.

El uso de la metáfora del *tejido* en este trabajo, no se reduce a un elemento poético, más bien, facilita el relato de las voces de las sujetas agentes, quienes estamos sorteando las fronteras epistemológicas y vamos co-construyendo intersubjetivamente una agenda articulada en el ejercicio de viajar-“mundos” (Lugones, 2021), en una red de conexiones, alianzas y coaliciones para recrear, nombrar, indagar, explicitar lo no visto, lo no nombrado o que simplemente lo que no interesa.

Lugones pensó las coaliciones de las “mujeres de color” como una identidad política situada y enunciada en un contexto específico que toma como sujetas a las mujeres y disidencias sexo-afectivas no blancas en un transitar colectivo, o más bien comunal, peregrinando desde una lógica de la opresión a una lógica de la resistencia. Karina Bidaseca (2021) cita a Patricia Hill Collins y a María Lugones, dice que para la primera autora una mujer sola puede resistir, pero para la segunda autora la resistencia es en comunidad:

“La resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación se da en términos interseccionales, sin embargo, sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden” (Lugones en Bidaseca, 2021, p. 43).

La resistencia es posible gracias a la participación de sujetas que están encarnando experiencias diversas en una comunidad heterogénea. Bidaseca dice que parecería que en el análisis de Hill Collins “las mujeres” blancas y las negras son tal vez lo mismo:

En Hill Collins hay resistencia y también se encuentra la opresión interseccional, pero no hay un sistema de género, y por tanto pareciera que tanto en la mujer

blanca como en la mujer negra son algo parecido o tal vez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y se intersecta con otro eje o dominio para producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente.” (Bidaseca, 2021, p.36).

Intuitivamente, relaciono la problematización que hace Lugones de la teoría de la interseccionalidad con la denuncia pública que realizaron las activistas de AIPHYC aquel 30 de abril de 2021 en las afueras de la Delegación del Gobierno de la Comunidad Valenciana, alegando que en muchos casos es la misma clase trabajadora quien oprime a las trabajadoras del hogar y los cuidados, especialmente si se trata de migrantes y racializadas.

En este sentido, citó una situación que sucedió en el contexto de una charla que Dolores impartió para estudiantes de Grado de Trabajo Social en la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Valencia. En noviembre del año 2017, Alianza por la Solidaridad organizó una serie de charlas de sensibilización en el marco de un proyecto que tenían como eje los Objetivos de Desarrollo Sostenible, concretamente centralizado en el Objetivo 5: igualdad de género (Figura 29).

Acompañé a Dolores ese día, y puedo asegurar que la mayoría de las personas presentes, que eran sobre todo estudiantes jóvenes blancas, mostraron estupor y aturdimiento cuando la activista expuso su discurso desde su lugar de enunciación como trabajadora del hogar migrante. La denuncia por la explotación laboral, la deshumanización, la apropiación del tiempo vital, el requisito de ser cariñosa, el régimen de esclavitud moderna en el trabajo de interna, la falta de derechos, etc., causó conmoción e incluso indignación. Parafraseando una de las afirmaciones más controvertidas dijo: *“mientras las empleadoras rompen el techo de cristal somos las trabajadoras del hogar y de los cuidados quienes los recogemos”*. Una de las asistentes advirtió: “pero todas

estamos oprimidas en el patriarcado por el hecho de ser mujeres”, a lo que la activista le respondió con un análisis interseccional de las opresiones, poniendo el énfasis en la diferencia radical de disponer de una situación administrativa regular o no.

Figura 29

Dolores impartiendo una charla sobre trabajo de hogar y cuidados en un aula universitaria



Nota. Tomada de la Alianza por la Solidaridad (2017). Dolores Jacinto Nieto. [Fotografía].

Recuperado de:

<https://www.facebook.com/alianzaporlasolidaridadvalencia/photos/a.1130120197088740/1257234534377305/?type=3&theater>

En el año 2018, Dolores y Marcela Bahamón (AIPHYC) fueron invitadas al programa de Rádio Klara “Dones Lliures” a propósito del 8 de marzo. Compartieron micrófono con Antoniette Torres de Afroféminas y el equipo radiofónico de Dones Lliures CGT (Confederació General del Treball del País Valencià i Múrcia), conformado por reconocidas activistas como Emilia Moreno y Josefina Juste, entre otras. En esos momentos, AIPHYC tomaba fuerza y tendía a ser reconocida como la organización que

reivindica los derechos laborales y el empoderamiento político de las trabajadoras del hogar y los cuidados en Valencia. En esa charla, el análisis del racismo tuvo su respectivo espacio.

La conductora comentaba que en los primeros encuentros organizativos del 8M 2018 se notaba una amplia representación de organizaciones feministas de mujeres migrantes, pero que poco a poco fueron dejando de participar, muchas de ellas pese a que las asambleas se celebraban los domingos en la mañana para que pudieran asistir las trabajadoras del hogar internas. Dijo que “algo se rompió” y condicionó los posteriores encuentros, a lo que Lola (Figura 30) respondió aludiendo dicha ruptura como consecuencia del desencuentro lingüístico:

Nosotras como bien saben, ahora entendemos algunas palabras del valenciano, pero entender y hablar, como tal, no. Lo entendemos en frases cortas, o si lo leemos muchas veces lo vamos medio traduciendo, pero ya en una reunión donde todas las mujeres se arrancan a hablar en valenciano y a su hilo, de por sí una no lo entiende, no lo sabe, y encima una dice “por favor, podrían hablar en castellano” y responden “no, porque estamos reivindicando nuestra lengua”. Yo entiendo que reivindiquen su lengua, yo reivindico montón de cosas que son más, pero de la misma manera, dicen que Valencia es una ciudad de acogida, entonces ¿Dónde está el acogimiento que se hace? Yo creo que es verdad, tú haces lo posible porque tu lengua persista, pero si ya estamos en un entorno donde hay más mujeres, hombres, niños que no lo hablan y tenemos un lenguaje en común que es el español o castellano, como le quieran decir, ¿Por qué no hacerlo? Y, además, nosotras sí que lo hemos dicho: “no lo entendemos” y nos dijeron “no, que alguien más les traduzca. (Jacinto Nieto en Dones Lliures, 2018)

Figura 30

Dolores en el Programa “Dones Lliures” de Radio Klara



Nota. Tomada de CGTPV (2018). L’espai de dones de CGT-PV en Ràdio Klara. [Fotografía].

Recuperado de: <https://www.cgtpv.org/audio-dones-lliures-11-abril-2018/>

En clave de reflexión decolonial, interpreto que Dolores adjudica “la ruptura” mencionada por la locutora, debido a la persistente oposición de las feministas blancas autóctonas a hacer uso del español/castellano en los encuentros con mujeres no autóctonas no blancas, eligiendo obstaculizando el posible diálogo intercultural y, dando a denotar el desconocimiento que tienen de la larga memoria colonial y racista que atraviesa a la lengua española en los territorios de Abya Yala. En muchas ocasiones las migrantes de Abya Yala hemos argumentado la problemática de la homogeneización que se hace de nuestras lenguas como si fuera una sola y única bajo el manto y la estructura del “español” o “castellano”.

El español como lengua dominante en la historia hegemónica de los pueblos llamados “hispanohablantes” se ha consolidado en la base de la aceptación del genocidio

en Abya Yala y pervive hasta hoy atravesando las colonialidades. Para comprender lo que nos sucede a algunas de las migrantes activistas de Abya Yala en el territorio valenciano es preciso interrogar las violencias lingüísticas contra los pueblos originarios, indígenas, negros y afrodescendientes, diaspóricos y los modos en que las violencias lingüísticas nos atraviesan en la condición migrante. No pretendemos el fin de la lucha y defensa del valenciano, ni mucho menos. Nos interesa más bien establecer alianzas, pactos y estrategias interculturales y transfronterizas para que las feministas blancas comprendan y acepten que estas lenguas que nosotras hemos traído de Abya Yala, no son las mismas que se hablan aquí en el Reyno de España. Lo difícil que resulta encarnar cuerpos racializados atravesados por la herida colonial inscrita en nuestras lenguas. Y también, que el debate castellano/valenciano, es propio y específico de este territorio, dentro de las fronteras del Estado español.

Muchas de nosotras nos encontramos de frente con el valenciano al momento de la llegada y con instituciones, organizaciones y particulares que nos tratan con prepotencia, menosprecio e ignorancia suponiendo que nuestras lenguas son “español”. No se nos explica la historia de la resistencia lingüística y la relevancia de mantener al valenciano como una lengua viva, más bien, a las personas migrantes y a las infancias y adolescencias se nos impone como un requisito que sí o sí se debe asumir por el hecho de haber migrado hasta aquí. Con frecuencia, las activistas autóctonas justifican su defensa lingüística a partir de la represión franquista, suponiendo que todas las personas situamos las consecuencias de dicha represión en la historia. De hecho, pocos son los procesos donde la lengua autóctona de este territorio es enseñada con corazón, quiero decir, adherida a la memoria de las sujetas políticas y al territorio.

En los intersticios, habitamos las migrantes de Abya Yala que hemos tenido que resignificar la violación lingüística originaria a las lenguas madres como el kichwa,

aymara, mapudungún, nathual, etc., mediante la cual se impuso históricamente el castellano/español. Para sobrevivir en los bordes, márgenes y fronteras lingüísticas retomo el concepto de *terrorismo lingüístico* Gloria Anzaldúa (2016).

Al hilo de lo dicho, podríamos parafrasear a Anzaldúa diciendo que somos las del español deficiente, la pesadilla lingüística en el movimiento feminista, el mestizaje lingüístico que no es español dominante. Nuestras lenguas son objetos de burla. Las lenguas que habitamos son el sustrato de la herida migrante. Encarnar estas lenguas no castellanas legitiman la extranjerización, racialización, sexualización y desenraizamiento. Las lenguas impuras, indomables, desobedientes y bastardas que hablamos, se juegan la suerte en las ligas menores que la Real Academia Española. Son todo menos lenguas reconocidas en igualdad dentro de las fronteras de la “madre patria”.

El posicionamiento que toma Lola ante el idioma valenciano como activista trabajadora del hogar y los cuidados que habita la condición migrante la sitúa en tensión contra las instituciones locales y contra toda lógica de supremacía categorial, así como ante quienes defienden el uso de la lengua autóctona por sobre el deseable y posible encuentro transfronterizo e intercultural. Pero Dolores no es la única que ha hecho esa crítica, muchas de las activistas migrantes de Abya Yala, sobre todo quienes lideramos los hilos antirracista y anticolonial también.

Hemos sido marcadas por más de cinco siglos por el proceso de invasión, conquista, colonización y actualmente colonialidad. Sin embargo, cuando hablamos de las potenciales alianzas políticas entre las agendas del movimiento feminista valenciano y las agendas antirracistas, antipatriarcales, anticoloniales migrantes y concretamente, en favor de los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados, cabría discutir si es posible construir una agenda feminista plural, diversa, transfronteriza y decolonial que no nos encasille atribuyéndonos *per se* a la lengua colonial de la “madre patria”. Para las

migrantes, es problemático que el movimiento feminista que viene siendo liderado con la defensa de una lengua autóctona se encierre en sí mismo ante el encuentro con las *otras* migrantes que hablamos con voces propias.

El proceso de inferiorización que experimentamos en razón de la falta de pulcritud de la lengua española que hablamos y escribimos ha sido atribuido a las comunidades migrantes a través del eco de la larga historia colonial de racialización omnipresente en nuestras experiencias. La herramienta feminista de la “sororidad” no ha sido suficiente para entender esta diferencia en términos no dominantes, al menos en la experiencia situada en el contexto valenciano, sino desde una posición de poder que sigue perpetuando la subordinación. Han tenido que pasar años para dar los primeros pasos hacia un encuentro presuntamente incluyente, intercultural e interseccional dentro del movimiento feminista autóctono. Dolores lo explica así:

Estamos haciendo huelga, estamos luchando todas por un fin en común, hablamos de sororidad, que estamos hablando entre mujeres, la igualdad, pero si entre nosotras mismas que somos mujeres no podemos hacer un poco, ceder un poco, para igualarnos a las mujeres que no tienen esa condición, a las que no podemos hablar esa lengua ¿De qué sororidad, de qué igualdad estamos hablando? (Jacinto Nieto en Dones Lliures, 2018)

El feminismo hegemónico blanco ha tendido a normalizar las experiencias migrantes dentro de los márgenes de la abstracción universalista de “la mujer”, encubriendo las relaciones de subordinación y de exclusión que subyacen al entreverado raza-capital-sexualidades-colonia. Con los feminismos decoloniales, nos permitimos cuestionar el relato eurocéntrico moderno y, además, precisar que la raza, el género, la heterosexualidad, las nacionalidades, las lenguas son invenciones, convenciones, construcciones.

La descolonización de los feminismos no concluye con la presencia de las migrantes y racializadas mediante el cumplimiento de las cuotas en los espacios blancos. No basta con decir que actualmente se hacen discursos, acciones y políticas desde la perspectiva interseccional mientras la lógica de dominación sigue siendo la misma y el precio del “sueño español” –o en su variante, “el sueño valenciano”– siguen siendo la servidumbre, la invisibilización, el silenciamiento y además la falta de reconocimiento de los derechos.

Siguiendo el relato de los acontecimientos, en marzo de 2019, Dolores realizó una entrevista para la prensa valenciana “El Levante” con motivo del 8M de 2019. La finalidad del reportaje era obtener testimonios en primera persona acerca de las realidades que atraviesan las mujeres en el sector del hogar y los cuidados. El titular “Somos esclavas del siglo XXI” lo encarna el cuerpo-territorio de Dolores (Figura 31).

Figura 31

Dolores para El Levante el 8 de marzo del 2019



Nota. Tomada de El Levante (2019). *Somos esclavas del siglo XXI*. [Fotografía]. Recuperado de: <https://afondo.levante-emv.com/especiales/dia-internacional-de-la-mujer-8m/somos-esclavas-del-siglo-xxi.html>

Tras un vasto proceso de visibilidad de la agenda política de las mujeres migrantes trabajadoras del hogar y los cuidados en el territorio valenciano, el liderazgo de Lola toma un sorprendente impulso en el contexto histórico. El 15 de marzo de 2020, el Gobierno de España declara el Estado de alarma y una cuarentena obligatoria en todo el territorio español por la pandemia de COVID-19. Ese mismo mes, nace el Movimiento Estatal #RegularizaciónYa conformado por entidades y colectivas migrantes y antirracistas que se autoorganizan para exigir al Gobierno español la regularización urgente de personas migrantes y refugiadas que han quedado vulnerables en plena pandemia. Resulta interesante la organización del movimiento estatal que aprovecharon las tecnologías de la información y de la comunicación como estrategia del activismo político y, sobre todo, las redes sociales como escenario de cobertura mediática. En este contexto, Lola es reconocida, valorada y nombrada portavoz de Regularización Ya en Valencia con la conformidad de colectivas migrantes antirracistas autoorganizadas, representando también simultáneamente a AIPHYC. La coalición entre colectivas antirracistas gana fuerza.

El 18 de marzo, Pedro Sánchez, presidente del Gobierno español dijo “No vamos a dejar a nadie atrás” tras aprobar el mayor paquete económico en la historia de España, que destinó un 20% del PIB a “salvar” a las empresas, a los trabajadores y a la ciudadanía del colapso económico. Las personas migrantes fueron dejadas de lado en plena pandemia. Las autoridades españolas no consideraron esenciales los trabajos de las personas migrantes que pusieron sus vidas al servicio de otras en los peores momentos del contagio, las elevadas tasas de mortalidad y tiempos de incertidumbre. La primera acción del Movimiento Regularización Ya fue una Carta al Gobierno que contó con el apoyo de 1.500 organizaciones sociales a favor de la regularización de las personas migrantes en el corto plazo y por la derogación de la Ley de Extranjería.

En la nota de prensa *#RegularizacionYa: la campaña de mil entidades migrantes y antirracistas* del 20 de abril de 2020 en El País, en un vídeo enlazado al canal de YouTube de Regularización Ya, Dolores junto a Lamine Sarr del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona/Topmanta y Edith Espínola del Servicio Doméstico Activo (SEDOAC)/Red Latinas, exponen los motivos por los que justifican la regularización administrativa de las personas irregulares. Dolores dijo:

Es una demanda urgente porque más allá de toda la economía que se pueda mover, la economía sumergida somos todos los que no tenemos la posibilidad de quedarnos en casa. Más allá de eso, hay que tener derechos. El Gobierno español debería hacerse responsable de las personas que viven dentro de su territorio independientemente de una circunstancia legal, dado que el mismo Gobierno español ha impuesto una Ley de Extranjería que dice que hay que estar tres años de manera ilegal, entonces, el responsable de que haya tantas personas en situación irregular es el Estado español, y a quien le corresponde tomar medidas concretas es al mismo Gobierno español. (El País, 2020, 0m11s)

La voz política de Lola habla del lugar social de las mujeres migrantes trabajadoras del hogar y los cuidados como sujetas políticas capaces de enunciar y exigir el cumplimiento de los derechos, destapando la explotación y las violencias institucionales, estructurales, simbólicas y subjetivas que son ejercidas sobre/contra ellas. En plena pandemia por COVID-19, el discurso antirracista avanza visibilizando las realidades distintas de los grupos migrados subalternizados.

El Movimiento RegularizaciónYa se autoorganizó al desatarse la pandemia que nadie esperaba. Ha marcado otros modos de hacer activismos antirracistas orientados al cambio social con las herramientas, en los entornos y mediante las tecnologías de la comunicación e información de la era digital. El proceso de construcción del significado

en la lucha por la regularización de las personas migrantes se difunde mayormente a través de las redes sociales, dando forma a un actor social colectivo dotado de autonomía comunicativa que traspasa las fronteras y llega a otras latitudes. Esto se produce en espacios públicos virtuales en los que interactúan constantemente el poder y el contrapoder. Pero, dado que el espacio público en general está ocupado por los intereses de las élites dominantes, como movimiento social en la lucha por la regularización se ha labrado un camino de ocupación de los espacios virtuales y los espacios físicos y simbólicos específicos y creación de alianzas.

Como ejemplo de lo mencionado anteriormente, se pueden citar las entrevistas que se llevaron a cabo por redes sociales entre las portavoces del Movimiento Regularización Ya y figuras mediáticas españolas, con duplas tan interesantes como las siguientes: el portavoz y fundador del Sindicato de manteros de Barcelona Lamine Bathily y la periodista activista Helena Maleno; la activista Edith Espínola junto a la periodista Samanta Villar; el portavoz de los trabajadores temporeros de Huelva Seydou Diop junto a Mercedes Milà; Serigne Mamadou, trabajador del campo, junto al actor Paco de León. Dolores entabla conversaciones sobre racismo, mujeres migrantes, derechos de las trabajadoras del hogar, cuidados y explotación laboral, entre otros temas, con la actriz Leticia Dolera, la comunicadora Paula Vázquez (figura 32) y la comunicadora y estilista Natalia Ferviú, en tres distintos momentos.

Figura 32

Cartel informativo de la transmisión en vivo del encuentro Dolores Jacinto y Paula Vázquez



Nota. Tomada de Regularización Ya [@regularizacionya]. (18 de junio de 2020). *Un nuevo directo en nuestro canal de #regularizacionya con nuestra portavoz, Dolores Jacinto, de @aiphyc y Paula Vázquez.* [Fotografía]. Instagram.
<https://www.instagram.com/p/CBIJQQXDEJ2/>

Todas las personas tienen un lugar de enunciación, dice Ribeiro (2020). El encuentro con mujeres españolas, blancas, burguesas, que poco sabían de la situación que viven las mujeres migrantes, concretamente las trabajadoras del hogar en el Estado español, obliga a reflexionar acerca de la pertinencia de exigir a quienes gozan de privilegios que den cuenta de su lugar de enunciación y pongan sus privilegios al servicio de la justicia social. Y en este sentido concuerdo con Ribeiro cuando dice: “Creemos que al sujeto del poder no se le puede eximir de la responsabilidad” (2020, p. 114). Dicho en otras palabras, es preciso que las mujeres blancas autóctonas de clases sociales altas, medias y populares, heterosexuales, cis, etc., tomen conciencia de la deshumanización, la

blanquitud, el racismo, la racialización, la extranjerización, la esclavitud y explotación de personas migrantes, pues situar el lugar de enunciación es “fundamental para reflexionar sobre las jerarquías, las cuestiones de desigualdad, pobreza, racismo, sexismo” (Borges en Ribeiro, 2020, p. 115).

Ante el prolijo discurso de Dolores, las mujeres blancas se quedaron ampliamente sorprendidas de las realidades de las migrantes THyC, como si la palabra de la activista emergiera de otro mundo muy desconocido para las realidades de dichas mujeres. Presuntamente se entabla un diálogo entre mujeres que viven en el mismo Estado español, pero en contextos, realidades y mundos muy distintos, lo que permite corroborar que unas vidas importan son más visibles que otras.

En plena pandemia, el 8 de marzo de 2021, el movimiento feminista valenciano convocó a una jornada reivindicativa marcada por el antirracismo, la causa migrante y la lucha y defensa de las trabajadoras del hogar y los cuidados. En los medios de comunicación, tanto la prensa como la televisión pública, apareció ya de manera explícita la lucha antirracista encarnada por sujetas políticas migrantes y racializadas en primer plano.

La Asamblea Feminista de València convocó a diversas concentraciones en las afueras de edificios institucionales exigiendo que el Estado esté presente y asuma su responsabilidad con “las esenciales” que han sido invisibilizadas aun en los tiempos de pandemia: trabajadoras del hogar, limpiadoras, cuidadoras, entre otras. En esta línea, la agenda política de las migrantes y racializadas no se centra exclusivamente en las condiciones laborales durante la pandemia, sino que, de fondo nos encontramos apelando a una condición ontológica por el reconocimiento de la plena humanidad y, por ende, el disfrute de derechos en todas las esferas de la vida.

La convocatoria antirracista realizada en las afueras de la Delegación del Gobierno fue la más multitudinaria y se llevó a cabo siguiendo las respectivas medidas de seguridad y cuidados. Es importante mencionar el dedicado trabajo de AIPHYC, Regularización Ya y la colectiva Mujeres, Voces y Resistencias en la articulación de las alianzas con la Asamblea Feminista de Valencia (Figura 33) y con otras organizaciones semejantes.

Figura 33

Cartel 8M2021 de la Asamblea Feminista de Valencia



Nota. Tomada de Asamblea Feminista de Valencia (2021). *Cartel 8M2021* [Fotografía].

Recuperado de:

<https://www.facebook.com/assembleafeministavalencia/photos/1152391748531623>

Sin duda, el 8M 2021 antirracista sitúa un lugar de la memoria migrante o en los términos de este trabajo, una apacheta de la memoria migrante a las afueras de la Delegación del Gobierno de Valencia (Figura 34). Sobre la base de organización y las alianzas y coaliciones feministas y antipatriarcales. Las mujeres y disidencias de Abya

Yala representan un papel protagónico con prácticas y modos de operar propios. Reconsiderar el trabajo epistemológico por la lucha del sentido y de la memoria migrante es una tarea constante para las activistas

Figura 34

Dolores junto a compañeras migrantes y racializadas en la puerta de la Delegación del Gobierno 8M2021



Nota. Tomada de El Salto (2021). *El movimiento feminista valenciano sale a la calle en una jornada marcada por el antirracismo y el valor de las esenciales.* [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.elsaltodiario.com/8marzo/movimiento-feminista-valenciano-sale-calle-jornada-marcada-antirracismo-valor-esenciales>

Se va cerrando la fase de la Luna llena -por el momento- que refleja la trayectoria activista de Dolores y que tan solo abarca una muestra de su amplio caminar y que sigue su curso floreciendo. En esta fase, he querido reflejar que lo personal es político en tanto colectivo, así como, la tensión entre los hechos concretos y las maneras de construir sentidos. Dice Elizabeth Jelin (2020) en cuanto a los procesos de construcción de memoria, los movimientos de mujeres, feminismos, disidencias sexo-afectivas y diversidades han propiciado un “pequeño gran giro” en las ciencias sociales al incorporar las subjetividades a los análisis institucionales y estructurales.

En este relato lunar del activismo de Lola se entretajan la incidencia política de otras compañeras, especialmente las que están vinculadas con la lucha y defensa por los derechos de las THyC. He trazado un mapa de los lugares de la memoria migrante en clave de política afectiva poniendo en valor las posibilidades de “ser” migrantes de Abya Yala en el Estado español como agentes con voces, corporeidades, escrituras y simbolismos propios, siguiendo la premisa que Lola me dio para titular este relato.

Las apachetas de la memoria se sitúan en espacios físicos y también en espacios virtuales, en tiempos-espacios de poder que quizás jamás pensamos habitar por nuestra propia cuenta.

Con la Luna como guía, he recorrido el activismo de Lola entre la luz, los claroscuros y la oscuridad, entre los altibajos y los oleajes de un liderazgo en constante estado de transición. Creo que a esto apuntaba Anzaldúa al pensar en los modos de sobrevivir como habitantes de las fronteras, a “ser cruce de caminos”, a “la sensación de que ciertas facultades y zonas dormidas de la conciencia se están despertando, activando” (Anzaldúa, 2016, p. 35).

El relato lunar de una mujer de frontera como Lola no tiene líneas divisorias predeterminadas por las disciplinas dicotómicas occidentales y eurocentradas del saber, se desenvuelve más bien en un territorio fronterizo donde es posible esquivar la lógica de la pureza epistemológica, “un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura. Está en un estado de constante transición” (Anzaldúa, 2016, p.42). Considero que a esto se refería Anzaldúa con “estado chamánico”, es decir, a darle a la imaginación un uso más amplio para escribir un entretelado de metáforas como un acto sensorial, político, intuitivo y espiritual, como “performances y no como objetos muertos e inertes” (Anzaldúa, 2016, p.121). Tomo a la Luna y sus fases como un paisaje político-afectivo cambiante en espejo con el transitar activista de Lola, entendiendo que

“la capacidad de un relato (prosa y poesía) de transformar a quien narra y a quien escucha en algo o alguien distinto es chamanística” (Anzaldúa, 2016, p.120).

La próxima fase lunar que corresponde a la menguante queda pendiente de ser escrita en este relato. Queda pendiente de ser vivida. Queda pendiente de ser contada con el pasado que está delante y el futuro a las espaldas. Condición de posibilidad de mantenernos juntas como personas que reconocen entre sí la complejidad, el conflicto, la contradicción y la especificidad de habitar la defensa y la lucha de las trabajadoras del hogar y los cuidados en la condición migrante y la conquista de la regularización de todas las personas migrantes en el Estado español, así como la abolición de la Ley de Extranjería, la ratificación del Convenio 189 de la OIT sobre las trabajadoras y los trabajadores domésticos, el derecho al placer, la vida, el tiempo libre, la participación política, la educación, la alimentación saludable, la muerte digna y la ocupación de este territorio-Tierra.

III

Un sentipensamiento final

Ha sido testiga de la evolución de la potencia política de Dolores, o mejor dicho de Lola, así como la llamamos con cariño y reconocimiento las amigas y ñañas activistas. Los años de amistad y de complicidad avalan la *ñañitud* que nos une. En honor a la amistad política y como un gesto decolonial he relatado una parte del tejido de su activismo sin darle un cierre final a su trayectoria, en parte, porque su activismo está en pleno devenir, siendo una de las principales referentas de los activismos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados y del movimiento antirracista en Valencia y portavoz del Movimiento Regularización Ya por Valencia, en la actualidad.

Al hilo de la metáfora del ciclo lunar inconcluso, he intentado trenzar lo personal que es político en tanto colectivo en los activismos de Lola. Queda suspendido el punto final en el relato –si acaso lo hubiere–. El símbolo de la Mama Killa (Luna) representa la dimensión sagrada de los activismos de una referenta. La representación de la memoria de los activismos y defensas de Lola como si se tratase de las fases lunares, no es más que el intento de trazar una bella metáfora del tiempo cíclico de una amiga defensora. Así, pretendo posicionar este relato como uno de los tantos posibles acerca de ella, en la lucha por crear y construir sentidos cargados de belleza y poética migrante. Es la Luna la que acompaña la noche allende las fronteras en los activismos de Lola. Nosotras, las compañeras-hermanas-ñañas nos encontramos en las oscuridades lunares visibilizando algo más que un activismo.

4.5 Marcela Bahamón: “Tengo la vida que he decidido tener”

Ilustración 4

Marcela Bahamón



Nota. Ilustración de la artista activista mexicana Odette Fajardo

Con voz propia:

¿Cómo te nombras a ti misma?

Ciudadana en ejercicio en Valencia (España), nacida en Colombia, activista defensora y difusora de los derechos ciudadanos. En la búsqueda constante de la mejor manera de liderar mi propia vida, liberando de peso mi mochila de la responsabilidad de vidas ajenas.

¿Qué elementos simbólicos son importantes para ti en tus activismos?

Mis pulseras, pendientes y anillos que me han tejido mis comadres o que vienen tejidas de la tierrita Colombia. También en ocasiones la bayeta amarilla y el guante en la mano izquierda.

¿Qué elementos artísticos y rituales forman parte de tus activismos?

Las canciones creadas por las compañeras de Territorio Doméstico. Toda la vestimenta y accesorios del personaje cómico de Ernestina “La ingeniería de trastos y sartenes”, con el que se hace sarcasmo del racismo colonial contra las mujeres indígenas.

¿Cómo te describirías brevemente?

Alegre, con un gran sentido del humor, creativa. Y horrorosamente directa cuando me tengo que enfrentar a lo que considero injusto (poco diplomática).

I

“Yo no me sentía migrante de Abya Yala, yo era migrante de América Latina” (MB)

Marcela Bahamón nació en Bogotá, Colombia. Ella encarna una alegría rebelde. En la actualidad es una de las activistas migrantes más reconocidas en el territorio valenciano debido a su amplia y comprometida labor en la defensa de los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados. Forma parte del grupo de mujeres que fundó la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC) junto con Dolores Jacinto, Alma Sarabia Aquino, Ana Jauregui, entre otras. En el año 2017, asumió la presidencia de AIPHYC.

Su voz ha hecho eco profundo dentro del movimiento feminista valenciano, lo que le confirió el reconocimiento de las feministas blancas autóctonas. Ella es locutora de radio, humorista, comunicadora popular, una auténtica “palabrera”. Representa el personaje de Ernestina Guaquétive Tivobonza “La Rejedioca”, una mujer indígena migrante colombiana, trabajadora del hogar y los cuidados residente en España. Marcela define a Ernestina como ingeniera de trastos y sartenes, máster en mochología³⁵ y mapología, soltera, cuidadora de mayores, infancias y demás especies animales.

Llegó a España en el año 2001 junto a su familia, incluidos su hija e hijo que para ese entonces eran menores de edad y su pareja, arribando al territorio con visas de turistas. El permiso de residencia y trabajo, es decir, “los papeles”, los consiguió a partir de la

³⁵ Se conoce en España con mayor o menor uso la palabra “mocho” para referirse a la fregona, trapeador, mopa, trapo de piso, lavasuelo, etc. Estando en el año 2021 del siglo XXI se utiliza con frecuencia la palabra fregona, que según la Real Academia de la Lengua Española significa:

3. f. Utensilio para fregar los suelos sin necesidad de arrodillarse.

4. f. Despect. Criada que sirve en la cocina y friega.

5. f. Despect. Esp. p. us. Mujer tosca e inculta.

documentación que logró gestionar su esposo Germán: “nos tocó casarnos. A mí el sistema me obligó a casarme legalmente, porque éramos pareja de hecho” (M. Bahamón, comunicación personal, 2020). Respecto a la migración colombiana en aquellos tiempos en relación con la actual, observó que: “en el 2001 hubo una llegada masiva de colombianos, porque en el 2002 se iba a empezar a pedir visa para ingresar a España. Así que, si tú preguntas, en general, los que llevamos más tiempo entramos en ese año” (M. Bahamón, comunicación personal, 2020).

Su itinerario laboral transcurrió en los servicios de limpieza hasta el año 2017. Además, trabajó en el sector del hogar y los cuidados con régimen de externa dándose cuenta de la complejidad, precarización y violencias que se viven en el sector a partir de la propia experiencia: “de los 16 años o 17 años que estuve como trabajadora de hogar, solo 6 años estuve dada de alta así que 10 años están perdidos para mi pensión, como si no hubiesen existido, se los llevó el gobierno”(M. Bahamón, comunicación personal, 2020).

Durante los años que ha residido en Valencia, ha cursado formaciones en igualdad de género, asociacionismo, participación ciudadana, derechos del empleo del hogar y los cuidados, Derechos Humanos, normativa de extranjería, entre muchas otras. Asimismo, reconoce y valora los aprendizajes a través de la escucha y la participación en radios latinoamericanas a partir del año 2017.

Para Marcela, hacer radio es ejercer el derecho a la ciudadanía que se intersecciona con el quehacer de su activismo, fundamentalmente, porque a través de ese medio de comunicación ha podido compartir reflexiones, informaciones clave de extranjería y derechos laborales, agendas culturales y sociales, entre otros tantos asuntos dirigidos a la diversa y amplia comunidad de migrantes de Abya Yala y también de otros territorios por la radio, emitiendo mensajes feministas y antirracistas para la toma de

conciencia crítica, el desarrollo personal y colectivo, la participación ciudadana, los (auto)cuidados, más que necesarios cuando se habita la condición migrante. Cuando compartimos el espacio de la entrevista, me comentó que ella siempre recomienda a las trabajadoras del hogar y los cuidados escuchar la radio:

Tengo un rol de comunicadora, de sensibilización y formación. La radio es una herramienta muy buena con los podcasts, los móviles, las grabaciones, la comunicación a través de la interpretación y el humor, las entrevistas. El invitar a asociaciones al programa de radio, preguntar como usuaria llevando inquietudes de distintas personas y resolviendo así dudas. Es muy importante que la gente sepa a qué organización social recurrir cuando necesita algo. La radio es un punto de referencia muy importante (M. Bahamón, comunicación personal, 2020).

Como nos suele suceder a las mujeres migrantes de Abya Yala, Marcela se dio cuenta de que era “la otra” al escuchar habitualmente la etiqueta identitaria “panchita” que se le asignó para señalarla como extranjera, concretamente, como “inmigrante latinoamericana”. Esta nomenclatura trasciende el uso metafórico y retórico y es útil para racializar y sexualizar a las mujeres migrantes de Abya Yala. Las representaciones sociales racistas como “la panchita”, “la sudaca” o “la machupichu” condicionan el acceso al trabajo digno, la escolaridad, las relaciones interpersonales, la vivienda, y también juegan en contra en el trato administrativo debido al rol que implican dentro de la verticalidad autoritaria de las relaciones de poder.

Los usos de etiquetas identitarias sacan a la luz las múltiples formas de racismo, xenofobia y discriminación incluso cuando por conveniencia pretenden apelar sarcásticamente a los lazos históricos coloniales y neocoloniales. Cuando Marcela menciona a Abya Yala en el contexto de su activismo, comparte una reflexión que surgió

del encuentro con una mujer sahumadora del pueblo Nasa (Colombia) que visitó la ciudad de Valencia:

Hace mucho que vengo pensando sobre mis rasgos, tengo el pelo rizado, tengo ancestros negros, (...) entonces vuelvo y me cuestiono mucho de dónde venimos y para qué sirve y para qué quieres saberlo, ¿no? ¿Realmente me va a hacer mejor persona saber de dónde provengo? o ¿Saber de dónde provienen mis genes va a provocar que esa etnia me reconozca a mí como parte de ellos? ¿Y si mis genes vienen de varias etnias? (M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

A propósito de las palabras de Marcela, entretejo la crítica que hace Silvia Rivera Cusicanqui (2010a) en el texto *El orgullo de ser mestiza*, precisamente al discurso del mestizaje que encubre al racismo y al sexismo de la dominación histórica colonial y enfrenta a indígenas, mestizas/os y demás pueblos. La ruptura de la relación que nos une a los pueblos indígenas, negros, afrodescendientes, ya sea por auto-imposición o por la represión ejercida por fuerzas externas, influye en los procesos de racialización y de los sentidos de pertenencia como personas procedentes de las excolonias. La idea de movilidad social del mestizaje basada en la libre elección encuentra su límite en el racismo colonial, que es institucional, estructural sistémico.

Marcela entreteje importantes procesos de educación popular en diversos medios de comunicación, tales como prensa escrita, radio, televisión pública, redes sociales y también colaborando con investigaciones académicas y en contextos tanto formales como no formales, así como virtuales, presenciales, semipresenciales. Ha participado en la articulación de alianzas con organizaciones del tejido social como la Asociación Rumiñahui, Asociación Candombe, Psicólogas y Psicólogos sin Fronteras, Valencia Acoge, entre otras, y con la Asamblea Feminista de Valencia y sus redes.

Estando en el contexto global de Pandemia por COVID-19, se celebró el conversatorio sobre “Drets laborals en el sector feminitzat” organizado en por la Asamblea Feminista de Valencia dentro del ciclo “El feminisme en el centre”, Marcela expuso de este modo la base de su posicionamiento en los activismos:

Yo estoy aquí gracias al colectivo en el que participé, la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. Quiero decir que me hago responsable de mis palabras como individua porque, aunque forme parte de un colectivo, pienso que la responsabilidad de cada persona es necesaria para formar parte de un colectivo. (Asamblea Feminista de València, 2020, 9m45s)

El activismo intercultural que Marcela lidera se basa en el empoderamiento personal-colectivo. Se distingue de otros modos de hacer activismos porque fomenta la toma de conciencia personal situada en la condición migrante específicamente en el trabajo del hogar y de los cuidados. Partir del reconocimiento de las situaciones injustas que se viven las THyC por parte de cada trabajadora para empoderarse conociendo los derechos, exigirlos, ejercerlos y defenderlos en el seno de la participación ciudadana. Es un activismo crítico que se extiende desde lo personal hasta lo político y viceversa. Asimismo, es un activismo circular entre mujeres migrantes para la recuperación y defensa del cuerpo-territorio, la memoria colectiva e histórica, una invitación a crear redes de solidaridad y sostenimiento. Un activismo que fomenta y promueve el lugar de enunciación como un modo de sanación, emancipación, liberación, autocuidado, un modo de ir recuperándonos a nosotras mismas –yo→nosotras (Lugones, 2021)– que se traduce en el deseo expresado con toda la pasión y la alegría rebelde en la voz de Marcela cuando toma la palabra y dice: *“Unidas somos fuertes, tejidas invencibles”*.

II

Apachetas

Rastreado las huellas de los activismos de Marcela desde un presente situado, me propongo aportar un saber a la memoria migrante en el territorio valenciano en el contexto español, identificando algunos de los lugares físicos y los entornos virtuales donde se ha desplegado la agencia política de la activista, y elijo hacerlo con un lenguaje entretejido de elementos (visuales, textuales y simbólicos) que coexisten, a veces, en tensión y contradicción. Para esto, retomo el concepto de origen aymara *ch'ixi* formulado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010a, 2010b, 2015, 2018) al hilo de las autoras que forman parte del entramado teórico de este trabajo.

No es suficiente identificar los lugares de la memoria sin tener en cuenta, en el caso de Marcela, que su posicionamiento crítico ante las producciones académicas es que están mayormente elaboradas con códigos lingüísticos ininteligibles, plasmados de explicaciones universalistas y neutrales, desencarnadas de sujetas concretas, abundantes en tecnicismos y elaboraciones teóricas muy alejadas de las realidades y experiencias que viven las mujeres migrantes trabajadoras del hogar y los cuidados al estar escritas en lenguajes excluyentes para quienes no manejan los códigos academicistas. Tomando en cuenta esta premisa, como investigadora migrante, pretendo elaborar un relato cargado de imágenes y símbolos según las metodologías propuestas por los feminismos decoloniales.

Ya que el problema no es sólo que en ciertas investigaciones académicas feministas aún se perpetúa el silenciamiento y la invisibilización de las sujetas protagonistas, es decir, que se ejerce violencia epistémica, sino que además se teoriza en desconexión con lo humano en los activismos, es decir, producciones que no conectan

con la lucha por la construcción de sentidos propios, los sentimientos, las emociones, los mundos simbólicos, en definitiva, siguiendo intereses desconectados de las realidades que viven las THyC.

Según lo dicho, me propongo hacer teorización callejera siguiendo a Lugones (2021) con un sentipensar *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2010a, 2015, 2018, 2019) recorriendo los activismos de Marcela. Para esto, cabe explicar que para Rivera Cusicanqui lo *ch'ixi* se explica a partir de la metáfora del “gris jaspeado”, que es un modo de pensar, hablar, percibir, hacer, manteniendo una condición manchada, contaminada en el lenguaje:

Ch'ixi, que literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica) sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 311)

Lo *ch'ixi* se manifiesta en la unidad del texto escrito y visual situado en tres entornos comunicacionales actuales donde se va construyendo la memoria migrante a partir de las apachetas de la memoria de Marcela (Figura 35), que son: a) las radios latinoamericanas en la ciudad de Valencia; b) las redes sociales tanto de Marcela, Ernestina Guaquetine Tivobonza, AIPHYC; c) algunos de los tantos espacios públicos físicos y virtuales donde han sucedido situaciones que aportan a la construcción del sentido de la memoria migrante.

Figura 35

Apachetas de la memoria de Marcela Bahamón: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas



Nota. Elaboración propia

a) “Mi derecho a la ciudadanía me llevó a hacer radio” (MB)

El activismo de Marcela se desarrolla, en parte, en el mundo de las radios latinoamericanas en la ciudad de Valencia con cobertura además en otras localidades del Estado español y con alcance transfronterizo gracias a las redes sociales. A partir del año 2017, trabajó en distintas radios con la singularidad de que eran espacios programados y promovidos por y para, sobre todo, personas migrantes provenientes de Abya Yala sin que esto conlleve discriminaciones a otras comunidades y públicos.

A lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI, las radios latinoamericanas en Valencia han tenido una mayor incidencia política en quienes escuchan los diales.

Marcela tomó conciencia de la potencialidad de esta situación al iniciar su carrera comunicativa como locutora. Esta es una de las razones por las que sus mensajes hacen de la radio un campo abierto a las noticias de actualidad, las informaciones relevantes de extranjería, ofertas de empleo, redes de apoyo, informaciones de participación ciudadana, etc., desde una perspectiva feminista.

Entre uno de sus tantos roles, Marcela se ha desempeñado como educadora popular en las diferentes radios en las que ha trabajado y colaborado, como Tropicalísima FM, Aire Latino, Hechicera, Código FM y Todo Noticias Latinas FM Madrid. A pesar de las limitaciones en los contenidos emitidos en las radios latinoamericanas, que en ocasiones reproducen modelos sexistas y racistas, sobre todo contra las mujeres, Marcela ha emitido en sus horas de radio un discurso político e ideológico comprometido con los Derechos Humanos y específicamente con los derechos de las THyC, poniendo especial énfasis en las personas migrantes. Esta pedagogía hecha a pulso en las radios latinoamericanas promueve que las personas migrantes se situemos y empoderen como sujetas con agencia propia, dándose cuenta de la alienación económica, administrativa, social, cultural y política que impone el régimen de trabajo (mal)remunerado en la condición migrante, que además deshumaniza las vidas migrantes relegadas a mera mano de obra. El mensaje llega a través de la oralidad, la música, la voz, y –sobre todo– a través de un gran sentido del humor.

Como ejemplos de la pedagogía popular del trabajo del hogar y los cuidados que Marcela ha puesto en marcha a través de la radio se pueden citar una cantidad de programas que tuvieron lugar en la Radio Código FM (92.3). Citaré dos en los cuales las invitadas fueron reconocidas activistas por el trabajo del hogar y los cuidados:

- El 15 de septiembre de 2017, la activista peruana María Bastidas Aliaga (Figura 36), investigadora, docente y consultora, participó en un programa destinado a hablar sobre los derechos y las obligaciones de las trabajadoras del hogar y los cuidados. Vinculada al movimiento social y político de las trabajadoras del hogar y cuidados residentes en el territorio español, esa mañana Aliaga insistió en la organización como la “única” vía para exigir los derechos e invitó a la amplia audiencia latinoamericana a asistir a las formaciones que ofrecen las organizaciones sociales y los sindicatos. Reivindicó la ratificación del Convenio 189 de la OIT como marco internacional de los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados haciendo uso de un lenguaje cercano e inteligible.

Figura 36

María Bastidas Aliaga participando en la radio Código FM



Nota. Tomada de Asociación Rumiñahui (2017). María Bastidas en el programa de radio "El subidón de la mañana" en Código FM. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/asociacionruminahui/videos/1943932599217325>

- El 27 de marzo de 2018, la activista Alma Sarabia Aquino (Figura 37) participó en el programa “Invisibles” por el Día Internacional de las Trabajadoras del hogar y los cuidados que se reivindica cada 30 de marzo. El tema a tratar se basó en la reivindicación de las THyC, poniendo sobre la mesa el Convenio 189 de la OIT sobre Trabajo Decente para las trabajadoras y los trabajadores domésticos que España se ha negado a ratificar. Se abordó además la incorporación efectiva del régimen especial del trabajo doméstico al Régimen General de la Seguridad Social, acompañada de la urgencia de las prestaciones por desempleo, las inspecciones de trabajo, etc.

Figura 37

Alma Sarabia Aquino participando en la radio Código FM



Nota. Tomada de Asociación Rumiñahui (2018). Alma Sarabia en el programa "El subidón de la mañana" en Código FM. [Fotografía]. Recuperado de:
<https://www.facebook.com/watch/?v=2047252722218645>

La radio como herramienta de transformación social ha contribuido al movimiento feminista en distintos países. En el contexto valenciano, se pueden nombrar al menos los siguientes programas en clave feminista: “Enredadas” en Radio Malva en Valencia, España; “Dones Lliures” en Ràdio Klara.

Según Julia Araujo Mendes (2015) investigadora feminista que ha formado parte del programa “Enredadas”, una alternativa a los discursos radiofónicos heteropatriarcales es hacer política reivindicativa feminista cotidiana en espacios de contrainformación, idealmente en radios libres y comunitarias. La producción radiofónica feminista lograría su propósito político con mayor soltura en los contextos de las radios libres y comunitarias. Ahora bien, ¿Qué sucede cuándo la práctica radiofónica antirracista y feminista irrumpe en radios latinoamericanas que no se adscriben a los modelos de las radios libres y comunitarias?

Se puede encontrar alternativas como el activismo radiofónico de Marcela, que se dirige potencialmente a un público latinoamericano, pues es un auténtico desafío subvertir los discursos coloniales racistas heteropatriarcales dentro de las radios “latinas”, que son escuchadas mayoritariamente por personas de las comunidades migrantes y no solamente por aquellas que posiblemente se puedan reconocer como más o menos afines al feminismo, es decir, quienes participan en movimientos alternativos, contraculturales, transgresores, reivindicativos, de las izquierdas blancas, etc.

Marcela dirige su propio programa de radio latinoamericana que no pierde su especificidad y, que, a su vez, va generando contenidos críticos de carácter político, promoviendo cambios de conciencia, generando posturas en relación con los derechos y la ciudadanía en las relaciones de poder, etc. Interesa pues, preguntarnos: ¿A quién/quienes llegan los discursos antirracistas y feministas radiales y qué impacto producen? Comunicar a las bases de las comunidades migrantes es uno de los mayores retos para la descolonización y despatriarcalización de los activismos de las comunidades, de los activismos y de nosotras mismas.

El ámbito de incidencia de Marcela es muy amplio. Ha sido invitada en calidad de Presidenta de AIPHYC a distintos medios de comunicación. Cadena Ser es una de las

principales cadenas de radio del Estado español. Fue en el espacio dedicado al Día Internacional para la Erradicación de la Pobreza (Figura 38) donde Marcela volvió a exponer la lucha y defensa de los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados.

Figura 38

Marcela Bahamón en el programa de la Cadena Ser



Nota. Tomada de Cadena Ser (2018). *Día Internacional para la erradicación de la pobreza.*

[Fotografía]. Recuperado de:

https://cadenaser.com/emisora/2019/10/16/radio_valencia/1571214576_967395.html

También ha sido invitada a participar en La 1 de Televisión Española el 18 de octubre de 2019 (Figura 39), donde se destacó y se puso en valor la labor de Marcela en la radio. La nota televisiva comenzó diciendo que, a través de la emisora de radio, ella llega a mujeres que han migrado de sus países en búsqueda de un trabajo digno, de una oportunidad. Con respecto a las migrantes, las palabras de Marcela en representación de AIPHYC fueron las siguientes:

Son mujeres que tienen mucha sabiduría, muchos conocimientos, mujeres que son defensoras de derechos humanos en Latinoamérica y que aquí llegan y son limpiadoras (Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y Cuidados, 2019, 0m14s)

En el discurso de Marcela está siempre politizada la necesidad de obtener la regularización administrativa de las personas migrantes, especialmente para las trabajadoras del hogar y los cuidados y con especial énfasis en aquellas que trabajan en régimen del trabajo interno. El contexto del programa de La 1 favorece, al menos, la visibilización de la trama de injusticias, vulneraciones y violencias contra las THyC, así como reflexiones críticas dirigidas a quienes emplean para transformar la injusticia social. No está de más decir que muchas personas ignoran las realidades de las migrantes THyC, y la televisión pública sirve de ventana para poder decirlo en voz alta:

Para obtener una documentación tienes que tener un contrato, para tener ese contrato tienes que durar tres años indocumentada y trabajar y que hagan una oferta laboral, entonces es ahí donde esta mujer, por la necesidad de comer o enviar dinero a su familia en origen, se ve obligada a trabajar interna (Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y Cuidados, 2019, 0m40s)

Figura 39

Marcela en la 1 de Radio Televisión Española



Nota. Tomada de la Asociación de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (2019). *Es cuestión de justicia social, no de caridad.* [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/AIPHYC/videos/501965377022460>

El trabajo de base y comunitario que realiza AIPHYC en radios latinoamericanas responde a una metodología de educación popular feminista que fomenta el conocimiento situado de los derechos y deberes en la sociedad habitada. En el contexto de pandemia por COVID-19, Marcela y Diana Ospina reflexionaron acerca del patriarcado en el trabajo del hogar y los cuidados en el programa radial “El café mañanero” de Latinos FM, que es escuchado mayormente por las comunidades latinoamericanas (Figura 40). Marcela dio a conocer el “Plan Integral Voces Contra el Patriarcado”, promovido por la Asociación Candombe de Valencia, que se encontraba dinamizando en ese momento:

Iniciamos con derechos laborales del trabajo del hogar y cuidados, ¿Por qué?, ¿Por qué empezamos por ahí? Porque el común denominador de todas las migrantes es el trabajo de hogar y cuidados. Empezamos por el autorreconocimiento de este trabajo. Este trabajo es discriminado desde nuestros países de origen (...), mucha gente que sabe que una persona trabaja como empleada de hogar, la ve por la calle y ni la saluda, ¿Por qué? Porque existe el clasismo y la discriminación de clases: “el peor trabajo de este mundo es limpiar y cuidar”, “qué vergüenza tener una amiga de esa clase”. Llegan personas de países donde ese trabajo es visto de esa manera, entonces nuestra primera función desde este plan integral es hacerle ver a la compañera que este trabajo es tan digno como cualquier otro y que merece los mismos derechos y que la primera que tiene que empezar a reconocer esa importancia, ese trabajo, es ella misma, porque mientras la compañera no sea capaz de ver la importancia de ese trabajo va a llegar a un lugar donde la van a humillar, la van a maltratar y la van a ningunear, y no le van a dar los derechos que le corresponden, entonces ese es el primer paso. Y luego es el paso de decirle cuáles son esos derechos y que ella decida en qué momento defenderlos. (El café mañanero. Radio Latinos FM, 2021, 16m22s)

Figura 40

Marcela y Diana (AIPHYC) en el programa de radio latinoamericana “El café mañanero”



Nota. Tomada de El café de la mañana (2021). *El café mañanero: Voces contra el patriarcado.* [Fotografía]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=_N3wHiEiVAQ

El peregrinaje que hace Marcela en sus activismos, dentro y fuera de las comunidades migrantes, así como dentro y fuera de los movimientos feministas y los puentes que cruza entre ambos, se acercan al propósito de llevar a la práctica la despatriarcalización en la experiencia vivida a través de diversos canales de comunicación, con especial atención en la radio. Lo que interesa en esta memoria de mujeres migrantes de Abya Yala son los modos en que sostienen las activistas sus praxis colectivas e individuales, es decir, las micropolíticas situadas, o como diría Rivera Cusicanqui: “una micropolítica subjetiva en localidades concretas, en espacios discretos y a la vez ramificados y con múltiples puntos de fuga hacia exterioridades diversas” (2018, p. 136).

Uno de los desafíos más importantes para los feminismos blancos y hegemónicos en el Estado español en la actualidad tiene relación con el hecho de comprender los modos

en que sostenemos las migrantes de Abya Yala los activismos. La pedagogía del trabajo del hogar y de los cuidados es política, comunitaria, relacional, transformadora, crítica, popular, creativa, con pasión y corazón.

b) “Mis conocimientos también son válidos” (MB)

Dice la profesora y psicóloga social chilena Isabel Piper que las prácticas de memoria conllevan diversas estrategias y soportes de expresión no hablada que permiten incorporar dimensiones afectivas de la memoria:

Las diversas prácticas de memoria implican también distintas estrategias y soportes de expresión. Se recuerda con palabras, pero también con imágenes, con olores, con sonidos y con silencios, y es precisamente la comprensión de lo no hablado lo que permite incorporar aquellas dimensiones afectivas de la memoria cuya distinción no puede ser dicha por medio de las categorías racionales del lenguaje, que, en su especificidad discreta, olvidan el carácter continuo del afecto. (Piper, 2013, p. 8)

Ernestina, a quien Marcela interpreta, es un personaje que despierta la dimensión afectiva y emotiva especialmente de las migrantes THyC. Caracteriza a una mujer indígena colombiana THyC residente en España. Ernestina expresa los sentimientos, los recuerdos, las emociones sin tapujos. Hay muchos modos de hacer activismos. El sentido del humor, la ironía, el sarcasmo son componentes clave en el activismo feminista y antirracista de la protagonista Marcela, quien ha integrado en Ernestina su impronta artística, personaje con tal inteligencia histórica, política y emocional que es capaz de visibilizar las violencias contra las mujeres migrantes y racializadas y la compleja matriz multidimensional del poder colonial. La crítica por la racialización, la sexualización, la extranjerización, la explotación, la exclusión, la discriminación y la deshumanización que hace Ernestina posicionada en un lugar de enunciación como mujer indígena migrante,

trabajadora del hogar y los cuidados, puede ser inquietante para quien se resigne a hacer una interpretación floklorizada sobre los orígenes, la raza, la etnia, el género y la procedencia de migrantes THyC.

Los afectos son constituyentes en el discurso de Ernestina. Aquellos que convocan al recuerdo del lugar de origen y procedencia como los olores, los colores, los sabores, los paisajes, la música, las danzas, los textiles, las comidas, los rituales. La voz de Ernestina le opone resistencia al individualismo, la blanquitud, el racismo, el sexismo, el academicismo, la explotación, la servidumbre constitutiva del “sueño español”. Es una voz con ritmos y tiempos singulares, voz de un personaje popular, macondiano, que activa la dimensión afectiva del recuerdo sin encubrir las heridas migrantes. Es que su palabra aviva la memoria transfronteriza. La memoria y los afectos están relacionados:

Los afectos son constituyentes de la memoria. Tienen forma, ritmo y movimiento, son etéreos, cambiantes, están compuestos de relaciones que la configuran y que la hacen aparecer como un todo sin fisuras. En los recuerdos se entrelazan palabras, silencios, imágenes, artefactos, ritmos, cuerpos, movimientos, lugares, etc., y es precisamente la relación (siempre cambiante) entre ellos la que contribuye a construirlos. La dimensión afectiva del recuerdo está constituida por su forma no verbal: su forma estética, donde lo que se gesta es una trama de relaciones que hacen emerger una situación. (Piper, 2013, p. 8)

La alegría despierta la memoria corpo-afectiva y, además, puede convocar a la risa –colectiva, comunitaria, comunal–. Esto se puede relacionar con lo que María Lugones llamaba la *alegría de jugar*: “una actitud lúdica es una buena compañía para el miedo; te mantiene enfocada en el cruce, en el proceso de la metamorfosis” (Lugones, 2021, p. 65). Cuando se vive la condición migrante como parte de un grupo oprimido y dominado en una sociedad que nos ha construido como servidumbre, la alegría es un

sentir de resistencia y de reexistencia en la lucha por la creación y construcción de sentidos.

Parafraseando a Emma Delfina Chirix García, todas experimentamos la alegría, la tristeza, el miedo, el enojo. Lo interesante en el caso que nos compete es comprender el entramado de los hilos que entrecruzan las causas estructurales e institucionales, históricas y geopolíticas que reprimen la libre expresión de estos sentimientos, para darnos cuenta de cómo esta represión es funcional para perpetuar las situaciones de desigualdad, discriminación y violencias institucionalizadas, operando a favor de mantener, conservar y heredar los privilegios:

Tocar la humillación y el menosprecio por ser diferentes es palpar el dolor, pero sentir el dolor y expresarlo significa una manera de desarrollarse y crecer. Y este es el reto: reflexionar, expresar y crecer y ya no reprimir el dolor para no acumular costaladas de resentimientos, ni morir quebradas emocionalmente. Es hacer ese salto cualitativo de la reflexión y el análisis a asumir una actitud propositiva. (Chirix García, 2014, p. 212)

Ernestina les da la vuelta a las expresiones de menosprecio y deshumanización cotidianas. El costo vital que recae sobre las vidas migrantes y racializadas es irreparable, ya que estas expresiones condicionan los procesos de construcción de identidades y los sentidos de pertenencia, que en tantos casos han hecho mella en la memoria colectiva y en la historia de vida personal. Una manera de verbalizar, alivianando la carga de la opresión y la dominación, es través de la parodia, pues no es lo mismo investigar y hablar sobre las vidas migrantes de las mujeres de Abya Yala en el contexto valenciano que hablar desde la voz autorizada por la experiencia encarnada, como sujeta política y agente de cambio, que lo hace través de una puesta en escena, en un cuerpo racializado, con sus rituales y prácticas de representación.

El objeto de parodia de Ernestina es el modo en que se racializa, sexualiza, explota, violenta y deshumaniza a las mujeres migrantes trabajadoras del hogar en el territorio valenciano, que bien se podría generalizar a todo el Estado español. La servidumbre adscrita a “las latinas” como las buenas sirvientas, en tanto, “indias serviles”. Se podría decir que es el modo de habitar demandado por “el sueño español” y el Estado español en el mundo blanco hegemónico dominante. La base desde donde emerge la fuerza de la creatividad artística y la alegre rebeldía de Ernestina, está vinculada con la propia experiencia de Marcela y con los aprendizajes que ha adquirido en los años de acompañamiento a otras mujeres migrantes y sus familias. Como diría Sara Ahmed (2021), en la experiencia práctica es donde se inventan nuevas ideas en la lucha por ser.

Ernestina pone en la palestra los problemas centrales de las mujeres migrantes de Abya Yala en España a través de lo que se podría llamar una *performance* popular. Ella “es” el problema en la matriz de poder colonial, amenaza con tocar las finas hebras del sentido y de la conciencia a favor de los derechos. Visibiliza las opresiones por raza, género, sexualidad, clase, procedencia, nacionalidad, las hace existir en un cuerpo racializado que habla con voz propia enunciándose indígena, que se ríe a carcajadas estrepitosamente y hace reír. Y es que: “cuando expones un problema, representas un problema” (Ahmed, 2021, p. 81). El problema entonces es la amenaza que representa denunciar públicamente y poniendo el cuerpo atravesado por fronteras que han sido impuestas, abrir las grietas del dolor y la alegría como una unidad que se interrelaciona, dejar ver y sentir las injusticias, opresiones, violencias y vulneraciones que se viven en una sociedad que se considera a sí misma civilizada, democrática, del primer mundo y desarrollada.

Marcela se ha erigido como artista popular. Hace de lo personal algo político en cuanto colectivo. Cuando Ernestina señala el racismo, el sexismo, la neoesclavitud en el

trabajo del hogar y los cuidados, entre tantas otras realidades, las palabras empoderan en una praxis de pedagogía popular, feminista, antirracista. Es una expresión artística popular migrante de Abya Yala que tiene como base las realidades que afectan la vida cotidiana de mujeres migrantes racializadas en el sector en cuestión, así como la reivindicación del trabajo digno, la crítica social, política y económica que atraviesa a las migraciones intersectadas en el trabajo del hogar y los cuidados, la reivindicación por la justicia social y un profundo sentipensar humano.

Las personas que hemos compartido años de activismos con Marcela, sabemos que ella no pretende hacer proselitismo político, sino visibilizar a través del arte popular político, en las calles, en los espacios feministas blancos, en las radios latinoamericanas y demás, un modo de comunicar y de relacionarse con sujetas migrantes subalternizadas compartiendo historias de vida, códigos comunes y suscitar una incomodidad en el bienestar privilegiado de autóctonas a través de la alegría de jugar (Lugones, 2021).

Sucede que Marcela conoce de primera mano lo que implica salir a la calle, buscar y afrontar una entrevista de trabajo, llamar a una inmobiliaria y/o a propietarios directos para alquilar pisos, cursar estudios en centros educativos, hacer la compra, entrar y salir de comercios y muchos otros actos cotidianos que no son “fáciles” para las personas atravesadas por la racialización, la extranjerización, la sexualización, menos para las THyC.

Muchas hemos sido violentadas directa y sutilmente, en mayor o menor medida, bajo el estigma de “inmigrantes”, “latinas”, “panchitas”, “sudacas”, “machupichus”. Muchas de nosotras hemos sido presas de la victimización internalizada por las violencias y agresiones exógenas estructurales e institucionales racistas, heteropatriarcales, capitalistas, que han recaído con toda la furia colonial sobre nosotras. Pero, asimismo, muchas de nosotras nos hemos dado cuenta del dolor, el miedo y el sufrimiento que nos

ha mantenido cautivas y propensas a obedecer el mandato de la servidumbre que aguarda el “sueño español”. Darnos cuenta de que no son situaciones que se viven como casos aislados nos ha llevado a movilizar los activismos contra la matriz de poder colonial:

Se implantó hace más de quinientos años y sigue operando hoy en día sobre los cuerpos y vidas de la gente de Abya Yala, África, Asia, en lo que mal denominan “tercer mundo” y en las poblaciones migrantes racializadas que se han desplazado a las metrópolis y en quienes recae de forma reeditada y actualizada la construcción colonizadora que nos inferioriza, subalterniza y violenta. (Santa Cruz, 2017a, p.11)

Volviendo a la reflexión con la que se inició este apartado, reafirmo que las diversas prácticas de memoria implican la creación y producción de conocimientos en una trama de sentidos. Podemos recordar a través de imágenes, sonidos, olores, etc. Esto quiere decir que al recordar no nos preguntamos racionalmente qué estamos construyendo, sino que nos sumergimos en una experiencia estética (Piper, 2013). Por tanto, ampliaré sobre las consecuencias de lo dicho hasta el momento con respecto a la producción de una memoria colectiva tomando en cuenta la afirmación que hace Ernestina: “Mis conocimientos son válidos” y la afirmación que sostengo a raíz del tránsito por el activismo de Marcela: los conocimientos válidos de Ernestina activan la autoconciencia y la memoria corpo-afectiva a las THyC migrantes de Abya Yala.

Siguiendo a Piper (2013) en primer lugar, estas afirmaciones obligan a buscar nuevas maneras de enfrentar la realidad acerca de la producción de conocimientos. En segundo lugar, es importante tener en cuenta que, al escribir un texto sobre memoria colectiva, quien investiga hace una especie de transposición transformando el sentimiento en pensamiento, lo visto en experiencias estéticas, lo vivido en texto. Piper señala que la escritura de una memoria colectiva debe mantener su forma experiencial sin caer en los

vicios del lenguaje científico, que no tiene la forma de la memoria. En concordancia, apporto una recopilación de imágenes que han sido tomadas de las redes sociales haciendo un recorrido memorial visual que muestra que los conocimientos de Ernestina son válidos y que aportan a la construcción de la memoria de las THyC migrantes de Abya Yala (Figuras 41, 42, 43,44,45,46,47).

8 de marzo del 2018

A yo me llaman ignorante y también me llaman indígena, pero yo también tengo muchos conocimientos, sumercé, y aquí he aprendido a cuidar, aquí he aprendido a cocinar, aquí he aprendido un montón de vainas que también son valiosas, su persona (...) nosotras las panchitoamericanas hemos venido a hacer valer aquí nuestros derechos, su persona, porque también somos humanas (...) tenemos derecho a vivir la vida como ustedes las patroncitas, las blancas. (Ernestina Guaquétive Tivabonza-La Rejedioca, 2018, 0m10s)

Figura 41

Ernestina en un video de sensibilización por los derechos de las THyC el 8M del 2018



Nota. Tomada de Ernestina Guaquétive Tivabonza-La Rejedioca (2018). *¿Y sumercé puedes hacer la huelga este 8M, o me le toca trabajar?* [Captura de pantalla]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/Rejedioca/videos/2477399359152795>

Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales? - Valencia, 30-31 de marzo de 2019

Ernestina: Yo vengo de Viena... de bien adentro de Boyacá, Colombia. Sus mercedes, yo soy lo que llaman la gente que no aprecia mi trabajo “chacha”, “manteca”, “la coima” (...) alguien sabe más apelativos espantosos...

Público THyC: “Esa”, “la chica”, “la sirvienta” “cachifa” ...

Ernestina: Pero yo, su persona, como dicen que a una cuando no le gustan las vainas, no las nombra, entonces yo he renombrado mi profesión que es nuestra profesión (...), a mí me gusta que nos autonombrems y que me llamen ingeniera de trastos y sartenes, y no es porque les haya limpiado a famosos, que también, no sumercé, es porque yo quiero mucho esta profesión (Ernestina Guaquétive Tivabonza-La Rejedioca, 2018, 0m9s)

Figura 42

Ernestina en el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales?



Nota. Tomada de Ernestina Guaquétive Tivabonza-La Rejedioca (2019). ¡Qué alegría, qué emoción, qué gentío, que montón, todas colegas, ingenierías de trastos y sartenes! [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/Rejedioca/videos/406715996729212>

Show humorístico en evento artístico de la comunidad migrante latinoamericana

Marcela: Emocionada de ver que Ernestina Guaquetive Tivabonza - La Rejedioca, es capaz de sensibilizar a través del humor. Asombrada al ver que nadie la saludó en el camerino, cuando la vieron vestida con su uniforme de limpiadora, pero luego, cuando aclararon que era la que iba a "abrir" el escenario al humorista –colombiano– Jeringa, hasta se quisieron hacer fotos con ella (Bahamón, 2019).

Figura 43

Ernestina en un evento artístico de la comunidad latinoamericana



Nota. Tomada de Marcela Bahamón (2019). *Emocionada de ver que Ernestina Guaquetive Tivabonza -La Rejedioca-, es capaz de sensibilizar a través del humor.* [Fotografía]. Recuperado <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2490307441013346&set=pb.100001023420188.-2207520000.&type=3>

II Congreso de Empleo de Hogar y Cuidados. Madrid, 14 y 15 de diciembre de 2019

Aquí se mueve una energía muy berraca, sumercé; cómo se nota que estamos entre mujeres empoderadas (Ernestina Guaquetric Tivabonza-La Rejedioca, 2019b, 0m11s)

Figura 44

Ernestina en el II Congreso de Empleo de Hogar y de Cuidados (Madrid)



Nota. Tomada de Ernestina Guaquetric Tivabonza -La Rejedioca (2019). *II Congreso de Empleo de hogar y de Cuidados (Madrid)*. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/Rejedioca/videos/486807901960096>

8 de marzo 2020 Valencia. Ronda de Monólogos feministas

A usted le hacen sentir “como si fuera de la familia”, porque usted no conoce sus derechos, ni siquiera sabe que las empleadas del hogar tienen derechos, y dice, no pues como en Colombia no hay derechos de las trabajadoras de hogar, pues aquí menos, su persona. Antes dar gracias que se tiene comida, y yo, tan agradecida, su persona, en esa época me pagaban como 300 euros. Yo me sentía la mujer más rica de este mundo, 300 eurazos con comida incluida y vivienda incluida. Yo cómo la quería a esa señora (...). Fue pasando el tiempo y fui conociendo este país a través de la radio. ¡Sí, a través de la radio se puede conocer (...), y entonces empiezo a mirar! ¡Ay, juemadre! Si es que las empleadas de hogar también

tenemos derechos y los migrantes también, hay unos poquitos, pero, de haberlos haylos (...). Después de 10 años de pasar de casa en casa, de mano en mano, después de que me había creído dos cuentos recién llegada: que las empleadas de hogar son una más de la familia y que “Hacienda” somos todos (...), me entero de que tenemos derechos en el 2016 en el 1º Congreso de Trabajadoras de Hogar y Cuidados en Madrid (...). Yo quedo así, al escuchar a una compañera Graciela Gallego en una radio panchitoamericana (...), fue así que conocí a otras compañeras de trastos y sartenes que también se estaban defendiendo porque lo que más le jode a una trabajadora del hogar es creer que una está sola, y vusté va así todo el día arrastrando las patas porque ya está cansada de limpiarle el culo al abuelo, de sacar a pasear el perro, de llevar a los chinos al colegio, de limpiar, de fregar, de planchar. ¡Ay, juemadre! ¡Y con esa mierda de salario que me pagan! Pero cuando usted se entera que hay más compañeras que se quieren defender, eso es muy rebonitico (...). Y entonces una se siente toda orgullosa y contenta, cuando está unida se siente empoderada. Y claro una empieza a recordar pa’tas, pa’tas, pa’tas. ¡Uy! ¡Cómo he cambiado! (Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados, 2020, 17m31s)

Figura 45

Monólogo de Ernestina Guaquitive Tivabonza - La Rejedioca el 8M2020 “No soy una más de la familia”



Nota. Tomada de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados (2020). Dentro de la programación del #8M en Valencia, en la ronda de Monólogos Activistas. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/AIPHYC/videos/195073881906030>

Marzo Mes de la igualdad/ Març mes de la Igualtat. Universitat de València.

Monólogo “Trabajadora del hogar busca empleadora”

Este es el anuncio creado por mis colegas de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados y que voy a repartir este próximo martes, 10 de marzo, mientras les cuento a los jóvenes estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Valencia, mis experiencias como "Ingeniera de Trastos y Sartenes" (Guaquétive Tivabonza, 2020)

Figura 46

Cartel “Se busca empleadora con experiencia y recomendaciones” elaborado por AIPHYC

SE BUSCA EMPLEADORA CON EXPERIENCIA Y RECOMENDACIONES

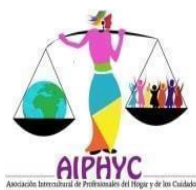
(Favor abstenerse personas racistas, homófobas y acosadoras sexuales)

Busco **Empleadora** con amplia experiencia, que conozca a la perfección los derechos laborales de las trabajadoras del hogar y cuidados, que tenga un gran sentido de la equidad, que conozca los Derechos Humanos y sepa identificar, cuántos de estos son vulnerados en el trabajo de interna. *Preferiblemente sin cargas familiares y con alto poder adquisitivo (no importa el género).*

Imprescindible que sepa identificar, que dentro de la vivienda se puede presentar una, dos o las tres funciones, que a continuación se detalla:

- 1.) **CUIDAR** (personas: Adultas dependientes, en edad infantil y/o animales) dentro y/o fuera del hogar.
- 2.) **LIMPIAR** (la vivienda, enseres) no incluye vehículos.
- 3.) **COCINAR** (Cocina autóctona, internacional, dieta específica...)

La persona empleadora debe tener claro, que cada una de estas funciones, requiere de unas capacidades, habilidades y responsabilidades específicas y por ende, no todas, podrán ser llevadas a cabo por una misma persona. De la cantidad de funciones requeridas, dependerá la jornada laboral y la paga mensual.



647187489 Marce	636530446 Ana	657660261 Lola	688384136 Joha	665490334 Nana	640654969 Gala	691631996 Klaus	698392598 Malika	627193444 Tere

Nota. Tomada de Ernestina Guaquétive Tivabonza -La Rejedioca (2020). Anuncio creado por mis colegas de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. [Imagen]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/Rejedioca/photos/3165319553694102>

Proyecto “Mujeres Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados (MTHyC) movilizándose en la ciudad de Valencia”

“¡Ay, Ernestina! ¡Cómo has cambiado! (exclamación del personaje de la empleadora) Ya no eres la misma de antes. Y yo que te quiero como una más de la familia” (...). Si me quiere como una más de la familia, ¿Por qué diablos me tiene durmiendo en el sótano, donde no hay ni una berraca ventana para que me entre el aire? Y empecé yo a reaccionar. Si me quiere como una más de la familia, ¿Por qué no me puedo sentar a comer aquí en el comedor cuando viene su sobrino, su nieto y tengo que preparar la comida? (...). Si usted me quiere como una más de la familia, ¿Por qué cuando se pierde algo de la casa siempre la primera sospechosa soy yo? (...). Esta que está aquí se cansó, y que sepa que yo la puedo denunciar (Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados, 2021, 22m09s)

Figura 47

Ernestina Guaquitive interviniendo en el Proyecto “Mujeres Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados (MTHyC)



Nota. Tomada de Ernestina Guaquitive Tivabonza -La Rejedioca (2021). *II Congreso de Empleo de Hogar y de Cuidados.* [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/AIPHYC/videos/485054929431542>

La apuesta por realizar este recorrido visual-textual por diversos escenarios y fechas relevantes de los activismos de Marcela encarnando a Ernestina o, posiblemente, a Marcela y Ernestina, responde a una aproximación *ch'ixi* de saber-hacer-sentir-(con)vivir memoria migrante de Abya Yala, descolonizando las metodologías y los procesos de investigación académica. Adscribo mi sentir a lo que dijo Linda Tuhiwai acerca de la descolonización de la investigación y las metodologías:

No necesitamos que nadie más desarrolle las herramientas que nos ayudarán a aceptarnos tal y como somos. Nosotras y nosotros podemos y haremos ese trabajo. El poder real yace en quienes diseñan las herramientas; siempre ha sido así. Este poder es nuestro. Este imperativo incluye además el ser capaz de determinar prioridades, de privilegiar aquellos asuntos que escojamos y de discutirlos entre nosotros. (Tuhiwai, 2017, p. 89)

Podría decir, retomando las reflexiones que he venido haciendo a partir del sentipensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, que estos modos de (re)crear la memoria migrante de Abya Yala desobedecen al “sueño español” de servidumbre que nunca está totalmente tranquilo. La fuerza de la resistencia, crítica, creativa y creadora de los activismos de Marcela en el seno de AIPHYC visibiliza la agencia, resurgiendo heridas coloniales y rabias históricas no digeridas:

La “pesadilla del asedio del indio”, “la pesadilla del asedio de las mujeres”, pero sobre todo la eclosión de comunidades de vida que se inspiran en epistemes indias, ecologistas y feministas pondrán al desnudo estos gestos paródicos y señoriales, y su táctica fallida de cubrir con una nube de palabras vacías los dispositivos más arcaicos de colonización y subalternización. En la superficie sintagmática del aquí-ahora, en las acciones y en el hablar cotidiano de la gente resurgen las rabias de pasados no digeridos. (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 39)

Figura 48

Marcela Bahamón y Alma Sarabia Aquino el 8 de marzo del 2018



Nota. Registro propio

c) “Yo no soy una más de la familia” (MB)

Una de las ocasiones en que escuché a Marcela enunciar con fuerza “no soy una más de la familia” fue en el contexto del juicio que emprendió ante su empleador en mayo de 2017. Ese día nos reunimos en las afueras de la Ciudad de la Justicia compañeras que ya veníamos haciendo activismos por la lucha y defensa de los derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados, algunas de las cuales actualmente forman parte de AIPHYC como son Alma Sarabia Aquino y Dolores Jacinto Nieto.

La búsqueda para encontrar la manera de visibilizar lo que le estaba sucediendo a una de nuestras compañeras y el reclamo personal por la justicia social que, en cuanto político, se nos hizo colectivo, nos llevó a autoconvocarnos en las afueras de la Ciudad de la Justicia de Valencia, dependencias públicas donde se reúnen todas las sedes de los juzgados de las órdenes jurisdiccionales a excepción del Tribunal Superior de Justicia de la Comunidad Valenciana, exigiendo un fallo positivo a favor de Marcela (Figura 49).

Figura 49

Migrantes de Abya Yala por los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados el día del juicio contra el empleador de Marcela B en la Ciutat de la Justícia



Nota. Registro propio

Las formas de hacer política activista de las THyC están atravesadas por un entramado simbólico y ritual propio, que me atrevería a postular como una posible praxis decolonial en el sentido que apunta Mignolo:

En la medida en que lo decolonial es una opción y al serlo considera opciones los sistemas de ideas y creencias, así como las formaciones disciplinarias –ciencias sociales y humanas, escuelas profesionales, entre otras– optar por lo decolonial implica, como en todos los otros casos, una combinación de afectos, de sentimientos, de convicción racional y de conocimientos de los principios sobre los que se ha construido la opción. Ahora bien, cuando se habla de opción decolonial, y esto es lo importante de la opción decolonial, es importante señalar que lo decolonial es una opción y no una misión. (Mignolo, 2012, p. 42)

Las camisetas blancas, los guantes de limpieza y las bayetas nos conferían una seña de identidad activista en común en la lucha y defensa de los derechos en el sector

del hogar y los cuidados. En la actualidad, la bayeta es uno de los principales símbolos de la resistencia de las THyC. Los carteles manifestaban el entretejido de una política afectiva entre compañeras y amigas: “Todas con Marcela”, “No estamos todas, faltan las internas”, “Trabajadoras del hogar con derechos”. Es bien conocido que el lugar común del trabajo (mal)remunerado de las migrantes de Abya Yala en el Estado español es el sector del cuidado y del hogar, territorio donde la bayeta además es una herramienta que se puede reconocer como cotidiana, un elemento despreciado, pero que toma en poder en los activismos.

A través de los años, la bayeta ha tomado tanta potencia política que ya forma parte de nuestras memorias activistas. Contiene una dimensión material ligada a una dimensión afectiva, política, y simbólica. En el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales? celebrado en Valencia a finales de marzo de 2019, se invitó al Alcalde de Valencia Joan Ribó Canut y a la Regidora de Participación, Derechos e Innovación Democrática, Neus Fábregas Santana (Figura 50) a portar el símbolo en la mano izquierda, en señal de su compromiso y voluntad política en defensa de los intereses y derechos de las THyC, todo esto en el contexto de un edificio señorial, que otrora representó el poder económico y cultural de las élites valencianas. Allí estuvimos todas quienes defendemos esta causa en el territorio valenciano con la bayeta amarilla en el puño izquierdo.

Figura 50

Marcela Bahamón, Joan Ribó y Neus Fábregas Santana en el Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales?



Nota. Tomado de Regidora de Cooperació al Desenvolupament i Migració (2019). *Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales?* [Fotografía]. recuperado de: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=588902374950030&set=pb.100066876056443.-2207520000>

Sigo tejiendo el relato al hilo de la bayeta como símbolo resignificado en la lucha y defensa de las THyC. Se puede observar en la figura 48 uno de los escenarios del 8 de marzo en Valencia que ha pasado a la historia del movimiento feminista como un hito articulado y liderado por la lucha antirracista en el contexto de la crisis social, económica, geopolítica y ambiental provocada por la pandemia de COVID-19. En la fotografía se puede ver a las activistas de Abya Yala portando la bayeta amarilla en el puño izquierdo (Figura 51) en las afueras de la Delegación del Gobierno de Valencia.

Figura 51

Marcela Bahamón y activistas feministas antirracistas portando el símbolo de la bayeta amarilla



Nota. Tomado de Asamblea Feminista Valencia (2021). *8M 2021*. [Fotografía]. recuperado de: <https://www.facebook.com/asambleafeministavalencia/photos/1187379245032873>

En una de las entrevistas que se realizó a propósito de esta investigación, expuso un sentipensar comunitario, popular y relacional. Por una parte, reivindica la necesidad de la toma de conciencia y el despertar personal de las THyC y por otra, pone en valor las micropolíticas comunitarias informales que se entretajan entre personas migrantes que no entran dentro de los límites teóricos de la categoría activismo:

Si todas las personas conocieran sus derechos como ciudadanas, no necesitarían de activistas. Por eso me molesta mucho que solo se visibilicen los activismos de una asociación o el nombre de un grupo, porque me parece absurdo; hay mucha gente independiente que ejerce el activismo por su propio comportamiento hacia otras personas. Desde que llegué aquí y tenía a los niños en el colegio, yo con las demás madres me organizaba y nos cuidábamos los niños, entre todas. El habernos organizado con las madres, eso es activismo. El poder acompañar a alguna que sufriera maltrato por parte de su pareja y saber a dónde recurrir, y saber cómo

denunciar, eso es activismo. Y la vida no nos daba tiempo para estar en organizaciones; teníamos que trabajar, cuidar a nuestros niños. Entonces ejercíamos como ciudadanas el activismo. Nuestro fin no está en visualizar esta tarea 'aquí estamos las amas de casa unidas', sino en actuar de manera comunitaria y ayudarse. (M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

En muchas de las ocasiones en que juntamos a conversar, compartir alimentos, disfrutar del ocio y del tiempo libre, e incluso a organizar estrategias de agenda activista común, Marcela ha comentado la experiencia de haber hecho activismo en su vida cotidiana antes de llegar al activismo propiamente dicho en organizaciones o colectividades formales. Me pregunto cuántas veces y en cuántos contextos informales habremos escuchado pronunciar a THyC “yo no soy como de la familia”. Mientras más enraizado deviene el activismo de Marcela en representación de AIPHYC y de manera autónoma e independiente, más fuerza política toma su grito (Figura 52).

Figura 52

Marcela con la camiseta que dice “No soy una más de la familia”



Nota. Tomado de Asociación de Paraguayos en acción Valencia (2019). Marcela Bahamón. [Fotografía]. recuperado de: <https://bit.ly/3rcWUvX>

El activismo de Marcela es muy fructífero. Dentro del tejido social ha logrado significativas alianzas. En diversas ocasiones su voz ha sido publicada en prensa destacada en el Estado español. Así, el 17 de agosto de 2020, en una nota de prensa, El País tituló: “Una red de solidaridad contra la explotación de mujeres vulnerables”. El epígrafe de la imagen con el rostro de la activista dice: “Marcela Bahamón, que ayudó a rescatar a las mujeres explotadas de Godelleta con su asociación AIPHYC” (figura 53). La nota da a conocer el caso de Rosa y José, una pareja de autóctonos que “empleaban” a THyC y ha sido imputada por delitos de trata de seres humanos, contra los derechos de los trabajadores y estafa. Desde Barcelona se pusieron en contacto THyC con Marcela denunciando a través de WhatsApp lo que estaba sucediendo. AIPHYC organizó una estrategia con organizaciones aliadas y finalmente las THyC salieron de la casa.

Figura 53

El rostro de Marcela en una nota de prensa para El País



Nota. Tomado de El País (2020). *Una red de solidaridad contra la explotación de mujeres vulnerables.* [Fotografía]. recuperado de: <https://bit.ly/3x5SNWq>

Los ejemplos visuales que dan cuenta de los activismos de Marcela y de las THyC en los espacios públicos y privados visibilizan los modos como van sosteniendo los activismos, organizando y movilizand o la agenda, así como de los modos en que resisten y responden desde las bases a los mecanismos de invisibilización, deshumanización y vulneración de derechos. Las trabajadoras del hogar y los cuidados organizadas por sí mismas autoconvocadas y autogestionadas han desarrollado iniciativas exitosas de creación y sostenimiento de alianzas, sustentadas en importantes lazos de confianza política, afectiva y relacional con organizaciones y personas afines a la lucha.

Seguimos aprendiendo con Marcela que las THyC nunca fuimos ni seremos “una más de la familia”. Sin embargo, ¿Qué sucede cuando se construyen y recrean relaciones en los contextos del trabajo del hogar y los cuidados en las que inevitablemente se recrean vínculos, sentimientos, afectos, relaciones? ¿Qué quiere decir en profundidad esta aseveración? Quizás corresponda aplicar la ya célebre consigna de Audre Lorde allí donde cualquier migrante racializada ejerza trabajos del hogar y los cuidados, en la ficción de sentirse como “una más de la familia”:

La supervivencia es aprender a mantenerse firme en la soledad, contra la impopularidad y quizá los insultos, y aprender a hacer causa común con otras que también están fuera del sistema y, entre todas, definir y luchar por un mundo en el que todas podamos florecer. La supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio. Y esto sólo resulta amenazador para aquellas mujeres que siguen considerando que la casa del amo es su única fuente de apoyo (Lorde, 2003, p.113)

III

Un sentipensamiento final

Tanto a Marcela como a Ernestina les gusta mucho una canción. En diversas ocasiones las he escuchado cantar y bailar a todo pulmón en escenarios públicos, privados e íntimos donde despliegan la potencialidad de la pedagogía del trabajo del hogar y de los cuidados. Esta canción forma parte de la banda sonora de los días reivindicativos del 8M, me atrevería a decir que es uno de los “himnos” de la lucha feminista —al menos actualmente en algunos espacios del territorio valenciano—. Lleva un código de comportamiento y actitudinal explícito como si fuese una invitación dirigida precisamente a las trabajadoras del hogar y los cuidados. Da la impresión de que es un llamado a ponerle fin a la servidumbre colonial, racista, capitalista, heteropatriarcal que confiere “el sueño español” a las migrantes de Abya Yala.

Se da la paradoja de que en una parte de la canción se reafirma y coincide precisamente con la frase que Marcela eligió para el título de su relato: “Tengo la vida que he decidido tener” y que en la letra de la canción dice: “Mi destino es el que yo decido. El que yo elijo para mí:

Quizá la culpa es mía
Por no seguir la norma
Ya es demasiado tarde
Para cambiar ahora

Me mantendré
Firme en mis convicciones
Reforzaré mis posiciones

Mi destino es el que yo decido
El que yo elijo para mí

¿A quién le importa lo que yo haga?

¿A quién le importa lo que yo diga?

De todos los modos posibles para cerrar este relato, siento que este es el oportuno. En un encuentro que tuvimos junto a Marcela para realizar una entrevista en profundidad, al preguntarle cómo le gustaría que quedara reflejado su activismo en esta memoria migrante, ella respondió:

No es lo mismo leer un texto o que te lo cuente tu madre, tu padre o abuelas; llega un momento en que se va a perder esa transmisión verbal, y si en un texto queda plasmado, pues muy bien. Y como digo, los textos y documentos se han hecho con una intención, pero la mente que los lee les da el significado que quiere (risas).
(M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

Risas.

4.6 Marcela Hincapié Martínez: “Hacerse dignidad con cada decisión”

Ilustración 5

Marcela Hincapié Martínez



Nota. Ilustración de la artista activista mexicana Odette Fajardo

Con voz propia:

¿Cómo te nombras a ti misma?

Mujer colombiana, aprendiz de migrante, activista, hija, hermana y nieta.

¿Qué elementos simbólicos son importantes para ti en tus activismos?

Para mí es muy importante, en el activismo, salir juntas a la calle, la unión con mis comadres, y nos gusta mucho llevar camisetas con mensajes y carteles que impacten a la gente. Por otro lado, considero una forma de activismo, usar collares, bolsos, manillas que sean muy visibles hechos por nuestros pueblos originarios.

¿Qué elementos artísticos y rituales forman parte de tus activismos?

Nos gusta mucho hacer presencia en la calle y en las manifestaciones por medio de los performance.

¿Cómo te describirías brevemente?

Yo soy una persona muy recursiva, con gran capacidad para adaptarme a los cambios y, me quiero percibir como luchadora y creo que soy un poco terca.

I

“Vine con la intención de estudiar” (MHM)

Marcela Hincapié Martínez, nació en Bogotá, Colombia. Su caminar migrante se inicia cuando decide cursar estudios universitarios de posgrado en España. Es Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca (Colombia), ha cursado tres maestrías, entre ellas, una en Estudios de Género y Políticas de Igualdad en el Institut Universitari d’Estudis de les Dones de la Universitat de València (España). Ha obtenido la Mención especial en la VI Edición de los Premios Olga Quiñones Fernández por su Trabajo Final de Máster (TFM) “Entre la identidad y la integración: reflexiones, contradicciones, añoranzas y sueños de cuatro mujeres migrantes latinoamericanas” presentado en el año 2018. El TFM versa sobre las trayectorias de cuatro mujeres de Abya Yala que rompen con el esquema hegemónico y dominante de lo que se ha construido como “mujeres migrantes”.

El día de la Defensa del TFM de Marcela fue de gran celebración para las compañeras mujeres migrantes activistas de Abya Yala. El hecho de que una compañera, ñaña (hermana) y comadre culmine sus estudios representa un logro y alegría colectiva. Entre las amistades que la acompañaron presencialmente se pueden nombrar a las activistas Alma Sarabia Aquino, Marcela Bahamón, Ana Fajardo Gutiérrez, Paola Larco, entre otras. Desde la Sede de Púan de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires acompañé a mi hermana colombiana a través de una videoconferencia on-line.

La experiencia transfronteriza de convivir entre aquí y allá, la hemos vivido las migrantes a lo largo del tiempo. El caso es que Marcela no pretendía emprender un caminar migratorio y establecer su vida en Valencia, más bien, estudiar un posgrado y

volver a Colombia, por lo que disponía de un permiso para estudiar, al menos, según el tiempo oficial previsto que dura el programa formativo universitario. Su familia conformada por su madre, abuela y dos hermanos comprendieron la importancia que para Marcela implicaba estudiar en el extranjero, aunque se les hacía difícil acompañarla a lo largo del proceso en el que se presentaron distintas situaciones de precariedad, vulnerabilidad y fragilidad, sobre todo, cuando empezó a trabajar en el sector de la hostelería.

Antes de venir a España, trabajaba en la Secretaría de la Mujer del Distrito Capital de Bogotá que se encarga de liderar, coordinar y orientar las Políticas Públicas en favor de las Mujeres y por la Equidad de Género. Se desempeñó como técnica de proyectos y en el Programa de Derechos del proceso de reconstrucción de la memoria histórica de mujeres víctimas del conflicto armado y del derecho a la paz. Se podría decir que su futuro profesional estaba muy bien encaminado.

Cuando Marcela y yo nos conocimos, ella estaba cursando el Máster en Políticas de Igualdad en la Universidad de València. Las dos éramos estudiantes de feminismos. Actualmente, existen estereotipos de clase y raza - al menos- en torno a quienes proceden de Abya Yala para cursar estudios en España. Existe el imaginario homogeneizador que da por sentado que todas, todos, todes quienes cursan postgrados en España, provienen de situaciones personales y hogares con poder adquisitivo alto capaz de solventar la vida de una estudiante en un país europeo. Esta generalización invisibiliza y encubre las múltiples realidades de estudiantes universitarias/os latinoamericanas/os en España, pues detrás de cada una/uno/une se entrevera una trama personal, familiar, social, política, económica diferencial. Muchas cursan estudios beneficiándose de becas e inclusive endeudándose con préstamos personales estatales y privados. Si bien es cierto que la mayoría provienen de hogares de clase media e inclusive alta, tienen que hacer frente a la

condición de extranjería, es decir, ajustar su itinerario, según los permisos, al Régimen General de Extranjería.

Marcela ingresó a España con permiso para estudiar, transcurrido un año tuvo que emprender un itinerario laboral para sostener su vida, posteriormente ha incursionado en distintos ámbitos laborales:

Estuve un año sin trabajar, solo estudiando y luego comencé a trabajar en un restaurante como camarera, cocinera o lo que surgiera y ahí estuve un año. En el restaurante estaba a media jornada porque las estudiantes no podemos trabajar sino 20hs. Un año después, trabajé en la Asociación Rumiñahui como apoyo a técnicas de proyectos, a media jornada. De ahí pasé a la ONG Farmamundi en la que trabajo ahora. Empecé como estudiante así que trabajaba 20hs, luego subí a 25hs. Y ahora que cambió mi permiso y que ya tengo el régimen familiar comunitario estoy 40hs, trabajando como Técnica de Educación para el Desarrollo y la Ciudadanía Global en la Comunitat Valenciana. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Si bien los privilegios de partida como estudiantes marcan una brecha entre las migrantes que ingresan y permanecen en España con permiso de estudios y, las que ingresamos y permanecemos tiempos considerables en situación administrativa irregular, mayoritariamente realizando trabajos de hogar y cuidados en condiciones de precariedad, explotación laboral e inclusive neoesclavitud en el trabajo doméstico interno, es preciso mencionar que también, transcurrido un tiempo, quienes deciden quedarse en España pueden devenir en “limbos administrativos”:

En el mes de diciembre del 2019 me llegó la notificación de que me habían negado la estancia por estudios. No llegué a estar en irregularidad administrativa porque

tenía el tiempo de las instancias de apelación, de las alegaciones, como se llaman aquí. Entonces cuando me lo negaron presenté alegaciones, pero estuve 4 meses en un limbo jurídico porque no tenía permiso para estar aquí, pero tampoco estaba irregular. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

En febrero del año 2020, Marcela comunicó a las comadres, amigas, hermanas, compañeras la situación administrativa que estaba atravesando en una reunión íntima. Nos contó que estaba en medio de un proceso de resistencia tanto administrativo como académico del que aquí no se narra por los principios de confidencialidad y cuidando las políticas afectivas. En parte, este proceso deviene ya que decide quedarse en Valencia construyendo su vida, en parte, por los vínculos afectivos que aquí ya había cultivado. En una de las tantas reflexiones hechas por Marcela, enfatiza la importancia que le da a la condición migrante a partir de su experiencia inicial como estudiante universitaria latinoamericana:

Para mí ha sido una reflexión importante porque cuando eres estudiante te niegan estatuto de migrante; si eres estudiante no eres migrante porque aquí se considera la migración por tipo de carácter económico pero tú vives las mismas cosas que cuando eres migrante, empezando por la racialización que yo lo vivenciaba con las mujeres que trabajaba en Colombia pero es diferente cuando lo vives en carne propia, cuando te racializan y te das cuenta que no eres igual a la gente autóctona, que no te ven igual. Para mí este fue el primer choque y el segundo es que te relacionan erótica y afectivamente con alguien por ser sudamericana, colombiana específicamente, un tema de exotización e hipersexualización. Como que tú eres una persona que sexualmente estás disponible para todo el mundo y te encasillen en ese rol. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Marcela se ha definido como aprendiz de migrante, cuestión que tiene que ver con su lugar de enunciación: “El asunto de ser migrante de Abya Yala implica una conexión constante de reflexión interna, sobre ti, sobre tu cuerpo, sobre el lugar que ocupas y entender las relaciones de poder que se han establecido alrededor de esa racialización” (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020).

Para Marcela el activismo además de la reivindicación de los derechos, conlleva la posibilidad de vivir una vida plena, construir vínculos con personas con quienes se construye una familia elegida, relaciones con amistades que se convierten en la red de sostenimiento de la vida. Marcela la define como una red de afectos:

Ha sido encontrar las amigas, las hermanas, las comadres que conozco hoy en día y que considero personas cercanas porque nos reconocemos en esas mismas vulneraciones; por eso para mí han sido mi principal fuente de apoyo. El activismo es esa red de afectos, de apoyo, de amores, de abrazarse, de entenderse, de apoyarse y también una guía en cuanto a lo migratorio, es la familia escogida. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Es precisamente la red de afectos la que sostiene los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala. A raíz de esta premisa, sabemos que la búsqueda de lo común es una de las condiciones para configurar una familia elegida en la condición migrante, pero esta búsqueda no exime del primordial camino de la autoconciencia, que en el caso de Marcela tiene que ver con su reconocimiento de ser una mujer mestiza, puede que, la nueva mestiza (Anzaldúa, 2016).

II

Apachetas

Ha construido un relato de los activismos de Marcela poniendo atención a lo que dice la piel, me refiero, a las tantas pieles que habita la activista y que aquí he nombrado como “pieles fronterizas”: piel-mestiza, piel-tatuaje, piel-tejido, entre otras. El relato versa sobre el cuerpo-territorio migrante racializado de Marcela a quien la referiré siguiendo el pensamiento de Gloria Anzaldúa (2016) como “la nueva mestiza”.

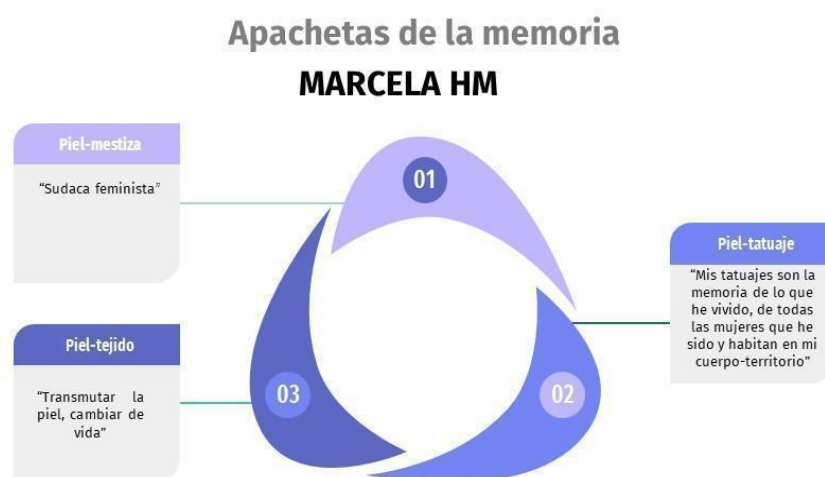
La propuesta es la escucha atenta al lenguaje de la piel, de las tantas pieles que envuelven a la activista en lo íntimo, lo personal y lo político, sentipensando en clave decolonial las tres pieles fronterizas como significantes donde habitan los recuerdos íntimos de una activista migrante que se enuncia con su propia voz como sudaca y feminista en el espacio público.

Me propongo provocar el roce de las pieles transfronterizas de Marcela con un relato que entretejo a modo de piel-escritura. Los escenarios por los que discurre la narrativa están relacionados con la piel y su función social, simbólica y afectiva. Por esto, se presenta una reflexión de la piel como la frontera que define la relacionalidad del adentro y el afuera.

Un relato hecho con tacto sobre la experiencia sensible, estética y simbólica del cuerpo visible, puede ser una aproximación a la memoria tallada en el cuerpo, un recuerdo transfronterizo hecho piel (Figura 54).

Figura 54

Apachetas de la memoria de Marcela: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas



Nota. Elaboración propia

a) Entre un montón de cosas, ahí estoy yo, en el lugar intermedio” (MHM)

La primera apacheta de la memoria de los activismos de Marcela remite a la experiencia de la racialización vivida por la activista en los dos primeros años de su vida en el Estado español, que ha influido en su vida cotidiana, también en su producción académica y posteriormente en su vida profesional.

De la experiencia migratoria deviene un cuestionamiento de la propia identidad que remite a sus orígenes y al sentido de múltiple pertenencia. Su lugar de enunciación tiene que ver con lo que ella dice de sí a las demás personas, pero, además, lo que ella se cuenta de sí misma. Una de las identidades con las que ha reconstruido el relato de sí se basa en la deconstrucción de un imaginario decolonial de la “mestiza” y que ha reflejado en sus activismos y en su producción académica:

Yo no reivindico el asunto de llamarme mestiza porque piense que la gente mestiza seamos la solución, la vía, al contrario, para mí el ser mestiza lleva una herida colonial, una forma de estar en el mundo. No puedo llamarme indígena, no puedo llamarme afro, pero sí que puedo llamarme mestiza, mezclada. Habito ese lugar intermedio de la mezcla. Yo soy nieta de una mujer huérfana, y soy hija de una mujer a la que su padre le negó la posibilidad de estar con ella y mi padre me negó el nombre. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020).

Es posible que se pueda poner en diálogo las heridas de Marcela con “la herida de la india-mestiza” (Anzaldúa, 2016). Ella no hace ni se adscribe a la apología del mestizaje como corolario de las razas, o como el triunfo de la mezcla racial, más bien, sigue las aportaciones de Anzaldúa y demás feministas del Abya Yala que dando cuenta del mestizaje que habitan, han ido recuperando las raíces indígenas, afros, negras, campesinas invisibilizadas. No es el resentimiento el ánimo con el que Marcela construye un relato de sí, más bien pone su empeño el reconocimiento de las múltiples identidades:

No lo digo (se refiere a su mestizaje) desde el resentimiento, desde el odio, no al contrario, me siento tranquila con poder haber abrazado esas raíces y no negar mi raíz campesina. Yo reivindico esto porque todas esas cosas me han hecho lo que soy hoy, toda la mezcla, las mixturas de todas esas cosas es donde estoy. Hago parte de esos nadie, no de ese mestizaje que tenía dinero, no del mestizaje criollo que se erigió como clase dominante. Hago parte de esos nadie con secuelas de las heridas coloniales. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Tal parece ser que Marcela, acude al llamado de Anzaldúa (2016) cuando dice que la nueva mestiza alimenta la llama de la vida, aunque se haya hundido el sol hasta en lo más profundo de la tierra y no haya luna: “el espíritu del fuego la espolea a que luche

por su propia piel” (p.65). Asimismo, cuando insta a no traicionarse a sí misma y a no sentir vergüenza por existir. En la obra póstuma de Anzaldúa (2021) se encuentran reflexiones en las que resalta la importancia de cuidarnos y respetarnos a “nosotras”, lo dice en plural, es decir, a lo que ella denomina como “los grupos de la raza”, que podrían ser, los grupos racializados que no llegamos todavía a un nosotras-nosotros-nosotros. La sinergia entre nosotras/nosotros es la trama de nuestros activismos, donde cada una amasa su (contra)relato identitario, llevándolo al seno de lo común, siempre en tensión, contradicción y conflicto.

Marcela es una de las activistas tejedoras de redes. En su momento, se ha encargado de trenzar hilos entre colectivas como Mujeres con Voz, Resistencia Migrante, así como con ONG como Alianza por la Solidaridad, Asociación Rumiñahui, Farmamundi –entre otras- y también en el ámbito del Máter en Estudios de Género y Políticas de Igualdad, por citar un ejemplo, participó de la gestión de la visita de la reconocida feminista lesbianofeminista antirracista Ochy Curiel el jueves 27 de septiembre de 2018 que se celebró en la Sede de la Asociación Rumiñahui en la ciudad de Valencia dirigida a un grupo de personas migrantes y racializadas y también en la organización de la Conferencia de Curiel en la Jornada de Bienvenida a la 12ª Edición del Máter Universitario en Género y Políticas de Igualdad de la Universidad de València, con la ponencia “Aportes y propuestas del feminismo decolonial de Abya Yala”. Siguiendo a Anzaldúa, Marcela de este modo estaría haciendo aquello que practica una *nepantlera*:

Necesitamos nepantleras cuya fuerza radica en nuestra habilidad para mediar y movernos entre identidades y posiciones. Necesitamos nepantleras para inspirarnos a cruzar fronteras raciales y otras fronteras. Para convertirnos en nepantleras, debemos elegir ocupar espacios intermedios entre mundos, elegir

movernos entre mundos como las antiguas chamanas que eligen construir puentes entre mundos. (Anzaldúa, 2021, pp.141-142)

La elección que hace Marcela de situarse, habitar y ocupar los lugares intermedios desde donde percibir y construir vínculos y relaciones es, en parte, lo que caracteriza su activismo. Un ejemplo de lo dicho, ha quedado plasmado en un mensaje de texto que envió a compañeras activistas en el año 2018, y que aquí se cita en extenso como parte de un registro íntimo-activista:

Mujeres, permitan que las llame Compañeras, amigas, hermanas, Comadres, es un privilegio para mi poder encontrarlas en el camino. Lamento no estar allí hoy, pero no quería dejar de estar de alguna manera, así sea mediante estas breves líneas, que escribo desde las contradicciones, las angustias y miedos de estos días. Agradezco mucho a todas las posibilidades de conocerlas, de escuchar sus palabras y ver sus rostros mientras lo hacían, sus experiencias de vida, su proceso en este despertar para mi han sido no sólo palabras con colores de nuestras geografías de Abya Ayala, sino palabras cubiertas de luchas, en este territorio que como señaló Salome también reclamamos como nuestro desde nuestra experiencia migrante y de las antepasadas que nos trajeron hasta acá. Compañeras, amigas, hermanas, comadres, sepan que ningún día como el miércoles 4 de abril dentro de estos mis seis meses de experiencia migrante había sido tan importante, salí de Colombia con dos maletas en donde metí mi vida y partí hacia lo desconocido, con más preguntas que certezas, con más miedos que seguridades, con la esperanza de escapar, en definitiva, y poder ir al encuentro de lo que no sabía de mí misma, (como señalará Marina Garcés). Compañeras, En estos seis meses, he sentido en el propio cuerpo la discriminación, esa que se oculta tras la no mirada, tras quien te niega y responde una sonrisa con una mala mirada, tras el

no hablarte, tras quien te dice que no eres ciudadana y por ende no tienes derecho. Me han gritado morena en la calle y yo me giré buscando a esa mujer de la que hablaban, y encontré que esa era yo, (como el lindo poema), por primera vez en mi vida en 33 años vi en mi cuerpo la experiencia de la racialización. Amigas, Salí del país buscando conocer y encontrar en mi la respuesta a mis preguntas sobre mi ser mujer y sobre las relaciones que establezco con otros, con otras, conmigo misma, en ese camino de buscar respuestas no he encontrado ninguna aún, pero estoy disfrutando el proceso, y tengo una primera claridad, la respuesta está en mis orígenes, en mis raíces, en reconocermi y reconocer lo que mi madre y mi abuela han hecho por mí. Primero en pedirles perdón a ellas por en algún momento haberme sentido con vergüenza de reconocer mi origen campesino, de reconocer que hemos sido mujeres de ese grupo de personas empobrecidas a quienes el sistema desigual e injusto les ha hecho el camino difícil y que nos ha tocado trabajar sudando cada peso que hemos conseguido (o euros, solo que yo sigo pensando en pesos). Hermanas, en seis meses los ahorros han menguado casi hasta acabar por el cambio injusto que ha ido desvaneciendo todo aquello que junte en unos años duros de trabajo, la beca no ha dado respuesta, el seguro médico expiró, y como dice mi amiga Rita mexicana ella, en esta vida de ahora, vivo con lo que tengo, mis ganas de seguir adelante con este esfuerzo, las personas mujeres más y hombres menos que todos los días me recuerdan que no estoy sola y que este proyecto será posible. Comadres, no quiero adjudicarme la voz de nadie, pero les pido que no nos dejen solas a las estudiantes que venimos del sur, la mayoría hemos hecho grandes esfuerzos para llegar acá, para ganar una beca, para estudiar. Y a pesar de eso, a veces se nos olvida nuestra identidad por querer encajar e "integrarnos", ayúdenos a despertar, necesitamos de ustedes, de sus experiencias

y de sus palabras. Porque a veces no podemos ver, porque necesitamos de sus conocimientos y saberes, porque les aseguro que esos no los hemos encontrado en la universidad, está que se presenta plural, pero es en realidad tan colonial, que nos ve como elementos de discurso, pero que siempre espera que asumamos uno académico que nos pone en contra de nuestros orígenes y desconoce y no valora nuestra cultura. Gracias a Johana Ciro que grabó el conversatorio con Yuderkys Espinosa Miñoso, lo he podido ver dos veces más y hacer una lista de cosas que quiero trabajar en mi identidad, en mi experiencia como mujer, como migrante (así las estudiantes no lo seamos del todo dicen), porque no quiero ser esa mestiza que si algún día se regresa al país, reproduzca un sistema colonial con las mías, yo no quiero blanquearme, quiero ser mejor y para serlo tengo que matar como dice Víctor el blanco que tengo dentro y para eso les pido su ayuda, su paciencia si no me expreso bien, tengo que desaprender y aprender a hablar y a narrarme. Un abrazo a todas las que salen desde dentro de mí, de mis sueños, miedos y esperanzas. Gracias por anticipado por lo que puedan hacer por mí y por las que como yo necesitamos guía en este despertar. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2018)

Las pieles fronterizas de Marcela dan cuenta de que lo personal es político en tanto colectivo. De hecho, elaboró y defendió su TFM entretejiendo la experiencia de cuatro mujeres migrantes, al hilo de sus reflexiones académicas y lo que le estaba sucediendo en aquel momento:

En el presente al ser extranjera mi cuerpo encarna unos marcadores raciales, por esto digo era mestiza, signándolo como una posición de privilegio en un contexto y tiempo pasado, que retornará en tanto me mueva de nuevo de contexto aunque para mí ya sea entendida de otra manera, es decir, luego de vivir lo que he

afrontado en esta experiencia, el entendimiento de mi ser mestiza no será el mismo; ahora soy la estudiante de fuera, la que habla distinto, la que tiene rasgos físicos y una estética distinta. Esto no sería necesariamente un problema como lo propone Avtar Brah (1992), sino fuese que por medio de esa diferenciación se viven actos de exclusión y discriminación. Ahora soy del grupo minoritario, hablo desde allí y por ende mi identidad se ha ido transformando, generando mutaciones que están en la vía de mis nuevos intereses teóricos y políticos. (Hincapié Martínez, 2018, p.4)

La cuestión del mestizaje, de la angustia identitaria a causa del mismo, es una herida colonial abierta que no cierra para muchas de nosotras. El caso es que a Marcela la reflexión le ha impulsado a producir un TFM donde ha plasmado a través de la escritura académica un posicionamiento ante el mestizaje y también el proceso continuo y cambiante en su autopercepción como “nueva mestiza” (Anzaldúa, 2016, 2021).

La autoafirmación como “sudaca feminista” (Figura 55) que dejaba ver en la camiseta que vistió el 8M del 2019, se podría considerar como una expresión de resistencia entretejida en la piel-camiseta, que tiene relación con la piel-TFM, es decir, piel activismo-academia. Las pieles que hablan del mestizaje de Marcela son múltiples, hilvanadas, dan cuenta de la conciencia de sí, de la pertenencia a una comunidad racializada diversa, plural y heterogénea y a las políticas afectivas que la activista nombra, pone en valor y reconoce:

Me ha emocionado enormemente encontrar fuera del espacio de la Academia, mujeres activistas o grupos en donde se complejizan las ideas del feminismo desde una postura que tiene en cuenta la división social producida por la categoría de raza, en el proceso de vivir la racialización, me he encontrado con textos que me

han llegado por vía de los mercadillos, por las librerías autogestionadas, por las referencias que hacen en sus visitas mujeres del sur a estas tierras valencianas, textos en los que me he visto referenciada, y que considero de utilidad para posicionarse en ese espacio de complejizar las diferencias y tender puentes entre ellas. (Hincapié Martínez, 2018, p.4)

La resistencia que lidera la nueva mestiza migrante, conlleva la discusión siempre abierta sobre las identidades, los sentidos de pertenencia, las redes afectivas, el deseo blanco, los privilegios, en fin, una serie de problemáticas que requieren de puentes de reflexividad crítica, situada y encarnada para ampliar los horizontes y las alianzas, pero sobre todo, las resistencias lideradas por las nuevas mestizas, sostienen la creación de sentidos propios, la construcción de la memoria y la valentía de hablar con voces propias en la lucha y defensa por las vidas y derechos de las personas migrantes.

Marcela habla por sí misma desde los intersticios, los márgenes, entre fronteras, no “en nombre de” o “dando la voz a”. Su activismo lo lleva impreso hasta en la piel. Ha hecho de su cuerpo un territorio de defensa, goce y de derechos:

Prefiero habitar los lugares intermedios, y las identidades híbridas, fronterizas y subversivas, renunció a la blanquitud de mi mestizaje, abrazo a la india, negra, sudaca que me habita, pongo al servicio de mis hermanas, comadres, amigas y compas lo mucho o poco que he logrado desaprender en este proceso “de deformación”. Uso mi “cuerpa” como elemento social y político, no les voy a aceptar que me den una voz, tengo una propia, soy una “mujer” y las de mi género, raza y clase me han traído hasta acá. (Hincapié Martínez, 2018, p.103)

Figura 55

Marcela junto a activistas migrantes de Abya Yala en el 8M 2019



Nota. Tomado de Marcela Hincapié Martínez (2019).8M.[Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10157252976111474&set=pb.513671473.-2207520000..&type=3>

b) “Mis tatuajes son la memoria de lo que he vivido, de todas las mujeres que he sido y habitan en mi cuerpo-territorio” (MHM)

El 8 de marzo de 2019 nos reunimos mujeres y disidencias afectivo-sexuales migrantes y racializadas en la Puerta Azul del CIE de Zapadores de la ciudad de Valencia. Fue un 8M inolvidable. Nos encontramos juntas, distintas, en nuestras diferencias no dominantes, con los conflictos y las disputas auestas, pero juntas/juntes, migrantes y racializadas ocupando el espacio público y haciendo memoria en uno de los lugares ya consagrados como símbolos de la lucha migrante, antirracista y anticolonial. Pocos días después, circulaba en las redes sociales una foto en la que se puede observar a Marcela levantando el brazo izquierdo y empuñando un sonajero de semillas, detrás la Wiphala al

viento, la puerta azul y el alambrado del CIE. Si se pone atención, se pueden ver otros elementos simbólicos de poder como son los aretes artesanales multicolor hechos a mano por mujeres colombianas y una leyenda en la camiseta de Marcela que dice “sudaca feminista”. No obstante, es el tatuaje (Figura 56) inscrito en la piel de la activista el elemento destacado en este momento del relato, el mismo que se puede observar en perspectiva en la siguiente fotografía:

Figura 56

Tatuaje en el brazo de Marcela



Nota. Tomado de Marcela Hincapié Martínez (2019). *8M2019* [Fotografía]. recuperado <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10157261505406474&set=pb.513671473.-2207520000..&type=3>

Lo que puede un tatuaje en el cuerpo es político. El tatuaje trazado en la piel de Marcela, órgano del tacto, ofrece un cruce de fronteras, una relacionalidad entre lo de adentro y lo de afuera. La situación limítrofe de la piel opera como condición de posibilidad de relación con las/les/los otros y consigo. Un tatuaje es un territorio fronterizo cargado de memoria que habla acerca de los recuerdos que permanecen, en ocasiones, encubiertos, negados, borrados, asimismo, de los deseos, los anhelos, las

ficciones. La piel es personal, pero también es social. Visibiliza e invisibiliza. Grita y hace silencio. La piel grita la sobrevivencia, el paso de los años. Puede ser una herramienta de activismo social y de teoría académica.

La lucha migrante antirracista tiene múltiples capas. Se sustenta en la memoria larga de las resistencias y reexistencias de los pueblos y territorios de Abya Yala. Una defensa donde se intersectan las relaciones de poder, el espíritu creativo, posiciones epistemológicas, elementos de poder y señas de identidad, etc. La lucha colectiva produce realidades materiales y simbólicas, es por esto que en este texto se privilegian las capas que pocas veces han sido susceptibles de aprehender, las capas de las pieles fronterizas que dan cuenta de la relación del cuerpo con todo, de la relacionalidad de todo con todo.

La piel brinda un anclaje al cuerpo en el mundo. Las activistas de Abya Yala vestimos y portamos los elementos simbólicos que nos identifican como tales en los espacios públicos, ante todo en las fechas reivindicativas como el 8 de marzo, 25 de noviembre, 12 de octubre, 18 de diciembre, entre otras. El hecho de visibilizar las señas de las resistencias en los cuerpos y los elementos de poder es para dejar que hablen por sí mismos “a flor de piel”: textiles, indumentaria, artesanías, instrumentos, banderas, inciensos, colores, olores, sonidos, etc.

Los elementos de poder entrados en contacto y relación con la piel racializada de Marcela, producen un relato corporal y simbólico que irrumpe de manera excepcional por su potencia y belleza en el encuentro con las otras, otros, otras, particularmente en contexto de gente blanca autóctona. Un poema corporal.

Como se viene diciendo, la piel es un lugar de comunicación, una superficie de contacto que cumple su función como tal en el encuentro con otros cuerpos, así como con la energía, los estímulos, las percepciones, el movimiento, los elementos de la Naturaleza.

La piel envuelve al cuerpo psíquico, el mismo que contiene a las representaciones de las/los/les otros con quienes nos hemos vinculado, recuerdos de quienes nos han acariciado, amado e inclusive maltratado. La piel es un campo de relacionalidades intersubjetivas y de reconocimiento de sí. Convivimos rozando las distintas capas de pieles: la fisiológica-biológica, la psíquica, la ropa, las paredes de la casa, los muros del CIE, el pasaporte, etc.

Cuando se contempla el tatuaje de Marcela estamos leyendo la memoria de su piel. Hacerlo en el contexto de un 8M en la Puerta Azul del CIE, levantando el puño como expresión reivindicativa es como sumergirse en el mundo interior de la activista que se abre a las demás personas, a las compañeras, a la Pachamama, al cosmos, al orden colonial, al racismo institucional, al movimiento feminista. El tatuaje de la activista no discrimina a quien observa, se deja ver, y en ese poder, habla por sí mismo.

El diálogo con el tatuaje de Marcela nos lleva a indagar en los orígenes del mismo y en la posibilidad de reconstruir la historia con voz propia. Cuando la activista aún vivía en Bogotá se sentía muy conmovida por el mural “Flora fértil” de las artistas Ledania y Anis, ubicado en un barrio céntrico de dicha capital, que está atravesado por unas lógicas de exclusión social. Marcela cuenta:

En una zona céntrica de Bogotá, en el centro ampliado, hay unas lógicas de exclusión tremendas, y allí, una artista joven colombiana sexo disidente que se llama Ledania, hizo un mural en un edificio de como de 5 plantas. En ese mural está inspirado mi tatuaje. Es una mujer que abraza a otra, en cierto punto es como si fueran una misma mujer. Lo vi cuando aún estaba en Bogotá, me gustó mucho y más por estar situado en ese lugar. Estaba ahí para los nadies. Por ahí no pasa ni la gente rica, ni la gente intelectual de la universidad, pasa la gente habitante de

la calle, la gente pobre, trabajadora, que va todos los días atravesando la ciudad a sus trabajos, las trabajadoras sexuales. Me parecía muy simbólico e importante que ese mural estuviera ahí. Entonces cuando lo vi dije, yo me voy a hacer ese tatuaje. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal)

Quien acceda a dialogar con la fotografía del tatuaje de Marcela teniendo en cuenta lo que ella misma dice, se podrá dar cuenta que opera de un modo muy similar al mural “Flora Fértil” en Bogotá, pero, en el contexto del activismo antirracista y feminista en Valencia, se transforma en la piel-frontera en el cuerpo de la activista en relación a la puerta del CIE, lugar de exclusión social y emblema del racismo institucional.

Si nos dejamos llevar por el realismo mágico, además de las dos mujeres que se abrazan en el mural original y que habitan también en el tatuaje de la activista, se puede visualizar que nos encontramos entrelazadas tantas activistas en la escena en el CIE: las compañeras, hermanas, ñañas y comadres migrantes y racializadas que estuvimos juntas en aquel 8M inolvidable, fundidas en un abrazo (figura 57) que ha quedado retratado también como memoria visual de los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano.

Figura 57

Tatuaje de Marcela en el abrazo 8M2019 en la Puerta del CIE de Zapadores



Nota. Tomado de Mujeres, Voces y Resistencias (2019). *8M de 2019*. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1148469748691419>

Los cuerpos-territorios de las migrantes racializadas están atravesados por modos específicos de dominación y opresión, en concreto, por la invasión de la Ley de Extranjería que rige en el Estado español sobre las vidas migrantes, que se deja sentir en los cuerpos, supedita la vida al estatus administrativo, profundiza la extranjerización, la exclusión, el desenraizamiento, perpetúa el imaginario colonial y racista del “sueño español” que confiere a las “inmigrantes latinas” el destino de “las buenas sirvientas”.

La fotografía donde destaca el tatuaje de Marcela de aquel 8M 2019, siendo una de las más viralizadas en redes sociales, representa la unión en resistencia y reexistencia de las activistas migrantes y racializadas. Ilustró las políticas afectivas transfronterizas recurriendo a dicho tatuaje ya que da cuenta de que los elementos de poder de esta lucha situada guardan hilos con los lugares de procedencia.

Me atrevo a sostener que hoy en día estamos construyendo feminismos migrantes antirracistas floreciendo en las políticas afectivas que se entretajan con lo vivido aquí y allá, con saberes ancestrales, contemporáneos y algunos que hemos ficcionado, desde donde emergen reflexiones y sentipensares que otros feminismos no ven, no escuchan,

no reconocen. Por tanto, esta reflexión que versa sobre la piel que habla y el tatuaje como un elemento de poder (Figura 58) que ha sido inspirado en un mural de la ciudad de Bogotá (Figura 59), aporta una de las tantas miradas posibles que ofrecemos las migrantes al reencantamiento de los activismos feministas, en tantas ocasiones, sofocados por la racionalidad moderna occidental.

Figura 58

Tatuaje de Marcela inspirado en el mural “Flora fértil” de las artistas Ledania y Anis



Nota. Marcela Hincapié Martínez (2018). Tatuaje. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156512679376474&set=pb.513671473.-2207520000.&type=3>

Figura 59

Mural “Flora fértil” de las artistas Ledania y Anis en la ciudad de Bogotá



Nota. Marcela Hincapié Martínez (2018). Mural “*Flora Fértil*” en Bogotá. [Fotografía].

Recuperado de:

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=10156512679306474&set=pb.513671473.-2207520000..>

c) “Transmutar la piel, cambiar de vida” (MHM)

En el cuerpo-territorio de Marcela habitan las memorias de la racialización, la exotización, la extranjerización que la ha llevado a cultivar una conciencia de sí y poner los privilegios al servicio de la lucha por los derechos de las personas migrantes, con especial interés en la agenda política de las trabajadoras del hogar y de los cuidados. El tránsito del ámbito universitario al ámbito laboral ha sido como un proceso de cambio de piel y que se puede nombrar como piel-red. Lo que se cuenta aquí, es sólo una pequeña muestra de la red entretejida entre Marcela como trabajadora en la ONG Farmamundi y la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados.

En noviembre del año 2021, en el marco del Proyecto “Mujeres Trabajadoras del hogar y los Cuidados (MTHyC) movilizándose en la ciudad de Valencia”, se llevó a cabo una campaña de ciberactivismo, con el lema *#SinSaludNoHayCuidados: Mujeres*

trabajadoras del hogar y los cuidados, dignas, visibles, cambiando realidades. Una iniciativa de Farmamundi en coordinación y colaboración con la Asociación Intercultural de profesionales del Hogar y los Cuidados (AIPHYC), con el apoyo la Concejalía de Cooperación al Desarrollo y Migración del Ayuntamiento de Valencia y el Servicio Jesuita a Migrantes (SJM). Tres de las activistas protagonistas de esta tesis doctoral, han formado parte de este proyecto: Marcela Bahamón y Dolores Jacinto Nieto (AIPHYC) y Marcela Hincapié Martínez (Farmamundi).

Con la campaña se propuso visibilizar las problemáticas de salud que viven las THyC y la falta de reconocimiento de los derechos. Lo que se destaca de este proyecto es que fueron las propias THyC quienes elaboraron los contenidos y propuestas metodológicas, participando activamente durante en el proceso de diseño, planificación, difusión. Las piezas de sensibilización y movilización se difundieron a lo largo de los meses de noviembre y diciembre de 2021 en pleno contexto de pandemia por COVID-19. La caja de herramientas de la campaña contiene:

- 1) Spot #SinSaludNoHayCuidados
- 2) Podcast: difundido a través de distintos medios, especialmente por las redes sociales de radios latinas como Latinos FM
- 3) Cartelería: seis carteles que fueron difundidos en las diferentes redes sociales de las organizaciones de las activistas participantes, además de radios latinas como Código FM y Latinos FM , organizaciones, colectivas autónomas que apoyan la causa de las THyC.

La campaña se difundió en la Universidad de Valencia en el marco del Máster de Cooperación al Desarrollo y en una mesa de diálogo donde interactuaron técnicas/os de ONG, Servicios Sociales, entre otros agentes. Esta acción concreta, es sólo un ejemplo de las tantas acciones en las que Marcela ha hecho de puente.

La nueva mestiza teje puentes entre su cuerpo-territorio, su producción académica, su activismo y su trabajo. La campaña de las THyC forma parte de las apachetas de la memoria de Marcela Hincapié Martínez, pero también de Marcela Bahamón y de Dolores Jacinto Nieto por su cualidad de red y tejido de activismos. Parafraseando las palabras de Lugones (2021) resulta difícil trabajar en pro de la lucha y defensa de las vidas migrantes negando la intención de hacerlo como gente migrante y racializada. En este sentido, me atrevería a decir que Marcela ejerce un activismo-laboral. Un tipo de activismo necesario para que las generaciones próximas y futuras dispongan de producciones realizadas por las propias comunidades migrantes, aportando así a la memoria migrante. Además, la nueva mestiza no olvida sus raíces, las enraíza en el cuerpo-territorio, en sus prendas y textiles (figura 60) y en todas las pieles que habita.

Figura 60

Marcela en la Concentración de Solidaridad con el pueblo colombiano en las afueras del Consulado de Colombia en Valencia



Nota. Mujeres, Voces y Resistencias (2021). *Consulado de Colombia en Valencia*. [Fotografía].

Recuperado de:

<https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1818750924996628>

III

Un sentipensamiento final

Así como disponemos de símbolos y elementos de poder, también recreamos y reencantamos la lucha con canciones que nos erizan la piel. Lo que puede la piel es político. Una de las bandas sonoras que no faltan en las celebraciones y festividades de las activistas de Abya Yala es “Cariñito” una cumbia peruana escrita por el compositor limeño Ángel Aníbal Rosado en el año 1979.

Incluyo en este sentipensamiento final sobre los activismos de Marcela esta canción que tanto nos emociona a ambas y a nuestras compañeras con y entre quienes hemos compartido la “chicha” de las políticas afectivas que sostienen los activismos.

Puede que sea “Cariñito” (Figura 61) otro vehículo de la memoria al llevarla en la piel, erizada en la piel, en los recuerdos felices juntas/juntos/juntes, en las idas y venidas de Abya Yala, en los espacios públicos donde hemos dejado huellas de las luchas y defensas, pero, sobre todo, porque nos hermana en un abrazo transfronterizo, sudaka, creativo, de resistencia y alegre rebeldía, que abriga al “amor migrante”, que suena y sabe a cumbia.

Me gusta sentipensar la fotografía de Marcela levantando el puño en la Puerta Azul del CIE al tiempo que tarareo esta canción. Puede que sólo nosotras podamos sentir la ternura, la conciencia y la furia de la política afectiva decolonial que convoca el tarareo, el canto y el baile de “Cariñito”. Con esta canción hemos celebrando juntas/juntes que seguimos viviendo, que pese a todo y contra todo, la alegría es nuestra. Como dice Anzaldúa (2016) al referirse a *nuestra música*: “no podía dejar de tararear las letras ni podía engañarme a mí misma sobre el gozo que sentía al oírlas” (p.114).

De Marcela aprendí una frase que incluyo en este texto para hacernos dignidad con cada decisión y es: “Resiste corazón”. Yo diría: “Resiste corazón, resiste Cariñito”.

Figura 61

Recorte de un mensaje de WhatsApp enviado el 8 de marzo de 2020 donde hago mención a la canción “Cariñito”



Nota. Mensajería de WhatsApp personal. S. Carvajal Ruiz (comunicación personal, marzo 8, 2020)

4.7 Autohistoria: “Un corazón que piensa con el cuerpo”

Ilustración 6

Salomé Carvajal Ruiz



Nota. Ilustración de la artista activista mexicana Odette Fajardo

Con voz propia:

¿Cómo me nombró?

Migrante, andina, indiadesendiente, sudaka, disidente de la heterosexualidad obligatoria, algo más y algo menos que “mujer”. Para nombrarme a mí misma me valgo de dos metáforas: la semilla de huayruro por la unidad en lo *ch'ixi* y la raíz de la papa por su potencia rizomática. Me siento de allá y de aquí, por eso que me he inventado el devenir andinomediterránea. Soy politeísta, macondiana, sentimental. Reafirmo el realismo mágico, creyente del poder y la magia de las ancestras, chamanas, parteras, yerbateras, palabreras, brujas. Lo mía es una maternidad migradisidente interdependiente.

¿Qué elementos simbólicos son importantes en mis activismos?

Son importantes e infaltables la Wiphala, la Chakana andina, los sahumos, las hierbas, el palo santo, las plumas, las semillas, las flores, las lanas, velas, textiles andinos, los cuatro elementos. Mi sombrero y poncho andino.

¿Qué elementos artísticos y rituales forman parte de mis activismos?

Los rezos, los conjuros, los icaros, la escritura en su amplio universo.

¿Cómo me describiría brevemente?

Un corazón que piensa con el cuerpo

I

¿Por qué me pasan todas estas cosas? (SCR)

Por cosas de la vida que no voy a detallar, y gracias a muchos esfuerzos, cuidados, amor y complicidades de personas que han confiado en mí, pude acceder a los estudios universitarios en España y sostenerlos en el tiempo. Mi paso por la academia nunca fue un proyecto individual, más bien, ha sido en todo momento un quehacer entretelado y sustentando gracias a muchas presencias humanas y no humanas, vivas y muertas. Actualmente, llevo una trayectoria académica de algunos años en la Universitat de València como estudiante, investigadora e impartiendo docencia. Por suerte, no he olvidado de dónde provengo, y no solo en términos de clase, sino de raza, nacionalidad, procedencia, colonialidad –al menos–, es así que toda mi producción académica lleva inmersa la huella de la condición migrante intersectada. Así también, por suerte, he olvidado conscientemente patrones y mandatos heteropatriarcales, coloniales y de género.

Para escribir un relato de mi experiencia migratoria, como intento de autohistoria (Anzaldúa, 2016) o quizás autoetnografía (Moscoso, 2013), elijo empezar a entretelar lo vivido tomando mi adolescencia como punto de partida. Quizás sería acertado iniciar el peregrinaje (Lugones, 2021) de este relato en aquellos tiempos cuando inicié mis activismos en Valencia, pero me encuentro de frente y adentro con la complejidad de encarar a las heridas migrantes: aunque soy la protagonista de esta historia, ya no soy la misma. Ahora estoy bordeando la cuarta década de mi vida, pretendiendo dejar hablar a una voz más joven que habita dentro de mí, una niña grande que se ubica en otro tiempo, en otra edad, en otro cuerpo-territorio, pero que finalmente habita en mí.

Me propongo escribir poniendo atención y guiando al recuerdo por los pasajes de mi experiencia migratoria evitando que las heridas me devoren, me paralicen, me

silencien, ya que al hacerlo siento algunas de esas remembranzas reavivarse en mi cuerpo, en mi espíritu, en mi memoria; siento dolor, angustia y rabia. Mi yo adulta me dice que debo tomar decisiones, elegir y echar a andar una vez más mi capacidad de agencia. Pero para mí escribir este texto académico es más difícil que morir. Es un acto descolonial y anticolonial, puesto que intento escribir situada como parte de una sujeta colectiva, política e histórica que funde las raíces antirracistas, anticoloniales, antipatriarcales en las resistencias e insurgencias históricas de Abya Yala en el Estado español. Pretendo obviar las heridas, pero al nombrarlas han tomado mi ser y la escritura posible.

Para empezar, debo decir que no entendía muy bien los motivos por los que estábamos exiliándonos en apariencia “voluntariamente” miles de personas ecuatorianas a finales del siglo XX hacia el Norte global. No entendía porque España era el destino elegido, mucho menos alcanzaba a imaginar la magnitud de la afirmación que a esas alturas ya era habitual en tantas voces: “Me voy a España en búsqueda de una mejor vida”.

En la crónica de una adolescente, es preciso observar las repercusiones que tienen los actos y las palabras de las personas adultas en los diversos contextos. Estaba al tanto de los efectos devastadores de la economía neoliberal, colonial, heteropatriarcal y racista ejecutada por el Estado ecuatoriano, las castas políticas y los poderes económicos y financieros sobre y contra mi pueblo. He visto desplomarse la economía de todo un país y de mis seres queridos, y, en consecuencia, el derecho a vivir en paz en nuestra tierra de nacimiento. Mi familia fue una de las tantas afectadas por el empobrecimiento feroz. Con todo, puedo decir que realmente ni siquiera intuía lo que sería la migración ecuatoriana en España y el hecho de convertirse en una “inmigrante” racializada procedente de un país “latinoamericano” y “subdesarrollado” en menos de 12 horas de vuelo en un avión de Iberia, con destino a un país que en los libros de textos escolares de mis años de primaria se nombraba como “la madre patria” en “el viejo continente”.

Efectivamente, una vida mejor, eso deseábamos. Pero, el hecho de dejar a los seres queridos (humanos y no humanos), al territorio, las relaciones, los vínculos ya era de por sí una condición de dificultad y complejidad para esa vida mejor. ¿Cómo vivir mejor lejos de todo lo amado? ¿De dónde venía esa creencia que se nos volvió un mantra? ¿Quién se encargó de convencer que España nos esperaba a las personas migrantes ecuatorianas con las puertas abiertas? ¿Quién se concedió el derecho de hacernos creer que en algún lugar lejano estaba la vida mejor? ¿La “madre patria”? ¿El “sueño español”? ¿Por qué no nos advirtieron que nos esperaban para el oficio colonial de la servidumbre?

La madre patria blanca no nos estaba esperando a las migrantes ecuatorianas para que pudiéramos disfrutar de los derechos, beneficios y bondades en su seno. Ni las instituciones ni las administraciones para garantizarnos vivienda, salud, trabajos y estudios dignos, ni tampoco en las calles, plazas y jardines para hacernos sentir igualmente humanas. Y si por algo nos esperaban, posiblemente se debía a la necesidad de mano de obra barata e irregular en campos como la agricultura, la construcción, el servicio doméstico, para aumentar las tasas de natalidad, poblar los pueblos fantasmas de la España despoblada, resguardar el sistema de prestaciones públicas de los años venideros, para ocupar trabajos que la población autóctona no quería, en definitiva, para la servidumbre sin derechos plenos en calidad de extranjeras/os. A las mujeres ecuatorianas nos esperaba el servicio doméstico y las carreras de relevos en las cadenas globales de cuidados. Por eso y más, hemos aprendido a ser tejedoras de redes migratorias (Pedone, 2002).

Mi edad no llegaba a la veintena cuando arribé a España. Me planté en el mostrador con el pasaporte ecuatoriano de la Comunidad Andina en la mano, encontrándome cara a cara con una mujer blanca uniformada en el control policial del Aeropuerto de Madrid. Era la primera vez que pisaba el país, que me comunicaba con sus

gentes, y todo me parecía muy extraño: la palidez de la piel, el acento, el timbre alto al hablar, la gesticulación desmesurada. Me pregunté si había algo despreciable en mí, el color de piel, mi cara, mi nacionalidad, dada la indiferencia que me mostraba la mujer blanca. Además de la falta de un breve contacto visual, no hubo gesto alguno de amabilidad. Pronto, le entregué el pasaporte y la Carta de invitación que eran requisitos obligatorios para ingresar, aun esperando “el milagro” de una mirada recíproca, un gesto humano que me devolviera un poco de alivio ante el miedo que me carcomía por dentro, aun estando viva la agónica despedida familiar y multitudinaria en el Aeropuerto Mariscal Sucre de la ciudad de Quito.

Seguí los consejos de mi madre y también algunos de los que me inculcó mi abuela materna - que tras morir siempre me habla en sueños—, pues desde niña me enseñaron la costumbre de saludar, dar las gracias y pedir “por favor” con amabilidad. Así lo hice, la funcionaría sí recibió de mi parte una atención amable, acompañada de temblores y sudor en las manos.

Ya no podía controlar mi cuerpo y empecé a temblar, pues observé que algunos policías abordaban a personas racializadas ecuatorianas negándoles la entrada a España sin ningún escrúpulo. Las escenas de vulneración a la dignidad humana eran violentas. Sentí pánico de que eso pudiera sucederme. Entonces, reaccioné y pensé que debía tener a mano el dinero que les exigen a las turistas para entrar en el país. Pensé que, si le mostraba a la mujer blanca española “la plata” lo más rápido posible, quizás evitaría que la policía se fijara en mí. El problema es que llevaba en la cartera dólares estadounidenses que es la moneda oficial de Ecuador y no euros, por lo que imaginé que eso también podría ser una sospecha.

Mientras mi documentación era revisada, me puse a contar uno a uno todos los billetes que portaba, que era “la plata” que me prestaron varios familiares para poder

reunir una cantidad suficiente para cruzar la frontera en “calidad” de turista” y, que debía devolver lo más pronto que pudiera. Lo que se vivía en ese tiempo-espacio era una realidad encubierta sin precedentes. Aviones enteros procedentes de Ecuador aterrizaban en Madrid con “turistas” a bordo, mientras los noticieros informaban que el país estaba atravesando una de las más graves crisis sociopolíticas y económicas de su historia y que miles de personas a diario nos exiliábamos “casi” voluntariamente al extranjero.

Las enternecedoras imágenes de mujeres, infancias, adolescencias, personas mayores llorando al despedirse de sus emigrantes y personas racializadas con pasaporte en mano, fueron de las más comunes en los medios de comunicación que se encargaron de divulgar el drama de la realidad ecuatoriana, lo vi y lo viví en carne propia. Me retumbaba en las tripas tanto colapso informacional. Me surgían unas preguntas más angustiantes que las otras: ¿Cómo se comporta una turista ecuatoriana “real” ante la policía española? ¿Cómo se expresa una turista “real” y no alguien que migra en búsqueda de “la mejor vida”? ¿Qué tengo que decir, ocultar, mentir? Con veinte años de distancia sé que ese fue el principio de la construcción de las identidades contradictorias, en tensión y entreveradas que encarnó hoy en día.

Al principio de mi llegada a España, no era ni turista, ni trabajadora, ni inmigrante, ni sudaca, ni panchita, ni latina. Ahora siendo todo al mismo tiempo, tampoco estoy en condiciones de resolver definitivamente aquellas viejas preguntas sin que rasguñen mi memoria psíquica. Ya no era una chica cualquiera, sino que pase en cuestión de horas a ser una “inmigrante” disfrazada de algo que no era del todo yo, una turista con una visa de tres meses que en realidad no tenía tiempo definido. Un mundo *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018) empezaba a entretejerse en mí, aferrándome a lo que intuía como mis raíces -no sólo culturales- y a la necesidad de situar mi cuerpo en un viejo continente.

Tantas veces he querido dejar de sentir el miedo que experimenté ese primer día del encuentro con “la madre patria”. He intentado arrancarme la piel, ocultarme del peso de las miradas racializadoras, sanar la disección que ha hecho en mí cada frontera cruzada, pero cualquier intento no ha sido suficiente. Cuando regreso a ese capítulo de mi vida, hay un saber del cuerpo muy poderoso que se niega a olvidar y, además, un pasaporte europeo que lleva mi foto, me otorga un número y una serie de privilegios como el haber sido reconocida por el Reino de España como “española”, pero que a la vez deja por sentado y por escrito que no soy completamente como tal, que nací en Ecuador, que, pese a mi pasaporte europeo y español, seguiré siendo extranjera.

Desde ese entonces, he venido aprendido el arte de “mascarar” la presencia. Mi *ajayu* (mi espíritu) está en las montañas de los Andes en Quito a la vez que me encuentro a orillas de la Mar Mediterránea. Siento un vacío interno por la lejanía de mi tierra natal, como si estuvieran perforándome el corazón en busca de petróleo, o extrayéndome a la fuerza el oro de las orillas de los ojos. Desde que llegué a España, no han dejado de atiborrarme con etiquetas de índole identitario. Sin darme cuenta, estaba-siendo una inmigrante, sudaca, latina, sin la menor idea de lo que eso conllevaría. Por eso he tenido que mudar la piel, hacer de la experiencia migrante una suerte de mascarada, así como lo hacen los diablos en la fiesta de la Diablada de Píllaro en Ecuador.

Como cualquier adolescente, tuve sueños que quería cumplir. Ilusa, me proponía ahorrar los frutos de un par de años de trabajo para luego regresar a Quito a estudiar Ecología. Han pasado veinte años y sigo con miedo de quedarme para siempre en España, o quizás con miedo a volver a migrar desde aquí. Ya no soy una jovencita “sin papeles” transitando el último aliento de la adolescencia, estoy acompañando a mi hijo adolescente, Ángel, en su tránsito vital como joven racializado nacido en España. Los planes cambiaron y el tiempo no ha dado tregua. He olvidado de todo, sobre todo fechas

importantes que conscientemente me niego a recordar, pero lo que no olvido es el inicio de la migración puesto que esto sería lo mismo que estar muerta en vida.

La única opción que me queda es prenderle fuego a la memoria. Ponerle atención a los girones de las historias que me cuento de mí misma y de mi caminar migrante. Así es como viene una reminiscencia de los primeros tiempos en Valencia. Visualizo. Del otro lado de la ventana derecha del tranvía en el que viajábamos se podía leer un enorme rótulo que decía Universitat de València. Me costó leer ese nombre, tuve la impresión de que estaba mal escrito. Fueron varios los carteles de tiendas y comercios que intenté leer en una lengua desconocida, nunca antes vista ni oída en toda mi vida. Era valenciano. Antes de seguir el paseo hacia la Playa de la Malvarrosa, mi padre me señaló con el mentón un edificio de color naranja, al tiempo que se bajaba un tropel de jóvenes blancos y blancas en la parada “La Carrasca”. Me dijo: “ojalá tuvieras la oportunidad de estudiar en esa universidad. Después podrías tener un buen trabajo como seguro les pasará a esas chicas”. Respondí con una sonrisa, haciendo un ademán afirmativo, como una niña que ha pedido un deseo a una estrella fugaz. Llegamos hasta la playa. La madre Mediterránea guardó cómplice el decreto que hizo mi padre y que me llevaría a la docencia e investigación universitaria muchos años después, pasando primero por el trabajo del hogar y de los cuidados.

La vida continuaba su curso, pasaron algunos días desde mi llegada a Valencia. Anocheceía. La escena de los barrotes que se ve a menudo en las comedias carcelarias estaba haciéndose realidad en mi propia experiencia. Yo no había conocido antes ninguna situación de internamiento ni de aislamiento en Quito, hasta que empecé mi trayectoria laboral como trabajadora del hogar y de los cuidados en régimen de interna, a los pocos días de haber llegado de Ecuador. Se me empezaron a caer las plumas a manos llenas día tras día. Sentía que la enfermedad de Marek, esa que afecta a los pájaros, estaba

invadiendo mi cuerpo-territorio, paralizándolo poco a poco, silenciosamente, sumergiéndome en una soledad y tristeza profunda.

Yo que antes me sentía como un colibrí, un picaflor, empezaba a quedarme paralizada y en los huesos. No sabía ni cómo hablar, no sabía el significado de las palabras, ni cómo interpretar las situaciones, ni los códigos comunicativos, no conocía la ciudad, no conocía a nadie con quien conversar de corazón a corazón, solo tenía los abrazos de mi padre que trabajaba de sol a sol (explotado en tantas ocasiones por hombres blancos autóctonos) y a la distancia detrás de un teléfono a miles de kilómetros a mi familia, especialmente a mi hermano menor César y a mi madre Ana, los domingos por la tarde.

Es muy complicado interactuar en cualidad de persona plenamente humana residiendo en un barrio de gente blanca de clase media-alta, urbanita, valenciana, mientras vistes un uniforme de “chacha” con tu cara y cuerpo “sudaca” –como nos nombran con tanto desprecio racial a las mujeres latinoamericanas-. Es muy difícil asumir que supuestamente, gente que habla “la misma lengua”, es decir, el castellano o el español, no te entienden, o lo que es peor, que no te quieren entender, que ni siquiera te prestan atención.

Lo que hace un uniforme de servicio doméstico en un cuerpo migrante racializado de Abya Yala es dotarlo de invisibilidad, como si fuera un tupido velo, de modo que se marquen bien los muros y fronteras que favorecen a aquellas personas e instituciones que no quieren ver y mucho menos reconocer la humanidad ni los derechos. Los uniformes no otorgan a cualquier individuo o colectividad autoridad *per se* como sucede con los militares, policías, jueces, médicos. La casaca del trabajo doméstico determina la diferencia entre no ser vista y “no existir”, humana y no-humana, en un escenario ya de por sí cegador en razón de la blanquitud y los privilegios.

Así que aquí estoy, joven, continuó visualizando, en piso alto, en un edificio situado en el barrio “Jaume Roig” de clase alta, en una ciudad como Valencia, viviendo “el sueño español”. Asomándome entre los barrotes de la ventana para que mi *ajayu*, mi alma, respire y se lave de adentro hacia fuera, invocando con lágrimas el calor de hogar que se quedó en la tierra de pertenencia amorosa. A esta experiencia en su conjunto la nombró como una de mis más dolorosas muertes. Morí en la cárcel del servicio doméstico en régimen de interna con tan sólo diecinueve años. Esa muerte tiene el sabor del racismo que hace que algunas personas vivamos arrinconadas en los huecos de las casas de las empleadoras blancas autóctonas, sin un resguardo legal ni administrativo que opere explícita e integralmente a favor de nuestras vidas.

Es más que conocido que a las trabajadoras del hogar y de los cuidados se les nombra como “sirvientas”, “las chicas”, “estas”, que muchas de ellas visten uniformes a demanda de quienes las emplean y no por voluntad propia, que ciertas y ciertos empleadores hacen uso de dispositivos como las campanas como medio para llamar y pedir un servicio. La primera vez que escuché a alguien llamarme a través del sonido de una pequeña campana y no por mi nombre fue en el trabajo del hogar interno. Siete días a la semana sonaba el cascabel. Tan sólo las tardes de los domingos me libraba de algo peor que la campana de Pávlov.

Las señoras hijas y nietas de la mujer mayor solían acudir de vez en cuando a visitarla. “La chica” les recibía con la mayor formalidad. Ese fue el modo que ellas eligieron para nombrarme. Las señoras aprovechaban al máximo los privilegios que mi estado administrativo de “inmigrante sin papeles” les facilitaba. Los quehaceres domésticos eran los motivos por los que ellas me dirigían la palabra. Nunca mostraron interés por regularizar mi situación, por lo que nunca se preocuparon por sus deberes y derechos como ciudadanas, mucho menos por los míos.

Aquellas mujeres nunca se asomaron al cuarto donde dormía todas las noches como un ovillo en posición fetal. Pero sí realizaban una cartografía exhaustiva del resto del piso mediante una carrera de postas con la prueba del algodón para cerciorarse de la limpieza. El control y la regulación de mi trabajo se medían a golpe de la cantidad de pelusas y los rayones que quedaban en los cristales. Tomaban café y bebidas azucaradas en la salita de estar, beneficiándose de las condiciones económicas, materiales, políticas, sociales y simbólicas que el Estado, las instituciones y el conjunto de la sociedad les brindan a quienes sí son reconocidas legítimamente como ciudadanas y ciudadanos. A mi vida no la atravesaba la ciudadanía, ni *de facto* ni tan siquiera por acto de fe. Estaba por fuera de las fronteras de los privilegios de raza, género, clase, nacionalidad. El desafío que viví en aquel momento consistió en no abandonar mi destino al sonido de la campana.

Las ciudadanas comían platos calientes juntas en la mesa del comedor con mantel blanco, en cambio, los alimentos que me llevaba a la boca casi siempre estaban fríos. Me sentaba a comer en una mesita en la cocina, justo después de haber recogido todos los platos y utensilios donde ellas degustaban la dieta mediterránea. En aquel entonces pensaba que no tenía derecho a gozar de nada y que el hecho de que me “dieran” trabajo era suficiente.

Sentía que debía cuidar el trabajo y dar todo de mí aún en situaciones que rompen el alma. A falta de derechos, pensaba, que debía conformarme con la buena voluntad de quien empleaba. Pero ahora estoy en condiciones de sostener que este es un ejemplo encarnado de la premisa feminista que dice que lo personal es político. Lo que viví a los diecinueve años fue clave para reafirmar mi compromiso con la defensa y lucha de las vidas y derechos de las trabajadoras del hogar y los cuidados hoy en día, especialmente las migrantes racializadas de Abya Yala en situación administrativa irregular a quienes se les niegan los derechos y las vidas plenas en el Estado español.

En el relato de las adolescencias hay que observar cuidadosamente las posibles repercusiones de los actos y las palabras de las personas adultas. En mi caso, las palabras, las actitudes, las acciones, los símbolos con los que se inició el encuentro con personas blancas autóctonas marcaron mi subjetividad, atravesaron mi cuerpo, quedé desplumada, afianzaron el imaginario racista y colonial. El encuentro con las empleadoras blancas marcó mi biografía que da cuenta del “sueño español” que aguarda a las “latinas” la servidumbre como promesa.

Los barrotes carcelarios de la ventana, el racismo ejercido con miradas de desprecio y asco, el régimen de comer sola alimentos fríos y siempre después de las otras, el poco tiempo libre, la intimidad vulnerada, el arrinconamiento en una habitación sin iluminación natural para dormir pocas horas, el uniforme, la campana, las etiquetas, la disponibilidad a demanda a cualquier hora del día no dejaban de hacerme sentir menos persona.

Poco a poco fui conociendo a otras mujeres de Abya Yala que también vestían uniformes y a quienes les llamaban “las chicas”, trabajadoras de hogar jóvenes casi adolescentes como yo, quienes nos dábamos cuenta de los abusos y violencias contra nosotras en los hogares autóctonos y empezábamos a generar “el boca a boca” como condición de posibilidad para encontrar y situarnos en trabajos con mejores condiciones.

Fue así como empecé a tejer este texto sin saberlo, sin palabras escritas, sin método académico, pero con la fuerza de lo vivido y narrado en primera persona. Los inicios se remontan a mucho antes de que me convierta en “inmigrante”, más bien, en aquellos momentos en que la migración ecuatoriana hacia España era un sueño, la posibilidad de una vida mejor, en plena crisis ya no solo económica sino de la vida misma que se vivió a finales de la década de 1990. Si lo vuelvo a mencionar, es precisamente porque me interesa enfatizar que somos gentes y pueblos con memoria, que el habernos

convertido en “inmigrantes” no nos hace sujetos deshistorizados, no para quienes hemos fundido la mirada histórica ancestral en el proceso colonial iniciado en 1492 y sostenemos las resistencias. No es inocente que uno de los agravios más grandes con los que nos encontramos en España sea el calificativo de “machupichu” –refiriéndose a Machu Pichu–, así como “sudaca” –para señalar el origen sudamericano– entre otras expresiones peyorativas que señalan a “lo indio” con profundo desprecio y aversión, y ni qué decir de “lo negro”.

Empecé a escribir sin escribir o, mejor dicho, estoy escribiendo esta memoria con todo mi ser, con mi corpo-espíritu mucho antes de emprender el camino que me traería a la Universidad de Valencia, un mundo que no estaba preparado para mí y donde he convivido gracias a toda una resistencia personal de mujeres blancas autóctonas que me han agarrado de la mano y han confiado en que sí puedo investigar y escribir una tesis doctoral.

En este camino ha sido el activismo-académico el que he elegido. Aquí-ahora escribo sostenida y acompañada por mi familia –presente y no–, con mi familia elegida de amigas y compañeras activistas, con las memorias de ancestras defensoras de Abya Yala, basándome en sentipensares, teorías y metodologías afines, con los afectos enraizados y los que vienen y van, cruzando las fronteras y los tiempos. Con un profundo sentido de pertenencia que se enraíza en lo que podría llamar “amor migrante”, puede que a modo de “amor decolonial” que postula la chicana Chela Sandoval citada por Bouteldja (2017a) un amor que da paso a conocernos de otros modos posibles, haciéndonos cargo de las heridas coloniales.

El activismo-académico me insta a ejercer en mis prácticas teóricas un saber decolonial, recreando un relato acerca de nosotras que visibilice estratégicamente

aspectos constructivos, favorables y fructíferos de los activismos que defendemos, simultáneamente, sanando las heridas migrantes en este largo peregrinar en el que vamos viajando-mundos (Lugones, 2021), entretejiendo lo que nos une y nos trasciende, aquello que permanece, que nos da fuerza, potencia, belleza y sentido(s) y que en nombre de los principios andinos de la relacionalidad, reciprocidad, complementariedad, correspondencia he llamado como “amor migrante”.

La condición migrante no deja de serlo porque un DNI español o un pasaporte europeo diga lo contrario. En parte, quedan garantizados algunos derechos, pero, por otra parte, no habrá nada ni nadie que repare el tiempo (no)vivido bajo esta condición, sobre todo cuando la vida ha quedado sujeta a la Ley de extranjería y el hecho de conseguir “los papeles” se convierte en la condición de posibilidad del sueño de “la mejor vida”. Es por esto y mucho más que me pregunto: ¿Cómo han llegado a pasarme estas cosas? ¿Qué relato de mi vida me cuento a mí misma y qué relato les cuento a quienes se interesan? ¿Qué puedo contar sobre mi relación con la academia y con los activismos que aporte a la lucha colectiva? ¿Hacia dónde voy? ¿De dónde soy? ¿Con quién soy?

II

Apachetas

“Volver a los diecisiete, volver a ser de repente, tan frágil como un segundo, volver a sentir profundo” canta Violeta Parra, y con ella, vuelvo a los diecinueve “en este instante fecundo”. Por el hecho de que he vivido en carne propia la condición migrante, me atrevo a peregrinar al pasado, que está delante, trazando las apachetas que hablan de mis activismos con imágenes, símbolos y ficciones. Hago el intento de llevar a cabo una *teorización callejera* (Lugones, 2021) para desestabilizar la dicotomía activismo-

academia, contrabandeando conocimientos y saberes provenientes de múltiples y diversos campos y disciplinas y de la experiencia situada, encarnada, que son herramientas de resistencia y, como tales, “nos habilitan a ver profundamente dentro de lo social desde nuestro nivel de caminantes” (Lugones, 2021, p. 337).

Compartiré algunos recuerdos de mi adolescencia como punto de partida e inicio de mis activismos en España, intentando transmitir algunos de los sentipensamientos de aquellos primeros años como “inmigrante”, inevitablemente “volviendo a los diecinueve” y reflejando la tensión interna respecto de mi presente, con el pasado por delante y el futuro en las espaldas.

He guardado con cuidado algunos recortes que dan cuenta de mis primeras experiencias que podrían considerarse activismos, todas con un marcado carácter autoconvocado y autoorganizativo. En 2006, jóvenes migrantes provenientes de Abya Yala residentes en Valencia organizamos la colectiva “Juventud Etnicolor”. Nos interesaba disponer de espacios propios y seguros donde llevar a cabo micropolíticas del “no-olvido”. A través de la interacción intercultural entre/por/para infancias y adolescencias, ir tejiendo puentes con la población autónoma. Éramos jóvenes y volábamos alto.

Daré un salto hacia el activismo académico como un estado de resistencia y resiliencia situando mi quehacer político en la Universitat de València, tanto en la investigación como la docencia universitaria. Para esto, retomo el uso coloquial de la frase racista que se utiliza en España y que dice “hacer el indio”. En distintos espacios y tiempos de mi carrera académica en España, he utilizado esta frase como antesala de la exposición de mi lugar de enunciación. Es así que me reafirmo en contextos académicos blancos diciendo “he venido a hacer la india”, a tono con la herida de la india-mestiza que teoriza Gloria Anzaldúa y que tiene que ver con la siguiente premisa: “la peor traición

reside en hacernos creer que es la mujer indígena en nosotras quien nos traiciona. Nosotras indias y mestizas, actuamos como policías hacia nuestra india interior, la maltratamos y la condenamos” (Anzaldúa, 2016, p. 64).

Finalmente, sitúo la actualidad de mis activismos en las calles, es decir, en el ámbito público, y lo hago tomando una de las reivindicaciones anticoloniales, antirracistas y antipatriarcales más trascendentes actualmente para el movimiento antirracista en Valencia que es la lucha y defensa por nuestra presencia en este territorio y la irrupción de nuestras memorias definitivamente en la historia de los activismos y movimiento feminista de Valencia y del Estado español. Una de las estrategias que utilizaré en esta parte del relato consiste en escribir con una lengua *otra*, haciendo converger lo *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018) y lo *borderland* (Anzaldúa, 2016) del siguiente modo:

Esta –también– es nuestra Tierra, aquesta també és la nostra Terra. Nuestra Pachamama. Nuestro, nostre territori, de nuestras wawas, infàncies, joves, majors, retornats i retornades i dels nuestros morts i mortes. Hemos venido a quedarnos. Hemos traído, portem el legado ancestral anticolonial de Abya Yala. Ens quedarem i seremos millones³⁶.

Venimos trabajando hace tiempo con las activistas que forman parte de esta memoria y demás compañeras sobre la necesidad de retratar nuestras experiencias

³⁶ Esta frase entrelaza –al menos– tres lenguas que habito.

Invoca al legado anticolonial de Túpac Amaru II (1738-1781) quien lideró uno de los mayores levantamientos indígenas en Abya Yala en 1780 en Perú contra el imperio español, de la mano de su compañera Micaela Bastidas Puyucahua (1744-1781). Se declaró en rebeldía contra la Iglesia católica y la corona española, adoptando su nombre indígena y retomando el quichua. Asimismo, decretó la abolición de la esclavitud y por tanto la emancipación de las poblaciones negras esclavizados. La Gran Rebelión se extendió por el sur de Perú, el altiplano de Bolivia, el norte de Argentina, Chile, inclusive, Ecuador, Colombia y hasta Venezuela. Fue capturado por los españoles y ejecutado el 18 de mayo de 1781 en la Plaza de Armas de Cuzco tras cortarle la lengua, fue obligado a presenciar la tortura y muerte de Micaela, hijos, familiares y amistades. Los españoles lo decapitaron luego de intentar sin éxito descuartizarlo con cuatro caballos tironeando sus extremidades. Antes de que le cortaran la lengua dijo: “volveré y seré millones”.

creando sentidos *otros* y saliendo del rol de la víctima y despojándonos de la servidumbre. Esta noción, fruto de años de micropolíticas, ha dado paso a que postulemos las memorias migrantes destacando dimensiones como la belleza, lo simbólico, los afectos, las poéticas. Hay una relación piel con piel entre la belleza y la resistencia en los activismos de las migrantes de Abya Yala en Valencia, al igual que entre el amor y los activismos, que finalmente sostienen las políticas afectivas.

En lo que a mi praxis respecta, problematizo y pongo en cuestión cierto sentido comúnmente establecido cuando se teoriza sobre nuestras prácticas y micropolíticas desde concepciones academicistas o tecnicistas que vacían, o no han logrado aprehender, su relacionalidad y complementariedad. Cada trama y urdimbre de la memoria oral, textual y audiovisual, conformada tanto por los datos históricamente comprobables como por las ficciones estratégicamente situadas, configuran un cuerpo vivo multidimensional y pluritemporal que da sentido a lo que estamos siendo, enunciando y haciendo.

En oposición a los discursos exotizantes y folklorizantes, destacó la capacidad de agencia simbólica, afectiva, desiderativa de las migrantes activistas en el entretejimiento de las identidades, recalcando la riqueza de la heterogeneidad, de las diferencias no dominantes, las cosmovisiones indígenas y/o sincréticas y más que nada, resaltando la mitad india ancestral: “la metáfora del ch’ixi asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral” (Rivera Cusicanqui, 2010b, p.71).

Me atrevo a decir que la belleza en los activismos migrantes nace del fuego común que nos habita y que envuelve a la lucha antirracista y anticolonial que se sostiene desde hace más de 500 años en Abya Yala. Es que a la belleza le gusta ocultarse, cuidarse las espaldas de quien la coloniza. Cuando se habita bajo el orden colonial, todo puede ser

objeto de interpretaciones exotizantes, folklorizantes, esencializantes, incluso el fuego común que para nosotras es nuestro hogar.

Llevando en los puños las bayetas amarillas, símbolo de las luchas de las trabajadoras del hogar y los cuidados, ondeando la Wiphala, con los pañuelos verdes y las banderas del Wallmapu, entre palo santo, sahúmos y más, reclamamos el derecho a vivir humanamente en este territorio manchado de sangre, heridas y sudor migrante.

Resistir con un símbolo es políticamente bello. No entregar los secretos es agencialmente bello. No ha sido fácil desplegar en los espacios públicos esta belleza no hegemónica tan “otra”. La bella resistencia de los activismos migrantes ha irrumpido en los activismos blancos en la ciudad de Valencia, convirtiéndose en todo un movimiento que honra, recuerda y pone en práctica la simbología y ritualidades sagradas ancestrales de Abya Yala como fuentes inagotables de conocimientos, sostén de la vida y de los activismos. La belleza también se blanquea, se asimila, se subalterniza en las relaciones de poder.

En esta tesis doctoral, intento plasmar múltiples emociones estéticas con distintas metáforas y evocando sensibilidades. El tejido migrante se trata de algo más que de la resistencia como un mero proceso micropolítico-burocrático encargado de producir discursos políticamente correctos. Dado que uno de los objetivos de la tesis es visibilizar los modos en que resistimos las activistas, es preciso bordar la belleza en el texto. Volver a pasar por el corazón una constelación de hilos de colores que son los recuerdos que traman a gritos y a la vez guardan silencio. Para esto me pregunto ¿Cuán bello es nuestro tejido? y me respondo:

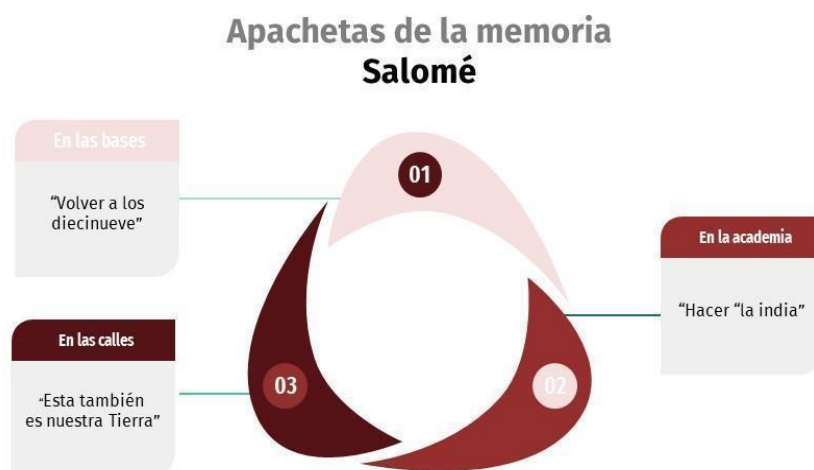
La belleza se comporta como el extremo de la hebra, en una madeja en desorden: al perseguirla, nos va enredando en uno y otro tema, hasta dejarnos, de pronto, en un punto enmarañado donde el pensamiento andino intenta desesperadamente, construir las distinciones fundamentales de un universo semántico. (Cereceda, 1987. p,138)

Cuando visité Buenos Aires, leí una frase que Rodolfo Walsh³⁷ le escribió a su hija Victoria en una carta luego de que ella fuera asesinada a manos del orden policial en tiempos de la dictadura cívico-militar y que, por una extraña razón, me da alas para escribir en mis apachetas (Figura 62) que: “el verdadero cementerio es la memoria”. Anhelo que la bella memoria migrante emerja de lo más profundo del corazón, para renacer una y mil veces cumpliendo la promesa de Tupak Amaru, habitando la tierra donde yace Fernando Tupak Amaru.

Figura 62

Apachetas de la memoria de Salomé: lugares de la memoria y marcas territoriales activistas

³⁷ Rodolfo Walsh (1927-1977) fue un escritor, periodista y traductor argentino. Pionero en la escritura de novelas testimoniales. Opositor a la dictadura cívico-militar autodenominada “Proceso de Reorganización Nacional”. El 25 de marzo de 1977 fue acribillado a balazos por un grupo de tareas de aquellos conformados por las “Fuerzas Armadas”, cuerpos de seguridad del Estado y paramilitares que tenían por función secuestrar, torturar, desaparecer y asesinar a quien se opusiera al régimen. Su nombre se encuentra en la lista de personas desaparecidas por el terrorismo de Estado de Argentina. Su hija María Victoria Walsh (1950-1976) fue una periodista y militante política. Murió el 29 de septiembre de 1976, se suicidó luego de combatir a un centenar de soldados que rodearon la casa donde se encontraba con su hija y compañeros de lucha.



Nota. Elaboración propia

a) “Volver a los diecinueve” (SCR)

¿Qué es lo que le da entidad a mi relato como activista migrante? ¿Las dos décadas de mi vida en España? ¿La experiencia de no tener “papeles”? ¿Mi paso por el trabajo del hogar y los cuidados? ¿La docencia e investigación universitaria? ¿Mi maternidad migrante y la relación con mi hijo racializado? ¿Las personas blancas a quienes he amado? ¿El deseo blanco? ¿Aquellas cosas que no han sido dichas por ninguna de nosotras? ¿Aquello que se puede decir cuando se tiene la oportunidad de escribir una tesis doctoral? ¿Aquello que quiero decir en una tesis doctoral? ¿La resistencia migrante? ¿Las alianzas? ¿Los deseos? ¿Los recuerdos? ¿El olvido? ¿Las heridas migrantes?

Acompañó a la adolescente que me habita en los primeros años de la experiencia migratoria, en sus divagaciones y también en la urgencia de encontrar un lugar donde enraizar el cuerpo y asentar un sentimiento de pertenencia, cargando a las espaldas la nueva adjudicación identitaria que gobierna a la “inmigrante”. En el presente, el tiempo pasado complejiza el relato. Volver a los diecinueve para encontrar el camino.

Recuerdo los inicios de mis activismos, en otros tiempos, en otras edades. Para peregrinarlos (Lugones, 2021) hago una pausa y balbuceo ¿Cómo es el tiempo de la adolescencia? En aquel entonces percibía el paso del tiempo de manera distinta a como lo hago hoy. Además de los impactos que se pueden prever naturalmente cuando una persona migra, como pueden ser el choque contextual, las costumbres y usos culturales distintos, la lengua y demás, hay cambios sutiles que transforman la percepción de la vida absolutamente, por ejemplo, cuando una se da cuenta de que el ciclo solar y el lunar no coinciden en ambos mundos, que el sabor del agua es distinto, que hay cuatro estaciones diferenciadas, etc.

Cuando deviene la mañana en España, en Ecuador sigue anochecido, así sucesivamente. La sincronía de los encuentros con mi familia en Quito dependía, con suerte, de los malabarismos que pudiera hacer a la salida del trabajo, por eso las llamadas internacionales a mis seres queridos desde algún locutorio las tardes del domingo, especialmente el encuentro con mi madre, determinaron mi percepción del tiempo. Aprendí a contar el paso del tiempo midiendo el tramo que tardaba en hablar nuevamente con mi madre. De este modo contaba el paso de las semanas, los meses, los años, las remesas que enviaba. Quizás por eso me siento identificada con “la niña mutante” que protagoniza la novela de la escritora uruguaya Inés Bortagaray (2010), pues para ella el tiempo de la infancia no lo determina ni el reloj ni el calendario, sino que transcurre contando postes en un paseo familiar:

Veo un poste que pasa y se va hasta que veo otro poste que pasa y se va, pero nunca se va del todo, porque en la ida queda la estela. La estela es el poste en movimiento, el poste corrido, barrido, continuado en una línea de postes fantasmas que se paran entre poste y poste verdadero. El verdadero se continúa en varios

fantasmas hasta que otro verdadero anuncia que hay algo real, después de todo.

La hora es la del alba (Bortagaray, 2010, p.7)

Me doy cuenta de que la investigación doctoral activó en mí una regresión infantil en los momentos más complejos del proceso, sobre todo a la mitad de la investigación. La herida de la migración es tan profunda que no podía escribir ni una palabra en el teclado. Como niña que empezaba a escribir sus primeras letras, tuve que retomar el uso del lápiz de grafito y escribir a mano en hojas de papel. En esos momentos volví a contar el paso del tiempo, así como lo hice a los diecinueve años, según las veces que podía reencontrarme con mi madre mediante llamadas internacionales.

Eso me llevó de vuelta a la infancia y a la adolescencia. A la infancia y los años en Nueva York tras el primer periplo migratorio que mi madre y padre emprendieron desde Quito atravesando las fronteras como “mojados”. Quizás fuera en esa etapa de mi vida cuando realmente aprendí a contar el tiempo del modo descrito, a la espera de que mi madre volviera a recogerme a casa de la *babysitter* tras su larguísima jornada laboral. La *babysitter* nos cuidaba –quiero pensar– a varias infancias racializadas descendientes de migrantes “latinos” que no hacíamos más que esperar a mamá.

Después, al final de mi adolescencia en España, en el contexto de mi primer trabajo de hogar y cuidados en régimen de interna, las tardes de los domingos eran los únicos momentos que recuerdo con serenidad, eran similares a la sensación que te deja el caminar al filo de la mar, dejando huellas en la arena al compás de las caricias de las olas. Mi vida se vio reducida al conteo de los domingos fantasmas, cuando lo único que me importaba era salir de la casa de la empleadora y acudir a un locutorio para encontrarme con mi madre a través de una llamada de teléfono en un locutorio de barrio, y eso solo podía ocurrir cuando “la señora” que me empleaba me dejaba tiempo libre, o sea, las tardes de los domingos que no estaban marcadas por el sonido de la campana. En el lapso

de esas horas el tiempo volvía a correr, y el viaje recuperaba el sentido. Yo le contaba a mi madre lo que me pasaba. Ella estaba presente, y mi hermano también, con ternura.

Para sobrevivir a los años de escritura de esta autohistoria migrante, tuve que atender y ocuparme de mi latente regresión infantil en tantos momentos y procesos. Las llamadas a mi madre volvieron a ser el criterio afectivo con el que contaba el paso del tiempo y los capítulos escritos. Una de las experiencias más dolorosas de volver a los diecinueve, veinte años después, ha sido escribir en formato académico lo vivido, volviendo a revivir lo que se quedó (re)sintiendo en el cuerpo. Así es como el pasado estuvo delante y el futuro a mis espaldas en esta gesta investigadora que guió mi recuerdo. La angustia de los domingos fantasmas terminó cuando dejé el trabajo de interna, pero regresa una y otra vez, cuando menos lo espero, disfrazada en el aquí-ahora de asuntos académicos y otras cuestiones que se cuecen a fuego lento en una soledad y espera muchas veces inducidas.

Luego de algunos años, logré la regularización administrativa que el gobierno socialista español inició en el año 2005. La vida después de tener “los papeles” fue otra cosa. Seguí trabajando en el sector de hogar y cuidados muchos años más. Los derechos empezaron a dejarse encarnar, por ejemplo, pude salir de los cauces de la economía sumergida, contar con horarios laborales no abusivos, hacer una remesa a través de un banco español sin pagar altísimas comisiones, cursar estudios en instituciones públicas y acceder a muchos otros derechos que quedan vulnerados cuando “no tienes papeles”: el derecho a volver, a tomar un avión y visitar la tierra de pertenencia amorosa y, sobre todo, el más importante, el derecho a vivir sin miedo y en calma, y no sólo como mera mano de obra precarizada, explotada, deshumanizada. Comprendí que el racismo institucional y estructural influyeron en el modo que aprendí a contar el paso del tiempo, en función

del encuentro de mi madre, cuando pude volver a abrazarla la primera vez que regresé a Ecuador con permiso de residencia y trabajo y tras años de “ilegal” en España.

En ese contexto, muchas de las “inmigrantes” nos regularizamos. Las políticas de integración social empezaban a llegarnos a través de distintos entornos de socialización y en distintos formatos: formaciones, cursos, jornadas, talleres, festivales, etc. Fue a finales de 1999 que en Tampere, Finlandia, los jefes de los Estados europeos decidieron impulsar una política común de inmigración y asilo que garantizaría “la integración” de “los nacionales de terceros países” que residían legalmente en la Unión Europea. Esta política de integración se puso en marcha en lo que se llamó “*Espacio de Libertad, Seguridad y Justicia*” (López Pich, 2007, p. 221).

Los modelos de integración europeos encabezados por el multiculturalismo británico y el asimilacionismo francés quedaban desfasados, por lo que se idearon nuevos discursos y dispositivos de integración. Entre el año 2000 y 2003, se desarrolló el ámbito normativo orientado a “la elaboración de un discurso europeo sobre integración, es decir, a los pronunciamientos sobre las políticas de integración a realizar que se van sucediendo en las Comunicaciones de la Comisión y en las Conclusiones del Consejo” (López Pich, 2007, p. 224). Culmina este proceso con la aprobación de los principios europeos comunes para la integración.

El 19 de noviembre de 2004, el Consejo y los representantes de los Gobiernos de los Estados miembros europeos adoptaron los Principios Básicos Comunes para una política de integración de “los inmigrantes” en la Unión Europea. Se buscaba gestionar las migraciones bajo políticas de integración eficaces que contribuyan a la consecución de los objetivos de la Estrategia Europa 2020. Las medidas de integración quedan bajo la competencia de cada Estado miembro y sus marcos jurídicos.

La visión común acerca de la integración se funda en los siguientes principios: a) que la integración debe ser un proceso bidireccional y dinámico de ajuste mutuo por parte de todos los inmigrantes y residentes de los Estados miembros que refuerce la cohesión social; b) que la diversidad es una característica enriquecedora y permanente de las sociedades europeas, de las que los migrantes son una parte esencial; c) que la integración es un proceso a largo plazo que tiene lugar a nivel nacional, regional y local; d) que deben emprenderse acciones concretas financiadas por fondos de la UE para promover la educación, el aprendizaje de lenguas, el empleo. Finalmente, la normativa europea establece que deben redoblarse los esfuerzos a fin de conseguir un enfoque más equilibrado para salvaguardar los valores en los que se basan las sociedades europeas. Posteriormente, se creó el Fondo Europeo de Integración para el período 2007-2013.

A todo esto, la Comunidad Valenciana en el año 2005 era la tercera en España en número de personas migrantes. En ese mismo año, el Presidente de la Generalitat Valenciana, Francisco Camps y la Consellera de Bienestar Social Alicia de Miguel (ambos implicados años después en la trama de corrupción Gürtel) presentaron el Plan Valenciano de la Inmigración, que incluía 191 medidas para la integración y contemplaba un presupuesto de aproximadamente 939 millones de euros para su aplicación.

En el año 2008, Rafael Blasco Castany, Conseller de Inmigración y Ciudadanía de la Generalitat Valenciana, hacía las siguientes declaraciones públicas: "Necesitamos que los inmigrantes vengan. Necesitamos que vengan para quedarse y necesitamos que ellos y sus hijos formen parte de nuestra sociedad actual que, de otro modo, es demográficamente insostenible". El mismo político subrayaba que el modelo de sociedad, el mercado de trabajo, las empresas y el propio bienestar dependían de la entrada y permanencia de personas y familias migrantes.

Como dato histórico relevante para comprender la magnitud de las políticas en materia de inmigración en esos años, es importante mencionar el “Caso de la Cooperación” o “Caso Blasco”, que tiene relación con el caso de corrupción que se produjo en la Comunidad Valenciana entre el año 2008 y 2011 durante el Gobierno de Francisco Camps. Rafael Blasco Castany, Conseller de Inmigración y Ciudadanía, y el empresario César Augusto Tauroni fueron los principales responsables del desvío de fondos destinados a la cooperación al desarrollo con más de una decena de países empobrecidos perjudicados, y entre 6 y 9 millones de euros de ayudas públicas malversados. En el año 2009, la Conselleria de Inmigración y Ciudadanía, presidida por Blasco, pasó a denominarse Conselleria de Solidaridad y Ciudadanía siendo sus competencias, entre otras, la inmigración, la participación ciudadana y la cooperación al desarrollo.

En menos de diez años, desde finales de los años noventa, las poblaciones migrantes habíamos transformado a España sin vuelta atrás. Las políticas migratorias se volcaban hacia el afán de “la plena integración de los inmigrantes” que se fue dando desde el mero asistencialismo con la pretendida política de “la triple integración” (laboral, social y ciudadana) que en aquel entonces se pregonaba en las instituciones y organizaciones encargadas de la integración.

En ese contexto, un pequeño grupo de tres jóvenes migrantes procedentes de Abya Yala nos interesamos en llevar a cabo acciones a favor de las personas migrantes residentes en la ciudad de Valencia, especialmente infancias y adolescencias, con el propósito de mejorar nuestras vidas y la convivencia con las personas blancas autóctonas y demás grupos raciales y étnicos. Nos nombrábamos “inmigrantes” sin saber aún la carga racista y colonial que contiene la expresión. Perseguíamos el anhelo de la interculturalidad y la promesa de la integración social, confiando en que esos procesos

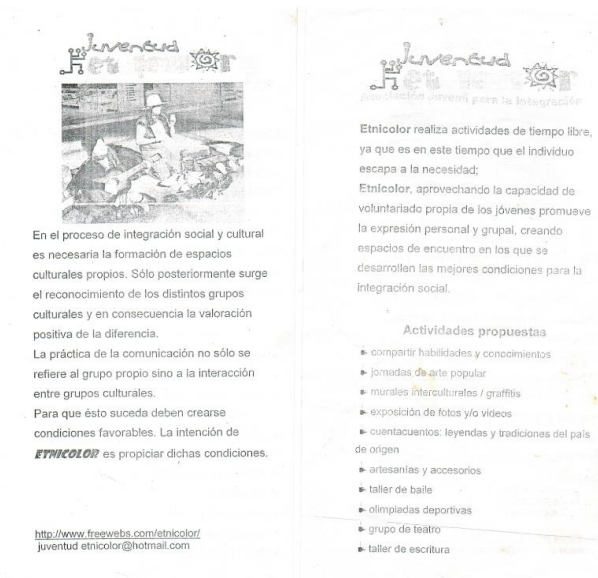
nos conducirían a la reconstrucción de nuestras identidades, a enraizar los sentimientos de pertenencia, a gozar de derechos, en fin, a vivir “el sueño español”.

Fuimos tres jóvenes quienes nos autoconvocamos en la agrupación “Juventud Etnicolor” (Figura 63) en el año 2005. Karina (Ecuador), Johnny (Colombia) y yo creíamos en ese entonces que la integración social no era sólo un deber que debíamos asumir como “inmigrantes”, sino que, toda la sociedad y todas las personas autóctonas debían hacerse cargo de su parte para conformar una auténtica ciudad intercultural (Figura 64).

Nuestro deseo colectivo era llevar a cabo propuestas de pedagogía popular sin ánimo de lucro, críticas y creativas para las infancias y adolescencias en aras de mantener vivos aspectos importantes de las culturas de procedencia, para no olvidar nuestras raíces y los legados que dan soporte a las identidades *ch'ixis* que ya estábamos encarnando. Nos manteníamos con trabajos precarizados en los sectores de hogar y cuidados, limpieza de comunidades y construcción. Aquellos fueron los inicios de mis activismos. Era joven, éramos jóvenes, y los discursos de la integración que nos presentaban las instituciones y las ONG blancas y las blanqueadas parecían convincentes, aparentaban una posibilidad para lograr “las mejores vidas” por las cuales migramos. Como cuando cambiaron oro por espejos de colores.

Figura 63

Panfleto de Juventud Etnicolor



Nota. Registro propio

Figura 64

Juventud Etnicolor en prensa latinoamericana de entrega gratuita en el año 2006



Nota. Registro propio

La política de la integración se encargó de fomentar la producción de subjetividades y deseos inherentes y necesarios para sostener el régimen colonial, racista, heteropatriarcal tomando como objeto de su causa a las personas migrantes que estábamos obteniendo la regularización en procesos administrativos por demás complejos. En una charla a la que asistí en esos años, en un contexto de formación en Integración Social en la Fundación CeiMigra, nos dijeron que lo que nos sucedía a las personas migrantes se llamaba “duelo migratorio” y que éramos las/los nuevos “Ulises”, no se habló de racismo ni de patriarcado. Eso despertó en mí la necesidad de conocer acerca de esa teoría, con la cual tuve grandes contradicciones, sin aún disponer de las herramientas de reflexión teórica para refutarla. ¿Cómo era posible que el Estado español no tuviera nada que ver con estas dolencias migratorias?

En el año 2002, Joseba Achotegui, psiquiatra, profesor universitario y director del SAPPIR (Servicio de Atención Psicopatológica y Psicosocial a Inmigrantes y Refugiados) del Hospital Sant Pere Claver de Barcelona, definía y nombraba la experiencia migratoria atravesada por el estrés crónico y múltiple como Síndrome de Ulises en el libro *La depresión en los inmigrantes: una perspectiva transcultural*. Para ese entonces, muchas personas migrantes ya habíamos sobrevivido a las primeras etapas de la migración y habíamos articulado auténticas estrategias de sobrevivencia. Achotegui se inspiró en la obra angular de la mitología griega y de la cultura occidental, la Odisea, tomando como referencia la situación de Ulises en el canto V cuando lloraba desesperadamente consumiéndose de pena lejos de Ítaca. De esta manera, el afamado autor pretendía aportar a la comprensión de la experiencia migratoria desde el modelo psicodinámico de la psicología transcultural, formulando conceptos como: duelo migratorio, la escala Ulises, readaptación del yo, estresores, test, entre otros.

El Síndrome del Inmigrante o Síndrome de Ulises se caracteriza porque la persona vive situaciones de duelo a causa de los cambios que supone la migración, que, en parte, conlleva estrés y un amplio conjunto de síntomas psíquicos y somáticos. Aquí, me permito con justa razón, escribir lo que he vivido en carne propia y acompañando a hermanas y hermanos migrantes de Abya Yala en los supuestos duelos migratorios. Como herramienta de la psiquiatría, el duelo migratorio puede ayudarnos a comprender racionalmente y desde la exterioridad las complejas y heterogéneas vivencias de lo que yo nombro como *desenraizamientos*, pero desde la teoría desencarnada, la que habla del dolor migrante sin haberlo sentido.

He realizado una primera aproximación a la deconstrucción del concepto de duelo migratorio desde una perspectiva decolonial, antirracista, antipatriarcal y anticolonial, basándome en epistemologías, sobre todo de los feminismos decoloniales, con la especificidad de que refuto en base a lo vivido encarnadamente que es, en todo caso, un punto de vista situado e intransferible. Hice este ejercicio con el afán de encontrar herramientas propias para el desarrollo de la tesis doctoral, la docencia e investigación universitaria y además para el diálogo en los activismos y en el cotidiano. Mi reflexión no se fundamenta ni en la psicología ni en la psiquiatría, más bien es una propuesta de diálogo entre saberes interdisciplinarios y saberes populares migrantes, pero desde un posicionamiento no eurocéntrico.

Me interesa trazar tan solo una relectura crítica del “duelo migratorio”, pero en términos de desenraizamientos. Puedo señalar una sutileza eurocéntrica que se despliega en la metáfora utilizada por Achotegui al hacer mención al hombre blanco, europeo, con poder, héroe legendario, rey, etc., es decir Ulises, para explicar el duelo migratorio que, presuntamente, nos sucede en gran medida a mujeres, disidencias sexo-afectivas, personas racializadas provenientes del Sur global y de las excolonias. Dicha metáfora

presenta, al menos, dos cuestiones que pueden llegar a reproducir el racismo colonial. La primera es que no da cuenta de la larga historia colonial ni de las colonialidades, de la idea de raza, la jerarquización y clasificación de las poblaciones que nos han traído hasta acá, y además incurre en la colonialidad del género y el binarismo de género; y la segunda cuestión es que valida la representación victimista de las personas migrantes, obviando la responsabilidad política, el racismo institucional, las colonialidades, la geopolítica, por lo que es funcional para ciertos procesos, pero disfuncional en los activismos que luchan y defienden las vidas y derechos de las personas migrantes.

Primero, produce un efecto a modo de amalgama de las heterogeneidades raciales, afectivo-sexuales, corporales, sociales, culturales, simbólicas, territoriales, históricas, geopolíticas y experienciales de las sujetas migrantes en general, configurando una idea de “inmigrante” que finalmente recae en el personaje mitológico de Ulises. Esta metáfora, según mis experiencias e investigaciones académicas, puede llegar a operar a favor de la homogeneización de las diferencias. En mi caso, no puedo englobar en el marco de esta metáfora los tan diversos mundos y experiencias de vida de las personas migrantes racializadas que he conocido, mucho menos cuando estamos atravesadas por múltiples opresiones como la racial, la herida del mestizaje, la heterosexualidad obligatoria, el extractivismo, las identidades transfronterizas, etc.

El sujeto más próximo a Ulises, según mi interpretación, vendría a ser el sujeto privilegiado en la matriz de poder colonial heteropatriarcal: blanco o criollo, heterosexual, occidental, europeo, clase alta, joven, quien tiene la posibilidad de emprender un viaje y que puede regresar a casa, incluso se enfrenta a los peligros en los encuentros con Cíclope, Circe, Calipso, Poseidón. Además, ejerce poder jerárquico ante los súbditos. Sujeto activo frente a su paciente esposa, Penélope, quien materna a Telémaco y teje la promesa de la fidelidad conyugal al rey. Ulises es un hombre blanco

occidental, rey de Ítaca, un héroe mitológico, pero las personas migrantes somos tan sólo mortales. Sería interesante poner en cuestión la perspectiva androcéntrica y antropocéntrica inscrita en el mito de Ulises y la expansión del modelo normativo de la masculinidad hegemónica dominante occidental.

A modo de tentativa crítica y decolonial al Síndrome de Ulises, podría decir desde mi lugar de enunciación, que la rabia, el dolor, la desilusión están estrechamente relacionadas con la violencia institucional, la irregularidad forzada o sobrevenida, la exigencia de la integración social y la asimilación cultural, espiritual, afectiva, lingüística, simbólica, así como también, la negación y vulneración de Derechos Humanos, y más que nada, el hecho de no encajar como plenamente humanas/os/es en el modelo europeo civilizatorio.

Dice Achotegui (2008) que si las condiciones de llegada y del asentamiento en la sociedad de acogida son favorables se produce un duelo simple, pero si se emigra en situaciones límite el duelo sería extremo, dado que las condiciones son tan difíciles que no se puede elaborar un duelo quedando la persona en una suerte de crisis permanente. El dolor de la pérdida se contrarresta con los logros y nuevos aprendizajes, pero en caso contrario, el duelo se cronifica.

A mi parecer, el planteamiento de Achotegui no toma en cuenta que la condición migrante se reelabora en la experiencia fronteriza y transfronteriza y del aprendizaje constante de habitar distintos mundos a la vez, que entran en contradicción y tensión, en las idas y venidas, en la vivencia de viajar-“mundos” (Lugones, 2021). Puede que el autor no tome en cuenta, lo que significa vivir en las fronteras en sus postulados, parafraseando a Gloria Anzaldúa (2016).

Si el duelo migratorio depende de las condiciones favorables o no de llegada y del asentamiento, entonces deberíamos considerar como un eje fundamental de la problemática del duelo migratorio a la política migratoria y los dispositivos de extranjerización al uso que ponen en jaque las vidas, condicionando hasta el más elemental de los derechos humanos que es el derecho a vivir en calma.

Dice Achotegui (2008) que entre los estresores más importantes se pueden considerar: las separaciones forzadas de los seres queridos, fracaso del proyecto migratorio, ausencia de oportunidades, la lucha por la supervivencia, los peligros de los viajes migratorios, las amenazas de las mafias, la detención y expulsión e indefensión por la carencia de derechos. Sin embargo, no señala expresamente al racismo estructural e institucional, así como el racismo inscripto en toda la sociedad como sistema clasificatorio por el que unas vidas valen más que otras. La criminalización, estigmatización, estereotipos gestados en la sociedad blanca, etnocéntrica y eurocéntrica de acogida. No menciona el modelo civilizatorio supremacista al que nos vemos sujetadas las personas migrantes racializadas.

Si las necesidades básicas están cubiertas al llegar al país de migración, si se dispone de documentación regular, derechos y redes, puede que estemos hablando de duelos migrantes en condiciones de privilegio y en términos de movilidad humana. Actualmente estoy desarrollando un cuestionamiento desde una perspectiva decolonial al concepto de duelo migratorio, bajo una premisa que venimos problematizando en los activismos con compañeras migrantes, y que dice, que no es lo mismo viajar a España por motivos de desarrollo personal con ciertas garantías del acceso a los derechos básicos, que migrar por fuerzas mayores o porque has tenido que hacerlo, por ejemplo, como parte de un grupo familiar o por una reagrupación familiar. Al no ser lo mismo, necesitamos herramientas que al menos desde una perspectiva de análisis feminista, antirracista y

antipatriarcal, eviten la homogeneización de las experiencias personales y colectivas, para construir reflexiones más allá de la valoración moral y del rol de víctimas.

La segunda característica es que la metáfora de Ulises valida el victimismo de las personas migrantes, que en el caso de las personas ecuatorianas es harto complejo, pues quienes migramos a finales de los años noventa lo hicimos en medio de una profunda crisis no solo económica sino holística de la vida, en el contexto de un país en caos. Lo último deseable era atravesar el viaje hacia la “madre patria” (Ítaca) y quedarnos en ella sintiendo todo el desprecio a nuestras vidas, sorteando barreras, obstáculos y fronteras reales institucionales, sociales, culturales, económicas, políticas e interrelacionales con el vecindario local. El peso de las opresiones y dominaciones estructurales y sistemáticas han determinado los relatos de vida y las memorias colectivas, que lejos están de ser relatos idílicos. La idea de la heroicidad del “buen inmigrante” opera a favor del orden colonial. El mito en torno al “buen inmigrante” que sufre, lucha y se hace “empresario de sí mismo” legitima la servidumbre, no aporta al cambio o la transformación social.

En espacios de activismos venimos trabajando relatos *otros* para salir del victimismo sin llegar al otro polo dicotómico que es el relato del héroe. Hacemos de las heridas migrantes puentes, despojándonos en el camino los modelos ejemplares de víctimas y héroes, para situarnos en el lugar social como sujetas políticas, agentes con capacidad de agencia. Sabemos, en base a la experiencia encarnada que, “el sueño español” ofrece formas de sometimiento que le sirven de sostén e invisibilizan la cara racista, patriarcal e injusta del Estado.

En definitiva, postuló transitoriamente que el Síndrome de Ulises alberga el mito del progreso y de la civilización occidental y que el mito de Ulises es complejamente transferible a las poblaciones racializadas, por su marcado carácter eurocéntrico, occidentalocéntrico y heteropatriarcal, aunque puede seguir siendo una herramienta de

análisis. Puede resultar interesante un diálogo de saberes que aporten otros mitos que rompan con la hegemonía eurocentrada, de camino a la producción de herramientas con las que podamos reconocer la coexistencia de los tantos mundos posibles.

La recreación de los mitos eurocéntricos occidentales para repensar las migraciones actuales no es neutral. Puede que una relectura del duelo migrante a partir de los puntos de vista de mujeres y disidencias afectivo-sexuales migrantes racializadas, resulte interesante en los procesos de descolonizar y despatriarcalizar las herramientas de análisis, de transformación social y para la comprensión de las propias heridas.

Dice Achotegui que son tiempos difíciles para las personas corrientes que migramos y que hemos de comportarnos como héroes:

Malos tiempos aquellos en los que la gente corriente ha de comportarse como héroes para sobrevivir. Ulises era un semidios que, sin embargo, a duras penas sobrevivió a las terribles adversidades y peligros a los que se vio sometido, pero las gentes que llegan hoy a nuestras fronteras tan solo son personas de carne y hueso que viven episodios tan o más dramáticos como los descritos en la Odisea: soledad, miedo, desesperanza, etc. Las migraciones del nuevo milenio que comienza nos recuerdan cada vez más los viejos textos de Homero “...y Ulises pasábase los días sentado en las rocas, a la orilla del mar, consumiéndose a fuerza de llanto, suspiros y penas, fijando sus ojos en el mar estéril, llorando incansablemente...” (Odisea, canto V). O el pasaje en el que Ulises para protegerse del perseguidor Polifemo le dice: “preguntas cíclope cómo me llamo... voy a decírtelo. Mi nombre es Nadie y Nadie me llaman todos...” (Odisea, canto IX). Si para sobrevivir se ha de ser nadie, se ha de ser permanentemente invisible, no habrá identidad ni integración social y tampoco puede haber salud mental (Achotegui, 2009, p. 169).

Sin embargo, tal como he venido elaborando a lo largo de esta investigación y plasmando en este texto-tejido, no somos nadies; o no en el sentido que se autonombró Ulises en la voz de Achotegui (2009). Somos personas migrantes, concretamente mujeres migrantes de Abya Yala. Sujetas históricas y políticas que hemos amasado con nuestras propias manos procesos de sobrevivencia, resistencia y reexistencia comunitaria e individual. Hemos inventado mundos fronterizos y transfronterizos donde vale la alegría vivir. Nos nombramos con voces y sentipensares propios. El miedo, la desesperanza, la soledad son constitutivamente políticos cuando se vive la condición migrante, esencialmente estructurales.

En el año 2008, Javier Maroto, vicesecretario del Partido Popular español, hizo unas declaraciones con las que se pueden ejemplificar lo que desde la lectura del poder bien podría llegar a ser una solución al duelo migratorio, para el caso del colectivo latinoamericano:

Está el colectivo de hispanoamericanos de personas que vienen a España con el objetivo de hacerlo de forma legal, ordenada y respetando la cultura y nuestras leyes occidentales, el ejemplo más evidente es que muchas personas hispanoamericanas lo mejor que le puede pasar a su vida en España es que su hija se case con un español (Maroto, 2018)

Gabriela Wiener (2018), escritora, poeta y periodista peruana radicada en España, contestó a las declaraciones de Maroto escribiendo una nota de prensa titulada *Novias de la muerte, esposas de españoles*, que tuvo plena acogida por parte de mujeres migrantes activistas de Abya Yala en la ciudad de Valencia:

Maroto, por supuesto, no ha dicho que lo mejor que le puede pasar a un hispanoamericano es casarse con una española. No vamos a escucharlos promover que una de sus hijas se case con un cholo. Lo que ha venido a decir

es que lo mejor que le puede pasar a la hija de una de esas mujeres que vienen a romperse el lomo en España para mandar dinero a sus familias es casarse con uno de ellos para no vivir la vida infame de su madre. Le ofrecen intercambiar algunos de sus yugos por matrimonio y asimilación. Borrar parte de su identidad por un lugar en la mesa de Pascua. Es tan perversa la relación que tiene históricamente cierto español con la migración de sus excolonias americanas, y en especial con las mujeres, que duele que las trabajadoras que cuidan aquí para dar vida allá, obligadas a dejar a sus hijos para cuidar los ajenos, a sus madres y padres mayores para velar por los de Maroto, deban soportar sobre ellas esas miradas llenas de paternalismo violento, dominio y desprecio por sus vidas. (Weiner, G., 2018)

Suscribo las palabras sentidas de Gabriela. Si hay algo que demanda “el sueño español” a las migrantes racializadas de Abya Yala, es la aceptación de la servidumbre como si se tratase de un heroísmo, romantizando el desprecio. Sostener la servidumbre como destino, sostenerla como trabajadora del hogar y de los cuidados, sostenerla como madre-esposa, sostenerla como académica, sostenerla como ciudadana, pero, al fin y al cabo, sostener la servidumbre como atributo de identidad en una sociedad que se dice inclusiva y diversa. Sanar el duelo migratorio en la servidumbre, donde las heridas migrantes quedan sujetas a la tiranía de los modos de producción, a la tiranía de las herencias coloniales de supuestos parentescos, a la tiranía de la razón, a la tiranía del racismo institucional.

En el año 2006, como colectiva autoorganizada de jóvenes migrantes lejos estuvimos de darnos cuenta que la integración social estaba jugando en nuestra contra. Éramos jóvenes y el deseo de vivir y trabajar en paz se enraizaba en esta tierra, soñando que podríamos llegar a ser algo más que mano de obra racializada

mal remunerada condenada a la servidumbre. Pero ¿Quién nos devolverá los años?
¿Quién va a reparar el duelo migratorio?

b) “Hacer la india” (SCR)

Vuelvo a pasar por los recuerdos de los primeros tiempos de mi caminar migrante dos décadas después. Soy otra, esa que ya no soy, pero a la vez soy la misma. Escribo haciendo del texto un camino en espiral. Me he dado cuenta de que en ocasiones me refiero a lo que he vivido como si se tratase de otra persona; descubrí que lo hago así para cuidarme a mí misma y de mí misma. A lo largo de este trabajo académico he realizado diversos procesos terapéuticos, psicológicos y de sanación personal y colectiva, pues lo que me ha sucedido en muchos momentos de la investigación es que las heridas migrantes se quedaban al desnudo, sangrando y continuar la investigación y la escritura académica en esa situación la convertía en un camino tortuoso poblado de recuerdos que se iban despertando como bombas en un estado de alarma.

Tuvieron que pasar muchos años hasta que pude definirme políticamente como indiadesendiente. El sentirme andina, reconocirme como tal, me ha dado las bases para enraizar mi identidad *ch'ixi* andinomediterránea. Puedo contar una experiencia que da cuerpo a esta metáfora que he inventado y ficcionado, peregrinando entre los entretejidos cósmicos, simbólicos y afectivos que se contonean entre las montañas andinas y las aguas mediterráneas, entre los campos de naranjos valencianos y las papas en los Andes, entre los 15 y 2850 m.s.n.m.

Guío el recuerdo rastreando algunos lugares que no me han dejado indiferente, o, mejor dicho, que me han dejado huella, por ejemplo, el Mural del artista indigenista ecuatoriano Oswaldo Guayasamín (1920-1999) que se encuentra en el Aeropuerto de

Madrid-Barajas Adolfo Suárez. Este puede ser uno de los lugares comunes de las habitantes de las fronteras que nacimos en Abya Yala, puerta de entrada y salida, ida y/o vuelta. La relación que tengo con los aeropuertos es tensa, *amor fati*. Para mí representa el eterno retorno, una puerta giratoria que no duerme. En este contexto, cada vez que gozo el privilegio de volver a Abya Yala, me quedo sorprendida al observar la figura de una guitarrista en un mural por el artista indigenista ecuatoriano Oswaldo Guayasamín, conocido como “el pintor de los indios” a quien le encargaron dicha obra en 1982, mi año de nacimiento. La emoción de ver una obra de Guayasamín en España es indescriptible.

La pieza de 120 metros se divide en dos paneles, uno dedicado a Abya Yala y otro a España. Con el pasar del tiempo, la localización del mural cambió de la Terminal 1 a la Terminal 4³⁸, donde se encuentra actualmente. La primera vez que vi el mural bastó un gesto mínimo de atención para que reconociera la autoría. Una “alegría triste” recorrió mi cuerpo, era como si me encontrase con alguien que ya había conocido alguna vez en algún fractal mundano. Se trata de la imagen de una guitarrista que se encuentra acompañada por un verso del poeta valenciano Miguel Hernández y dice: “Alrededor de tu piel ato y desato la mía” (figura 65). Me gusta imaginar que es una guitarrista migrante, sudaka, nepantlera como la que describe Anzaldúa (2016).

Esta es una de las tantas imágenes visuales que aproximan a la explicación de lo *ch'ixi* andinomediterráneo en mí, siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui (2010a, 2010b 2015, 2017, 2018). La convivencia de elementos contradictorios y en conflicto que al unirse no se hibridan, no se mezclan, se juntan en una unidad que nos los fusiona, sino

³⁸ El 30 de diciembre de 2006 explotó una furgoneta bomba en la Terminal 4 de Barajas. Se ha atribuido la responsabilidad a la organización ETA. En el atentado murieron un total de dos personas, ambos ciudadanos ecuatorianos Carlos Palate y Diego Estacio (19 años) que acudieron al aeropuerto a recibir a sus familiares que provenían de Ecuador.

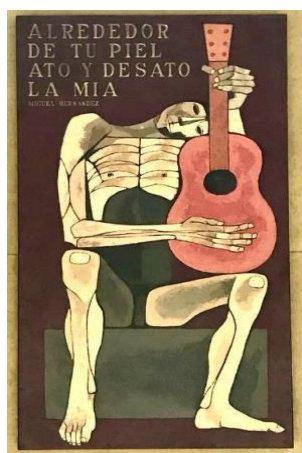
que los contiene. Algo de lo andino y algo de lo mediterráneo coexistiendo en mí, en las tantas voces que me habitan.

Me propuse a trabajar en una tesis doctoral con un corazón que piensa con el cuerpo. Esa ha sido una de las mayores apuestas en todo el proceso. He sentido la necesidad de contar la existencia de este mural y lo que significa para mí, tomando en cuenta el poder de los símbolos en la investigación decolonial.

En mi experiencia, no ha sido habitual encontrarme con obras de artistas indígenas ecuatorianos en espacios públicos tan transitados en el Estado español. Pongo en diálogo mi sentir andinomediterráneo con esta obra de arte que me ayuda a situar una metáfora *chi'ixi* y el lugar de enunciación frente a los mecanismos de invisibilización. No puedo saber los motivos que le llevaron a Guayasamín a pintar el mural según ese orden, pero como habitante de las fronteras intuyo que forma parte de una resistencia indigenista. Tal como le sucede al mural que está dividido pero que conforma una unidad, así es la sensación de habitar una identidad andinomediterránea, entre tierras, entre fronteras.

Figura 65

Recorte del mural de Oswaldo Guayasamín en el Aeropuerto Madrid-Barajas



Nota. Registro propio

Cuando visité la Capilla del Hombre en Quito, museo que fue construido por Guayasamín desde el año 1996 hasta el 2002, encontré muchas obras de arte en las cuales interpreté gestos *ch'ixi*. Me ha sucedido como al artista, él ha declarado con fuerza la contradictoria condición de reclamar lo indio: ¡Carajo, soy un indio!, dijo, rechazando el mestizaje con toda la rabia y la alegre tristeza en su obra.

Quisiera con todas las fuerzas de mi ser emular el lugar de enunciación de Guayasamín, autoinvocarme india, pero debo considerarme más bien como indiadesendiente o quizás una india mestizada, sabiendo que se ponen en juego las relaciones coloniales de poder, dominación y opresión en esta angustia identitaria que me acomete, honrando la memoria de largo aliento y defendiendo la alegría triste de los pueblos indígenas de mi tierra.

Al poco tiempo de vivir en España, una expresión común se repetía en diversos contextos en boca de personas autóctonas: “hacer el indio”. Tratando de disipar la duda, pregunté por el significado, me explicaron que quería decir “hacer la gracia”. Pese a que en la actualidad la expresión se utiliza para denotar un carácter irreverente y festivo, en el siglo XVIII los criollos la utilizaban a modo de resignación ante humillaciones sin rechistar, según Casillas (2014) quien cita a Ramón J. Sender autor del libro “Túpac Amaru”.

El problema de frases populares como “hacer el indio” es que perpetúan el racismo colonial, aún con la supuesta broma o risa. Lo “indio” ha sido objeto de burla y de desprecio, así como de deshumanización, infantilización y feminización. Según Karina Ochoa (2017) el problema de la naturaleza del indio conlleva reconocer que desde el siglo XVI se configuró una matriz de poder que relaciona “lo indio” con la subordinación, y finalmente con la condición de no humanidad.

En diversos espacios a los que he asistido en calidad de investigadora y docente universitaria en el Estado español, he iniciado mis presentaciones y ponencias en mesas de debate y transferencia académica diciendo: “he venido a hacer la india”. Es habitual que esta enunciación cause gracia y que afloren las sonrisas o las risas. También es habitual que alguien sienta incomodidad y haga gestos faciales y corporales de molestia o desprecio. La folklorización, la exotización, las extranjerizaciones se intersecan al emitir mi voz en los escenarios desde mi cuerpo racializado.

En este acto de rebeldía, no solo se pone en juego la fuerza de la palabra, el reconocimiento de identidades, sino también, y, ante todo, la condición humana. Es frecuente que las personas piensen que es parte de una *performance* cuando despliego la Wiphala, enciendo palo santo, hago un círculo con hierbas u otros procesos rituales, así como cuando visto prendas de mujeres indígenas ecuatorianas, sombrero, poncho, alpargatas, entre otros. Pocas son las personas que se dan cuenta de que estoy exponiendo simbólicamente mi lugar de enunciación, en serio. Sólo algunas se dan cuenta, en un primer momento, de que la expresión “hacer la india” ha sido resignificada como un acto contestatario anticolonial y antirracista de verás.

El uso de elementos simbólicos en las prácticas rituales en mis activismos entrelaza lo político, afectivo y lo espiritual. Como pequeños actos en aras de la descolonización están presentes en la mayoría de mis intervenciones públicas y forman parte de mi vida cotidiana. Algunas migrantes de Abya Yala hemos visibilizado en los activismos símbolos y prácticas de resistencias anticoloniales, tales como las celebraciones de rituales, disposiciones espaciales en reuniones a la manera de círculos y espirales, incorporaciones de objetos simbólicos de poder, etc. Este modo de hacer incidencia política es común en Abya Yala, de donde nos hemos inspirado compañeras activistas de Abya Yala en Valencia.

Me complace profundamente utilizar elementos sagrados en los actos públicos cuando son espacios seguros. El palo santo, sahúmos y yerbas medicinales amargas y dulces son de mi preferencia. De entre todas las prácticas rituales y de espiritualidad andina, “la limpia” es la que más le da sentido a mi praxis política. En ella se recrea un tiempo-espacio de existencia “otra”, dándole sentido a algo más que una lucha por la palabra y el discurso.

La limpia como ritualidad ancestral es una práctica habitual en Ecuador y también en otros lugares de Abya Yala, con sus características propias. Mi abuela materna María Cruz y mi abuela paterna Ana Victoria solían practicarlas por diversos motivos y con distintas intenciones. Aprendí de ellas y otras mujeres mayores a que la limpia sanaba el mal de ojo, las malas energías como la envidia, el susto, la disociación del cuerpo y el alma, entre otras. La limpia es una práctica ancestral de sanación del alma, corazón, mente, cuerpo, espíritu. Como ritual forma parte de celebraciones tan importantes como el *Inti Raymi*. Es reconocida por los pueblos originarios e indígenas de Ecuador como medicina ancestral.

Mi abuela materna practicaba la limpia para devolver el corazón al cuerpo tras la visita a lugares recargados de energías, como son los cementerios. Cuando era niña, con un atado de yerbas como la chilca, la ortiga, la ruda, el matico, el sauco, el eucalipto – entre otras–, acompañando con soplos de un licor fuerte, limpiaba el cuerpo diciendo: “shungo vení, shungo vení” (vuelve corazón, vuelve corazón). La limpia forma parte de mi vida desde la tierna infancia.

La investigadora, artista multidisciplinar, docente e investigadora ecuatoriana Angélica Alomoto Cumanicho (2013) ha elaborado un estudio acerca de la limpia como práctica ancestral. Revela que, para comprender la limpia, primero hay que descolonizar el saber, el ser, el sentir, en otras palabras, negarse a juzgar bajo los imperativos de la

razón moderna y de la validez científica un saber que los desborda. La artista ha realizado un recorrido desde la antropología visual y las artes, donde explora los alcances de esta praxis. En su tesis de maestría “La limpia. Prácticas religiosas y estéticas: el ritual en el contexto contemporáneo ecuatoriano”, dice:

En el campo del arte, el ritual de la limpia se torna político en dos sentidos: como lenguaje, el cual inscribe un nuevo rol a la práctica ritual, y un diálogo epistémico. Este diálogo no es contemplado desde los dos campos, sino desde el lugar de enunciación de la práctica de la limpia. Pues, a través del ritual, estos artistas apelan a las dinámicas culturales que han incidido desde la constitución de la modernidad, tanto en aspectos económicos, políticos como culturales. (Alomoto Cumanicho, 2013, p.66)

Para destacar la importancia política de la limpia, la autora se remite a las leyes y normativas ecuatorianas que constan en la Constitución de la República del Ecuador del año 2018, que en el artículo 57 ampara a los pueblos y nacionalidades indígenas garantizando los derechos colectivos relacionados con mantener, desarrollar y fortalecer las identidades, sentidos de pertenencia, tradiciones ancestrales, formas de organización de las comunidades, colectivas, comunas, pueblos y nacionalidades indígenas.

La limpia ha formado parte de la vida cotidiana de muchas mujeres que provenimos de Abya Yala y nos remite a la relación con otras mujeres, sobre todo las mayores que han practicado o practican rituales, como son las abuelas, las curanderas, las yerbateras, las parteras, las machis, entre otras. Coincido con Alomoto en su afirmación de que limpia es “un lugar de enunciación y una práctica discursiva” (2013, p. 61), asimismo, coincido con la artista en que la práctica de la limpia es “un dispositivo de comprensión no ‘racional’ y una práctica intercultural”

(Ibidem). La limpia es una sabiduría de Abya Yala que forma parte de las bases epistemológicas, ontológicas, metodológicas y relacionales de este trabajo.

Como ritualidad devuelve el carácter simbólico a la praxis activista y a las micropolíticas. Quien activa un sentir subjetivo participando en la limpia, modifica su sentipensar y aporta al colectivo. A menudo me he encontrado con personas que por más voluntad consciente que depositen, no conectan con la sensibilidad simbólica del ritual.

Los paradigmas modernos eurocéntricos anulan el valor y la sabiduría inscriptas en prácticas como la limpia bajo el mandato de la objetividad, la ciencia, la razón y sus preceptos. Más allá del folklore, el ritual de la limpia recrea un reencuentro con las dimensiones de la vida. Estas prácticas, siguiendo a Alomoto, abarcan: “limpiar, sanar, curar espacios, tiempos, objetos, personas, como un acto inextensible, mágico, sensorial y visceral” (2013, p. 67).

La ritualidad de la limpia no es actualmente una práctica habitual en todos los activismos de Abya Yala en el territorio valenciano, sin embargo, forma parte de las sabidurías insurgentes que inspiran a seguir tejiendo una memoria migrante anticolonial y antirracista para la descolonización y despatriarcalización, irrumpiendo en los modos tradicionales de hacer y simbolizar de las izquierdas blancas.

El 12 de noviembre de 2017, se celebró en todo el territorio español la primera gran manifestación contra el racismo organizada por personas migrantes y racializadas sin ningún tipo de tutelaje por parte de las izquierdas blancas. La activista antirracista chilena, Paula Guerra escribió el 10 de noviembre el artículo de prensa “La lucha antirracista como lucha política”, dice:

Hasta ahora, las personas migrantes o racializadas hemos sido el objeto del activismo blanco y europeo, que ha explicado con sus palabras lo que nos ocurre a nosotras y exigido por nosotras nuestras demandas. Ese tiempo se ha acabado. Nuestra lucha antirracista también incluye terminar con ese paternalismo que nos invisibiliza, para comenzar a ser desde ahora los sujetos políticos de nuestras propias reivindicaciones (Guerra, 2017).

La Concentración del 12N en Valencia “Por una sociedad sin racismo” marcó un antes y un después en la lucha antirracista. Aquella mañana, mientras ocupamos el espacio público junto a otras compañeras de lucha de distintas organizaciones y colectividades (figura 66).

Me encargué de armar un altar para honrar la memoria de Lucrecia Pérez, quien fuera reconocida por parte de las autoridades españolas como la primera víctima de asesinato por racismo el 13 de noviembre de 1992 en Aravaca, Madrid (figura 67). Frutas, semillas, conchas, los cuatro elementos, velas, palo santo, sobre un aguayo verde que acompaña las mesas rituales.

Figura 66

Concentración en Valencia “Por una sociedad sin racismo”



Nota. Tomada de Movimiento Antirracista Anticolonial Antipatriarcal Radical (2017). En Valencia. [Fotografía]. Recuperado de:
<https://www.facebook.com/ma3radical/photos/a.1638130842909724/16381308629097224>

Fue un acontecimiento importante en la lucha antirracista. Leí públicamente un manifiesto que en realidad era un conjuro anticolonial, nuevamente, en mi reivindicación existencial por seguir “haciendo la india”:

¡Nunca más sin nosotras! ¡Somos las nietas de las indias y de las negras, que, aunque las violaron, no las pudieron extinguir! ¡Nunca más sin nosotras, sin nuestras infancias y jóvenes!

Figura 67

Concentración en Valencia “Por una sociedad sin racismo”. Altar en memoria de Lucrecia Pérez



Nota. Tomada de Movimiento Antirracista Anticolonial Antipatriarcal Radical (2017). *Ritual en Memoria de Lucrecia Pérez. En Valencia.* [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/ma3radical/photos/a.1638130842909724/1638132899576185>

Hemos celebrado significativos acontecimientos en la ciudad de Valencia. El 4 de abril de 2018, visitó la ciudad del Turia Yuderkys Espinosa Miñoso, pensadora, activista, ensayista y docente dominicana, comprometida con los flujos movimentistas contra el racismo, el (hetero)patriarcalismo y la colonialidad y una de las más importantes exponentes de los feminismos decoloniales.

Tuve el honor de darle la bienvenida abriendo la mesa “Una década de feminismo decolonial: reflexiones a partir de un recorrido”, que cerraba las Jornadas “Narrativas del Sur: contradiscursos y movimientos sociales”, en el que participamos, en su mayoría, personas migrantes y racializadas y que fue organizado además por compañeras activistas antirracistas residentes en la ciudad de Valencia en el contexto de un proyecto de Alianza por la Solidaridad. Fue un acontecimiento muy importante para nosotras, el hecho de compartir un breve tiempo-espacio con una persona que ha inspirado las bases de nuestras reflexiones, y en lo personal, en mis estudios académicos en feminismos decoloniales y en mis activismos.

Antes de su visita, convoqué a activistas migrantes y racializadas/os/es a participar en un encuentro no-mixto, es decir, solo para personas migrantes y racializadas, con el objetivo de conversar y compartir con Yuderkys en un espacio seguro y de confianza donde exponer los sentipensares. El día de la ponencia, armamos un altar colectivo (Figura 68) a los pies de la mesa con los elementos de poder que aportaron las activistas, visibilizando una lucha contestataria y sus dimensiones espirituales y simbólicas, irrumpiendo de este modo en la blanquitud y los cauces tradicionales de los eventos de este tipo que organizan y celebran las izquierdas blancas.

Figura 68

Cierre de las Jornadas “Narrativas del Sur: contradiscursos y movimientos sociales”.

Altar colectivo con los elementos de poder.



Nota. Patricia Cadavid (2017). *Del muro de Patricia Cadavid*. [Fotografía]. Recuperado de: <https://m.facebook.com/photo.php?fbid=1842563429140841&id=100001616051987&set=pb.100001616051987.-2207520000..&source=42>

Un año más tarde, en el mes de abril de 2019, un grupo de activistas participamos en la planificación, organización y puesta en acción de la investigación “Minka de

Saberes. Mapeando las epistemologías del Sur en la Universidad de Valencia y en la Universidad Politécnica de Valencia” (Figura 69) a través de un proyecto de Alianza por la Solidaridad.

El propósito de la pesquisa era realizar un mapeo participativo sobre las epistemologías del Sur en las dos universidades valencianas, abierto a toda la comunidad universitaria y a informantes clave (profesorado, estudiantado, personal investigador). Tal como se describe en el informe que resultó de la investigación “Estado de las epistemologías del sur y conocimientos otros en el ámbito universitario valenciano. Diagnóstico y análisis participativo”, publicado en septiembre de 2019, para iniciar el proceso se prosiguió a hacer un acto ritual:

La actividad consistía en situarnos alrededor de una composición de tejidos y elementos de la naturaleza andino-mediterráneos, que reflejasen el sur y el norte que la mayoría de nosotras lleva encarnados en su propio cuerpo. Asimismo, queríamos destacar que el tejido, tanto el aguayo andino como el saragüell valenciano son muestra de hilaturas, que enhebradas son casi irrompibles, y semejan la fortaleza que se puede lograr trabajando verdaderamente entretejidas. (Carvajal-Ruiz, Heiss, Martinez Galvis, Medina, Naranjo Ayala, Rodríguez, 2019, pp. 51-52)

Figura 69

Ritual de inicio de la “Minka de Saberes. Mapeando las epistemologías del Sur en la Universidad de Valencia y en la Universidad Politécnica de Valencia”



Nota. Registro propio

Mis activismos son rituales, dado que, para mí, son además de la lucha y defensa de las vidas y los derechos, la posibilidad de tender puentes de camino a la sanación de las heridas migrantes y al sostenimiento del “amor migrante”. Son oportunidades para producir la transformación.

Los rituales renuevan los activismos en sus dimensiones estéticas y poéticas. Lenguajes primigenios en su más amplia magnificencia. Asisto a la dimensión política de los activismos en el devenir simbólico del propio acontecer de quienes sobrevivimos a la promesa de la servidumbre del “sueño español” y a la falta de reconocimiento de “la madre patria”.

El 12 de octubre del 2020 activistas antirracistas y diferentes colectivas autónomas nos autoconvocamos para reivindicar que no tenemos “Nada que celebrar”, bajo la consigna común: “12 de octubre, 12 heridas coloniales”. Días antes me puse en contacto con la poeta kayambi ecuatoriana Sarawi Andrango (2017) solicitando su autorización para leer el poema *Tukuy Shunkuwan* en la ceremonia anticolonial y antirracista que dio inicio a la jornada reivindicativa en el barrio de Benimaclet, momentos en los cuales la extrema derecha tomaba los barrios valencianos con motivo

del “Día de la Hispanidad”. Con la protección de la Policía Nacional, marcharon con antorchas, indumentarias negras, banderas franquistas, simbología nazi, y algunos con camisetas que decían “White Lives Matter” arremetiendo con discursos y acciones racistas y xenófobas contra personas migrantes y racializadas.

El poema es un rezo contestatario ante tanto odio traído desde Abya Yala hasta Valencia, con el cual desplazar la imagería de los activismos de las izquierdas blancas, irrumpiendo con palabras *otras* que aperturan al mundo del Otro/a:

Tayta inty, dador de vida.
¡Juyayay!
Mama killa, de mis ciclos madre
¡Juyayay!
Ninaku, de mi espíritu renovador
¡Juyayay!
Wayraku, de mi aliento dueño
¡Juyayay!
Allpaku, de mi semilla abrigo
¡Juyayay!
Saraku, de mi vida continuidad
¡Juyayay!
Wachumaku, de mis visiones guía
¡Juyayay!
Kokaku, de mi ser alimento
¡Juyayay tukuy shunkuwan! (Adarango, 2017, p. 26)

En esta fecha histórica, en tiempos de pandemia global, tomamos posicionamiento como personas migrantes y racializadas provenientes de Abya Yala. No celebramos, pero sí reivindicamos, conmemoramos y celebramos las resistencias e insurgencias de los pueblos y naciones originarias e indígenas, negras, afrodescendientes de Abya Yala y las diásporas. La reivindicación del 12OCT en Valencia se celebra al menos desde el año

2018 liderada por personas migrantes y racializadas autoconvocadas y autoorganizadas, en su mayoría mujeres y disidencias afectivo-sexuales (Figura 70).

Figura 70

12 de octubre, 12 heridas coloniales



Nota. Fotografía de Patricia Cadavid

En septiembre del año 2021, hice la siguiente búsqueda en internet: “12 de octubre 2020 Benimaclet”. No obtuve resultados directos relacionados con la Manifestación 12OCT Nada que celebrar que organizamos las migrantes y racializadas autoconvocadas. La mayoría de medios de información, entre ellos, Las Provincias, La Vanguardia, El Levante, hicieron énfasis en la ocupación de la extrema derecha en la ciudad, pero apenas señalando y de manera por demás simplista y reduccionista alguna información del acto que situamos en el espacio público como sujetas políticas.

Por su parte, un medio alternativo como El Salto, nombra la jornada antirracista del 12OCT, pero de cierto modo subalternizada al liderazgo político del movimiento antifascista de Valencia. Destaca el rol del barrio de Benimaclet como sujeto político de

la historia, tal como indica el titular de la nota de prensa que dice: “Benimaclet Lliure d’Odi/12-0: res a celebrar”.

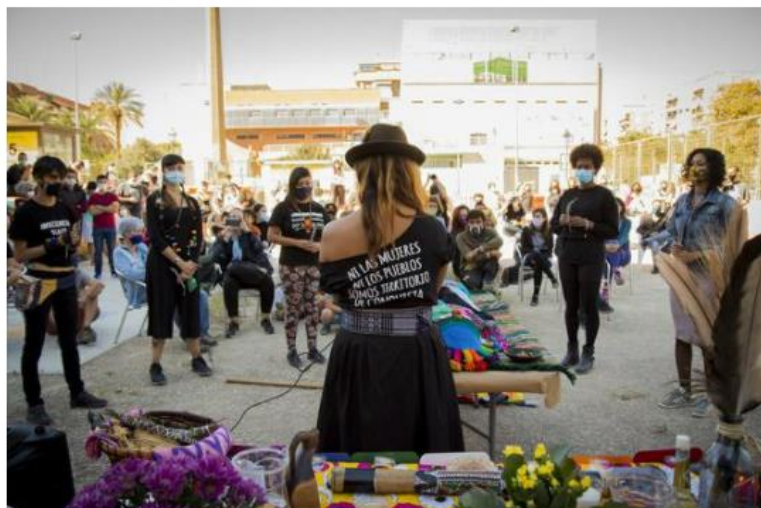
La relación entre información y realidad se tensiona y se contradice, y, sobre todo, en estas dos instancias se juegan las versiones de la memoria en voz de quien la produce, tanto en palabra como en imagen, en lo (no)dicho y lo (no)visto. Por citar un ejemplo, en El Salto se puede leer que las colectivas como Mujeres con Voz, Uhuru, el Movimiento Estatal RegularizaciónYa y 12deOctubreNadaQueCelebrar hicimos “actividades” para reivindicar el tejido asociativo, mientras que, nosotras y nosotros organizamos el 12OCT no sólo para situarnos en el tejido asociativo del barrio de Benimaclet, sino sobretodo, armamos una agenda colectiva para conmemorar uno de los días más importantes de nuestras luchas, defensas y resistencias anticoloniales, antirracistas y antipatriarcales, remontándonos hasta la invasión de 1492 y celebrando que hemos sobrevivido al racismo, a las colonialidades, a la larga “noche colonial”.

Lo que en El Salto llaman “actividades”, en realidad fue un acto ritual comunitario y colectivo de profunda expresión política, estética, poética, simbólica donde de las 12 heridas coloniales (Figura 71). La imagen elegida para el artículo de prensa revela la no neutralidad de la noticia, según la perspectiva e interpretación de quien toma la voz y la escritura.

Figura 71

Ceremonia anticolonial “12 de octubre, 12 heridas coloniales”. De espalda Salomé Carvajal Ruiz leyendo el poema Tukuy Shunkuwan de Sarawi Andrango

El vecindario de Benimaclet había preparado para día de hoy una jornada repleta de actividades –organizadas por colectivos como Mujeres con Voz València, Uhuru y los movimientos estatales #RegularizaciónYa y #12deOctubreNadaQueCelebrar– con las que reivindicar el tejido asociativo frente a la intolerancia.



Nota. El Salto (2020). *El barrio de Benimaclet planta cara al odio en una jornada histórica.*

[Imagen]. Recuperado de:

<https://www.elsaltodiario.com/antifascismo/barrio-benimaclet-valencia-plantar-cara-al-odio-jornada-historica-12-octubre>

Las calles y las plazas son importantes en los activismos, pero también nuestros *ajayus*, espiritualidades, rituales y políticas afectivas. Y es que el 12 de octubre no celebramos nada, pero honramos a los pueblos y territorios ancestrales de Abya Yala y de África con acciones que ponen en juego todos los sentidos, los sentimientos, los símbolos: palo santo, sahúmos, velas, flores, frutas, el sonido de la música, las representaciones artísticas, entre otros tantos elementos que apelan a las raíces y a los rizomas.

En definitiva, “hacer la india” es para mí una manera de habitar los activismos. En palabras de Audre Lorde (2003), tiene que ver con el “uso de la erótica”, la intensidad y la plenitud que sentimos, el impulso visceral e intuitivo de defender las vidas migrantes y derechos de las personas migrantes con todo el amor y toda la rabia:

La dicotomía entre lo espiritual y lo político es asimismo falsa, ya que deriva de una falta de atención a nuestro conocimiento erótico. Pues el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo. (p. 41)

Hacer la india, aquí, frente a la mar Mediterránea y en presencia, allá, de las montañas andinas, en el mismo tiempo-espacio. Habitar las fronteras. Dar importancia y prioridad a la Pachamama en la metáfora y por encima de las construcciones geopolíticas e históricas occidentales que delimitan las fronteras de los Estados nación. Ni latina, ni (neo)valenciana, ni (neo)española, sino andinomediterránea, con todos los límites, las contradicciones y las posibilidades que ello conlleva.

Definirme así es ante todo hacer uso de la erótica, de una política afectiva profundamente espiritual, en desacato a la servidumbre del “sueño español” y a los dispositivos generadores de subjetividades euro-blanco-mestizas. Pongo en intención un deseo encarnado, una identidad amasada con mis propias manos. Como diría Anzaldúa (2016), tallando y cincelandando mi propio rostro, cortando la hemorragia de las heridas coloniales y de los desenraizamientos migrantes con mis propias cenizas.

Hago la india cuando planifico, socializo, imparto y valoro la docencia y la investigación universitaria. En las aulas, en los despachos del profesorado y en la cafetería. Como un lugar de enunciación para construir conocimientos situados y encarnados priorizando nuestros intereses, necesidades y resistencias.

Hago activismos pidiendo permiso a los seres que habitan los tres mundos según la cosmovisión andina: *el hanan pacha, uku pacha, kay pacha*. Pongo el cuerpo alzando la Wiphala en la Puerta del CIE, lugar de la memoria migrante en Valencia (Figura 72).

Reelaboró y resignificó el duelo migratorio por el desenraizamiento migrante. Rompo con el hechizo de la blanquitud:

Al margen del uso que mi gente dé al mundo sobrenatural, en este momento me parece evidente que el mundo espiritual, cuya existencia los blancos se afanan tanto en negar, verdaderamente existe. En este mismo instante siento la presencia de los espíritus de mis ancestros en mi cuarto. (Anzaldúa, 2016, p. 85)

Figura 72

8 de marzo de 2019 con la Wiphala en la Puerta del CIE Zapadores



Nota. Registro propio

Tomo posicionamiento como sujeta con capacidad de agencia. Sentipienso en hacerme india, llegar a serlo, como un deseo del corazón que la razón no entiende, como

una vasija de barro³⁹ en la “terra del foc”⁴⁰. Me siento andinomediterránea, una con la Pachamama, sanando la herida de la partida, las del no reconocimiento de “la madre patria” y las latentes que se han producido en el caminar migrante, junto a mis compañeras, amigas, hermanas, ñañas elegidas de Abya Yala. Hago la india empuñando el activismo académico.

c) “Esta también es nuestra Tierra, aquesta també és la nostra Terra. Ñucanchi Llacta Pachamama” (SCR)

Volver a los diecinueve en una tesis doctoral que abraza a una sujeta política colectiva, es luchar por la producción del pasado. Volver a los inicios de los activismos académicos es asumir el riesgo de reavivar las memorias y los saberes del cuerpo que trascienden la experiencia académica. A menudo me he preguntado: ¿Quiénes y cómo van a contar nuestros activismos? La pregunta responde a una inquietud temporo-espacial situada sobre la creación de un posible futuro mejor en una estructura social. Desde la perspectiva intergeneracional, inter y pluricultural desde la que me sitúo, resulta más alentadora la opción de hacerlo nosotras mismas, alguna de nosotras.

El deseo memorial de volver a los diecinueve y trazar una constelación de hilos con el pasado colonial que nos traiga hasta el aquí-ahora es una tarea que corre el riesgo

³⁹ “Vasija de barro” es una composición musical escrita en 1950 por los poetas ecuatorianos Jorge Carrera, Jorge Enrique Adoum, Hugo Alemán y el pintor Jaime Valencia. Hace referencia a los rituales mortuorios ancestrales, siendo el retorno a la Tierra, el deseo mayor y eterno:

De ti nací y a ti vuelvo
Arcilla vaso de barro
De ti nací y a ti vuelvo
Arcilla vaso de barro
Con mi muerte yazgo en ti
A tu polvo enamorado
Con mi muerte yazgo en ti
A tu polvo enamorado

⁴⁰ El fuego, las fogatas, las quemas han sido elementos claves en las fiestas paganas y populares valencianas, de ahí que en este relato se utilice la expresión “terra del foc” en lengua valenciana apelando al elemento fuego.

del anacronismo. De ahí que me empeñe en guiar el recuerdo tomando en cuenta, como dice Elizabeth Jelin (2020), que las memorias tienen que ver con el pasado, pero que, al estar siendo construidas en el presente, no hay una sola, única y definitiva, más bien, se desarrollan en escenarios de luchas y disputas entre quienes interpretan el pasado y/o quienes quieren crear futuros. En todo caso, las posibilidades de autonombrarse, reconocerse y simbolizarse se producen en los relatos contrahegemónicos, sobre todo, cuando esto se hace con metodologías y epistemologías que buscan la descolonización y despatriarcalización del ser, el saber, el poder, el género.

El marco de conceptualización y análisis del que hago uso está situado en un ahora-aquí. Pensar que por esa condición este relato puede ser novedoso es un error, puesto que se basa principalmente en marcos teóricos y propuestas metodológicas de los feminismos decoloniales que tienen como punto de partida el inicio de la invasión, conquista y colonización de Abya Yala. Postuló de este modo una contraargumentación a la construcción que se ha realizado de nosotras como “sujetas emergentes” dentro del movimiento político y teórico del feminismo hegemónico actual. Con este relato se tensan y trenzan las contradicciones y las disputas por la memoria atendiendo a una cuestión fundamental: “¿Cómo será el pasado?” (Jelin en Martínez Lamas, 2021).

La interpretación del tiempo que pasó nunca está acabada ni resuelta, está siendo construida entre voces audibles y silencios, en polémicas, contiendas, debates. La memoria que aquí se aporta es precisamente eso, una memoria contrahegemónica entre las tantas posibles, que se reactualiza en el despliegue de las colonialidades, más no es el pasado en sí.

Busco visibilizar relatos de activistas con nombres propios, en el seno de un tejido colectivo, sin que esto requiera una hermandad acrítica y esencialista por el hecho de “ser” mujeres de Abya Yala. La *ñañitud* expresión con la que me referiré a los vínculos

que nos entretejen, es ante todo una política afectiva que se sostiene en la base las diferencias no dominantes, las contradicciones, los conflictos, la pluridiversidad y el cuidado de los nexos sensibles y frágiles de las heridas migrantes.

La ñañitud no proviene del patrón lingüístico de la fraternidad (frater, hermano) ni de sororidad (soror, hermana); nace de la palabra quechua *ñaña* que traducida al español quiere decir “hermana” no sólo de sangre. En nuestro caso, la ñañitud cumple la función de vincularnos en la producción de la memoria migrante de defensa, lucha y resistencia, sosteniendo la trama que nos afecta como sujetas políticas, pero, además, trenzando las tramas que nos mantienen vivas.

La ñañitud entrelaza a las activistas en la relación recíproca, a modo de tejido cosmopolítico, en la politización de las expresiones estéticas, simbólicas, poéticas. En mi experiencia, la ñañitud ha sido la política afectiva de acompañamiento y complicidad en mi paso por la academia y los activismos.

Mi historia de vida activista universitaria está ligada a las historias de vida de compañeras activistas de Abya Yala con quienes hemos construido puentes entre activismos y academia. Empecé a participar en espacios politizados de carácter antipatriarcal, antirracista y anticolonial en la Universidad de Valencia junto a Judith Álvarez, con quien constituimos una colectiva de estudiantado universitario llamada *Tierrosas*. En esos momentos, nos encontrábamos ambas cursando estudios en el mismo centro educativo, por lo que la dimensión académica era fundamental en nuestros activismos. Posteriormente se unieron más compañeras activistas de Abya Yala a quienes guardo en la memoria con profundo agradecimiento.

En el año lectivo 2014-2015, defendí el Trabajo Final de Máster con mención en “Acción social y educativa” que recogía algunas de las reflexiones acerca de las

micropolíticas en el “Espacio para compartir y convivir: Entre nosotras”, situado en el barrio de la Olivereta, en la ciudad de Valencia, en el contexto del trabajo asociativo de la Asociación Candombe que nos abrió las puertas a la praxis feminista.

Aquella fue una experiencia piloto que hilvanó lo personal y lo político, el activismo y la universidad (Figura 73). Cada domingo, nos reuníamos un grupo de mujeres migrantes junto con las infancias para compartir procesos de educación popular feminista y comunitaria. Como estudiantes universitarias, volvíamos a las conversaciones con las mujeres migrantes trabajadoras del hogar –en su mayoría– poniendo en juego a la teoría en la práctica.

Figura 73

Muestra de la memoria gráfica del “Espacio nosotras”



Nota. Tomado de Salomé Carvajal Ruiz (2015). *Reflexiones acerca de las micropolíticas y prácticas de acción social y educativa feministas para el buen vivir en una experiencia de investigación militante. Espacio entre mujeres, entre nosotras.* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad de Valencia

En el momento en el que me encontraba sistematizando la experiencia y reconstruyéndola en formato de escritura académica, también estaba atravesando procesos que aunaban la angustia identitaria y las heridas migrantes y, que se abrían incesantemente en las aulas universitarias. Como estudiante considerada de origen “extranjero”, “latino”, “inmigrante” y “ecuatoriana” la vida universitaria se reducía a la parcela de mi pupitre. No era suficiente la empatía del estudiantado y profesorado blanco. Pero al encontrarme con compañeras migrantes y estudiantes que provenían del Sur global, especialmente de Abya Yala, comprendí que esa angustia y las heridas tenían una dimensión estructural.

Las heridas migrantes que cada una encarnaba, de cierto modo, nos conferían un sentido de pertenencia rizomático, más bien transfronterizo, situado, histórico y contextualizado. En palabras de Sara Ahmed (2015), se podría decir que a través de los vínculos afectivos estábamos aprendiendo a tomar conciencia de lo que estábamos sintiendo como sujetas coloniales, racializadas, extranjerizadas y sexualizadas en un entorno académico blanco. El dolor de la condición migrante encontraba alivio o, mejor dicho, encontraba un lugar donde reposar, al calor de la amistad política en los activismos (Figura 74). Dice Ahmed:

Las experiencias de dolor pueden impulsarnos hacia el feminismo, como una política que “se mueve” en contra del sufrimiento social y físico. Pero el feminismo, como una política de reparación, se refiere también al dolor de los otros. El proyecto colectivo del feminismo podría convertirse, entonces, en una manera de responder al dolor de los otros, como un dolor al que no se puede acceder de manera directa, sino solo acercarse. De manera crucial, responder al dolor depende de que se hable sobre el dolor, y dichos actos del habla son la condición para que se forme un “nosotras. (2015, p. 263)

Figura 74

Mensaje de facebook a las compañeras activistas. Mural ubicado en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de Valencia



Nota. Registro propio

Así llegué a los feminismos, con el dolor migrante a flor de piel, la rabia y la resistencia como horizonte. bell hooks (2021) cuenta que llegó a la teoría herida, desesperada, queriendo comprender lo que pasaba a su alrededor y dentro de sí. Parafraseando a la autora podría decir que llegué a lo académico sangrando, con un sentido de desenraizamiento profundo y un dolor colonial que atravesaba toda mi corporalidad andina.

Es posible que mis heridas migrantes no hayan sanado a pesar de residir dos décadas en Valencia y a disfrutar de ciertos derechos hoy en día. Pero he encontrado en la escritura académica a una aliada, aunque no siempre hospitalaria. Me di cuenta de lo complejo que resulta escribir los relatos de compañeras y amigas activistas. Parafraseando

a Ahmed (2021), esta tesis es una armada antirracista, tomando en cuenta que evidenciar un problema te convierte en el problema.

Dado que una memoria de activismos empieza antes de ser narrada (Ahmed, 2021), devenir activista en el ámbito universitario conlleva inexorablemente el encontrar y habitar coaliciones y alianzas. Esta búsqueda nos llevó al primer evento público en la Universidad de Valencia al que fuimos invitadas, que se llamó: “Mesa redonda. Descolonizando el feminismo desde las miradas contrahegemónicas” (Figura 75). Se celebró el 2 de marzo de 2016, en el Salón de Actos de la Facultad de Geografía e Historia de la Universitat de Valencia.

Figura 75

Mesa Redonda. Descolonizando el feminismo desde miradas contrahegemónicas. Universidad de Valencia



Nota. Registro propio

Lo que sucedió aquella tarde fue el despliegue de una política afectiva que pudo articular una pequeña resistencia estudiantil. Nos posicionamos como una sujeta colectiva en un entorno académico, dando a conocer que, en parte, lo colectivo era el lugar de enunciación, precisamente por la condición de alumnado migrante y racializado. En esos tiempos empezamos a citar, nombrar, visibilizar, teorizar sustentándonos en pensadoras

y activistas de Abya Yala como Gloria Anzaldúa, María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel y Silvia Rivera Cusicanqui, entre otras.

La confianza que nos daban las teorías y referencias de los feminismos “otros” nos empoderó reconociendo las diferencias, las opresiones y las fronteras que nos atravesaban, así como el enraizamiento de la lucha y defensa compartida en la universidad. Personalmente, dejé de sentir vergüenza y dar explicaciones por mi racialización y por la condición migrante. Empezamos a nombrarnos públicamente como sudakas (con k), panchitas y a hacer sarcasmos politizando los estereotipos que han construido hegemónicamente sobre las “latinas”.

Fuimos tejiendo paso a paso una memoria colectiva. Entre 2014 y 2020, antes de la pandemia global de COVID-19, activistas y militantes migrantes compartimos diversidad de espacios y acciones. Cabe decir que nuestros puntos de vista siempre fueron diversos, heterogéneos e incluso contrapuestos, y precisamente esa tensión y contradicción se convirtió en un aspecto fundamental de nuestra potencia común, entre el poder y la vulnerabilidad:

Hablar de la Amistad Política es hablar de un proceso que arranca en el encuentro y en la necesidad urgente de cambiar de signos la vida y la historia, pasando por la construcción respetuosa de confianzas y querencias mutuas que se van perfilando en el camino del descubrimiento de la otra, de una misma y de una genealogía de mujeres. Un elemento central en la construcción de la amistad política, es el despojo de la animadversión a la otra, de las envidias y de las rivalidades, y el mantener presente que es necesario trabajarlas, desmenuzarlas y estar atentas, para que no vuelvan a aparecer como parte del mandato histórico de la enemistad entre mujeres y la misoginia internalizada. (Gaviola, 2018, págs. 25-26)

La amistad política nos llevó a organizar formas de resistencia. El 21 de octubre de 2018, se celebró el “Día de América “en la Plaza del Ayuntamiento con el objetivo de visibilizar las aportaciones de las personas migrantes provenientes de Abya Yala en el contexto valenciano y las diversidades culturales de los pueblos y las gentes e Abya Yala que residimos en la ciudad de Valencia. Previamente, el jueves 27 de septiembre de 2018, se celebró la jornada “De América a Europa: un ejercicio de Derechos Humanos” en la Facultad de Derecho de la Universidad de Valencia.

Para este evento, las autoridades locales contaban con un cartel donde se veía la imagen de un maíz como cohete despegando desde Abya Yala en la base de un mapa tradicional e iconos de personas con corporeidades neutras. Un grupo de compañeras activistas de la mano de Alma Sarabia Aquino, Delegada de la Asociación Rumiñahui en ese entonces, nos reunimos para dialogar y cuestionar el discurso del cartel y proponer cambios. Redactamos una carta dirigida a la Concejalía de Cooperación y Migración del Ayuntamiento de Valencia, exponiendo nuestro malestar y solicitando el cambio discursivo integral del cartel, es decir, no sólo las imágenes sino también el texto que ponía énfasis precisamente en lo que queremos subvertir qué es la folklorización y la exotización de nuestros pueblos y culturas. Finalmente cambiaron el cartel por políticamente correcto.

El tejido migrante que cubre el corazón de nuestras luchas y defensas es heterogéneo, está hilvanado por hilos de múltiples colores y causas. La figura 76 corresponde a la Mesa redonda en la que pusimos en valor las aportaciones que hacemos las personas migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano.

Figura 76

Día de América. Facultad de Derecho. Universidad de Valencia



Nota. Registro propio

La trama de mis activismos alberga al menos dos acontecimientos que deseo rescatar para el recuerdo. El 1 de octubre de 2019, el presidente de Ecuador anunciaba el Decreto 883, con el que ponía fin a los subsidios a los combustibles, asumiendo las consignas del Fondo Monetario Internacional a cambio de un préstamo de 4.200 millones de dólares. Trece días se prolongó el Levantamiento del pueblo ante el gobierno, y también nuestro desvelo en este territorio. Nos dolían los hilos-raíces que tejen nuestra memoria migrante ecuatoriana transfronteriza en Valencia.

Estábamos al tanto de las luchas y movilizaciones políticas y sociales que se estaban viviendo en Ecuador. Mientras se desataba la violencia y la represión estatal contra el pueblo, en el Estado español se daba poca importancia a este hecho. En mi sentir, el Levantamiento de Octubre fue un acontecimiento demasiado “otro” para ser sostenido en el tiempo como portada de prensa y noticia titular en los medios de comunicación de masas. En ese contexto el 9 de octubre de 2019, el presidente socialista español ofreció al presidente Lenin Moreno el “máximo apoyo” hacia su gobierno para controlar el

Levantamiento y en supuesta razón de preservar la estabilidad y el funcionamiento “normal” de la democracia.

Junto con compañeras ecuatorianas residentes en Valencia, organizamos un acto público de solidaridad con el pueblo ecuatoriano. Nos autoconvocamos como respuesta a la indignación, el miedo y el dolor que sentíamos. Lo primero era romper el cerco mediático informándonos por medios alternativos y situados en Ecuador. El “Plantón en solidaridad con el pueblo ecuatoriano” se celebró el día jueves 10 de octubre de 2019 a las 13:00 h en las afueras del Consulado de Ecuador en Valencia (Figura 77). Nos acompañaron activistas y militantes de Abya Yala, del Movimiento Antirracista y del Movimiento feminista de Valencia, ONG que trabajan en favor de las personas migrantes, organizaciones autóctonas y personas que acudieron libremente.

Figura 77

Plantón en solidaridad con el pueblo ecuatoriano en el Levantamiento de octubre de 2019



Nota. Registro propio

Nombrarnos “pueblo ecuatoriano” viviendo la condición migrante es abrazar el desafío radical de sentirse habitando las fronteras, encontrarnos entre una caótica pluridiversidad de sentidos de pertenencia. El Levantamiento de Octubre había tocado las fibras sensibles de los corazones que latían en nuestras corporeidades aquí y allá. Teníamos un horizonte común: movilizarnos en el contexto del Paro Nacional en contra de las medidas neoliberales, la brutal violencia represiva del Estado contra las colectividades populares, el auge del racismo colonial contra las comunidades indígenas, negras y campesinas. Por el miedo y dolor de nuestra gente. Por nuestro miedo, dolor y rabia.

Aquel octubre de 2019 la agenda antirracista en Valencia estuvo atravesada por las luchas en Abya Yala. Nos encontramos con la Concentración del 12 de octubre de 2019 encabezada por personas migrantes ecuatorianas, especialmente con infancias racializadas, mal llamadas “segundas generaciones” de “inmigrantes” (Figura 78). Este fue uno de los gestos políticos más solidarios que se vivieron en este contexto. Las activistas de Abya Yala decidieron ceder la cabecera de la marcha por la digna lucha del pueblo ecuatoriano. Iniciamos la concentración en la puerta azul del Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) de Zapadores llegando hasta la Plaza de Los Pinazos (Figura 79).

Figura 78

Concentración y Marcha por 12 de octubre Nada que celebrar



Nota. El Levante (2019). *Una Manifestación antirracista reivindica que el 12 de octubre “no hay nada que celebrar”*. [Fotografía]. Recuperado de:
<https://www.levante-emv.com/fotos/valencia/2019/10/12/manifestacion-cie-zapadores-12-octubre-11198312.html#foto=9>

Figura 79

Concentración y Marcha por 12 de octubre Nada que celebrar



Nota. Registro propio

Migrantes ecuatorianas/os autoconvocados volvimos a concentrarnos en la Plaza del Ayuntamiento en solidaridad con el pueblo ecuatoriano. Los símbolos populares, las pancartas reivindicativas que elaboramos con ahínco en noches anteriores en los Jardines del río Turia –conocido como “el río seco”–, tras las respectivas jornadas laborales y de estudio, la Wiphala. Ataúdes negros con los nombres de las víctimas de la represión, flores, velas, palo santo. Sonaba en la Plaza del Ayuntamiento la canción popular “Collar de lágrimas”, que con el tiempo se ha convertido en tonada de las personas migrantes ecuatorianas. Bailamos en círculo y zapateando el “Juyayay” entre lágrimas y sonrisas cómplices.

A todas las personas que nos acompañaron aquella tarde-noche les convidamos “colada morada” elaborada por las manos bondadosas de mujeres ecuatorianas. Compartimos el espacio de la palabra a través del megáfono. Estábamos en vigilia (Figura 80). El eco de una voz en mi interior me decía: somos quienes migramos y no han podido desenraizar

Figura 80

*Concentración en solidaridad con el pueblo ecuatoriano en la Plaza del Ayuntamiento.
Levantamiento de octubre de 2019*



Nota. Fotografía cedida por Cruzana Gómez Correcher

El 12 de octubre del año 2021, volvimos a salir a las calles de la ciudad de Valencia. La articulación micropolítica con el movimiento antifascista y organizaciones de base migrante y racializadas propició una coalición liderada por mujeres y disidencias migrantes de Abya Yala. Tiempos en que la extrema derecha impulsaba con ferocidad discursos racistas y xenófobos de odio. Marchamos nuevamente por el barrio de Benimaclet bajo una consigna: “No nos vamos a ir” interrelacionado con la invitación política dirigida especialmente a las personas blancas autóctonas: “Traicionen a su blanquitud, las dos en la unidad del conjuro: “Fuego al orden colonial” (figura 81). Este modo de encabezar el 12 de octubre no es más que la toma y ocupación de estos territorios que nos han visto vivir, trabajar, estudiar, amar, resistir, hacer memoria.

Figura 81

Marcha 12 de octubre de 2021, barrio de Benimaclet. “No nos vamos a ir. Fuego al orden colonial”



Nota. Fotografía cedida por Patricia Cadavid

Cada 12 de octubre, en todo el Estado español, activistas, defensoras, militantes de Abya Yala reivindicamos y frecuentamos los espacios públicos por una causa común: “No hay nada que celebrar”. En el contexto español el “Día de la fiesta Nacional de la Hispanidad” preside la monarquía española junto a todos los poderes de Estado y de las Autonomías y es una “fiesta”. La investigadora y artista colombiana Patricia Cadavid (2017) reseña información del “Día de la Hispanidad”:

Celebrándose por primera vez en 1914 como “Fiesta de la Raza Española”, en los años siguientes la Casa Argentina de Málaga lo celebra en 1915 como “Día de la Raza”, y en 1917 el ayuntamiento de Madrid como “Fiesta de la Raza”, instituida finalmente por Alfonso XIII, siendo presidente del Consejo Antonio Maura por el Decreto de Ley del 15 de junio de 1918. A finales de los años veinte, el religioso español Zacarías de Vizcarra residente entonces en Argentina, rescata el término “Hispanidad” para que fuese usado en lugar de “Raza,” propuesta que Ramiro de Maeztu, Embajador de España en Argentina de la época, adoptó y contribuyó a instituir, pero en el Estado español no fue oficial sino hasta 1958, durante el franquismo, que se instituyó de manera oficial el 12 de octubre como fiesta nacional, bajo el nombre de “Día de la Hispanidad”. (Cadavid, 2017, p.17)

El 12 de octubre se oficializó como “Día de la Hispanidad y fiesta nacional española en 1985 durante el régimen franquista:

La fecha elegida, el 12 de octubre, simboliza la efeméride histórica en la que España, a punto de concluir un proceso de construcción del Estado a partir de nuestra pluralidad cultural y política, y la integración de los reinos de España en una misma monarquía, inicia un período de proyección lingüística y cultural más allá de los límites europeos. (Cadavid, 2017, p. 18)

La intención de incluir en este relato el 12 de octubre está hilada a la palabra de las mujeres indígenas y negras de Abya Yala. El 18 de julio de 2018 tuve la oportunidad de asistir al 2do Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir en Las Grutas, provincia de Río Negro, Argentina. Acudí al encuentro gracias a la invitación de mi hermana activista Sandra Chagas, negra, afrodescendiente, afrocandombera, lesbiana y defensora de los Derechos Humanos, junto con Meli Watanabe de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Nos reunimos más de doscientas mujeres indígenas, negras, afros y disidencias, entre ellas, la Machi Francisca Linconao, Moria Millán, Irma Caupán, la abuela Kihili Kunturpillku, una delegación de mujeres kichwas ecuatorianas, charrúas, guaraníes, qom, wichís y delegaciones de pueblos y naciones indígenas de toda Argentina (Figura 82).

Figura 82

2do Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir en Las Grutas, provincia de Río Negro, Argentina



Nota. Tomada de IDEP Salud (2019). 2do Parlamento de mujeres indígenas por el Buen Vivir.

[Fotografía]. Recuperado de:

<https://www.facebook.com/PMOriginarias/photos/399753423991489>

Quién me hubiese dicho a los diecinueve años que dos décadas después (Figura 83), la lucha y la defensa de las vidas y los derechos de las personas migrantes cobraría un sentido trascendental de mi vida. Que andaría caminando una causa, corazonando y afirmando junto a compañeras migrantes de distintos lugares de procedencia que esta también es nuestra Tierra, aquesta també és la nostra Terra. Ñucanchi Llacta, Pachamama.

Figura 83

Concentración por el 12 de octubre 2021 en el barrio de Benimaclet (Valencia)



Nota. Fotografía cedida por Gabriel Rodríguez

III

Un sentipensamiento final

Chulla vida es una frase popular quiteña (Quito, Ecuador) que enfatiza la única vida, una sola vida. La palabra kichwa *ch'ulla* significa única/o. Útil para animar(se) a vivir de la mejor manera posible, en cada instante y oportunidad, a sortear barreras, enfrentar conflictos, atreverse al riesgo, a gozar profundamente lo vivido y saborear las consecuencias. La entono con mi acento quiteño para expresar que esta autohistoria ha sido escrita al estilo *chulla vida*, en el deseo de vivir esta vida migrante, *ch'ixi*, andinomediterránea en las edades, lenguas, vínculos, relaciones y mundos que habito.

4.8 Consideraciones Parciales

En este capítulo se han presentado cinco relatos y una autohistoria con la finalidad de contar un tramo de las trayectorias activistas de seis migrantes de Abya Yala residentes en el territorio valenciano aportando de este modo a la producción y construcción de la memoria migrante como sujetas políticas. Si bien los seis activismos son diversos se relacionan en la lucha y defensa de las vidas y los derechos de las personas migrantes y se vinculan y sostienen en las políticas afectivas de lo que he nombrado como “amor migrante”.

En cada relato se han aportado aproximaciones a los mecanismos hegemónicos con los cuales se han invisibilizado a las mujeres migrantes en el territorio valenciano, también se han analizado las representaciones de las migrantes de Abya Yala como las buenas sirvientas, las “latinas” cariñosas, obedientes, sacrificiales. Finalmente se destaca la agencia de cada una, saliendo del relato victimizador y victimista de camino a la posibilidad de contar nuestras historias desde un lugar político de enunciación estético, poético, simbólico, ritual con voces y modos propios.

El modo de contar los relatos responde a las metodologías de los feminismos decoloniales que exhortan a investigadoras subalternizadas/es a producir conocimientos valiéndose de herramientas, estrategias e itinerarios que benefician a los grupos y colectividades de pertenencia, en aras de aportar con trabajos académicos a los intereses y necesidades de los mismos, que en este caso, responde a salir del relato de la servidumbre que “el sueño español” depara a las migrantes de Abya Yala en sus distintas dimensiones, tanto subjetivas como psíquicas, físicas, materiales, simbólicas, laborales, afectivas, cuerpo-territorios, interrelaciones, colectivas.

El enfoque de esta investigación apuesta por abordar los procesos desde la cosmovisión y filosofía andina por parte de quien investiga y escribe, como condición de posibilidad para abrir diálogos y encuentros interculturales, transfronterizos, pluriversos y compartir con Otras/es procesos de producción de sentido(s) y conocimientos.

Dado que se ha procurado maximizar la horizontalidad en las relaciones de poder en la investigación, cada relato ha sido revisado por las integrantes consiguiendo el consentimiento para su publicación. Por lo tanto, este proceso significa que el tiempo no ha sido lineal, más bien, espiralado, con idas y venidas hasta conseguir relatos corales donde se inscriben las voces propias de las activistas, aportes teóricos y reflexivos de autoras/es relevantes y mis interpretaciones.

Como reflexiones parciales se puede decir que todas las activistas hemos experimentado el peso del racismo institucional, la Ley de Extranjería y los respectivos dispositivos que han condicionado el goce de las vidas y los derechos plenos en una sociedad que se asume de derecho y democrática, sobre todo, las trabajadoras del hogar y de los cuidados y más las del régimen interno. La experiencia encarnada y situada es el motor de los activismos. Algunas de las activistas hemos atravesado momentos de irregularidad administrativa (sobrevenida) por encima de nuestros intereses, deseos y necesidades. Esto ha implicado vivir vidas sin derechos garantizados: trabajar en la economía sumergida que se traduce en situaciones de explotación laboral, neoesclavitud en el régimen del trabajo interno, precarización, la imposibilidad o dificultad de acceder y permanecer en los estudios formales, el acceso a la salud, a la vivienda, a la participación social y política, a la movilidad humana, al reencuentro y reagrupación familiar, entre otras.

Asimismo, todas hemos experimentado en algún momento las consecuencias de los dispositivos coloniales de producción de subjetividades y cuerpos serviles y acordes

a la blanquitud como la racialización, la exotización, la folklorización y la extranjerización en primera persona y en colectividad. El imaginario dominante y hegemónico de las “latinas” como buenas sirvientas se ha sustentado en los estereotipos y prejuicios, en tanto históricos y estructurales, según raza, procedencia, etnia, género que se traduce en la infantilización, discriminación, deshumanización.

En coherencia con el hecho de habitar diferencias no dominantes, cada activista sitúa su lugar de enunciación según su experiencia encarnada. El tejido de estas diferencias no dominantes potencia las micropolíticas en constante tensión, lo que quiere decir que las políticas afectivas no se desarrollan en mundos idealizados ni romantizados, más bien, en constante diálogo que produce cambios y transformaciones en la trama del tejido micropolítico de las activistas. Una de las estrategias para sostener los activismos, en este sentido, es no negar las diferencias, sino, habitarlas, en las contradicciones, los conflictos y también en los cuidados. Sostener el “amor migrante”.

En cada relato particular y singular, se entreveran los hilos comunes de los activismos de las demás activistas protagonistas de esta historia. Las habitantes de las fronteras entretejen sus activismos dando cuenta de que lo personal es político en tanto colectivo. En definitiva, como sostienen las THyC “unidas somos fuertes, tejidas invencibles”.

CAPÍTULO 5

UNA TRAMA DE ACTIVISMOS

En el siguiente capítulo se presenta un itinerario activista colectivo para la producción y construcción de la memoria migrante. El capítulo 4 “Habitantes de las fronteras” daba cuenta de las trayectorias activistas de cada una de las protagonistas de este trabajo poniendo en relieve la agencia propia y de cada una como sujetas políticas. Ahora bien, en el capítulo 5 se elabora un relato colectivo de los activismos a partir del entretendido de la trama de una micropolítica en base a un símbolo ancestral andino, la *chakana andina*.

En el capítulo anterior se da cuenta de que “lo personal es político en tanto colectivo” a partir de los seis relatos que se van entretendiendo, en el siguiente se realiza un giro enfatizando que “colectivo es personal en tanto político”. Se entretienen los sentipensares que afloraron en un encuentro que mantuvimos las seis protagonistas de esta tesis doctoral el sábado 15 de febrero de 2020 en el entorno natural de Naturia, en los Jardines del Turia en la ciudad de Valencia. Lo que sucedió en este encuentro fue, por una parte, una colaboración de mis compañeras activistas para facilitar una fase del proceso de investigación predoctoral y un encuentro para fortalecer los vínculos afectivos-activistas.

La *chakana migrante* es un símbolo y una materialidad que ha sido diseñada a partir de la referencia de la *chakana andina*. Representa uno de los tantos modos posibles para interpretar y construir sentidos migrantes no eurocéntricos y para contar nuestras historias con nuestras propias herramientas. Se ha tomado como base la geometría sagrada de la *chakana andina* o cruz del sur, aproximándonos al símbolo ancestral andino de la relacionalidad de todo con todo.

Se ha diseñado una chakana que pone en relación los cuatro ejes: *yachay* (saber), *munay* (amar), *ushay* (poder), *ruray* (hacer) para reflexionar y describir la relacionalidad entre los activismos de las migrantes de Abya Yala. Se ha tomado en cuenta la dimensión simbólica, desplazando el imperativo del símbolo predilecto de Occidente que es el *logos*.

La chakana migrante no es una mera representación conceptual o visual, es, ante todo, una presencia a modo de símbolo con la que he enraizado los conocimientos que de ella se derivan en beneficio de los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala y de la memoria migrante que construimos juntas. Un símbolo que opera a favor de la descolonización y despatriarcalización epistémica, ontológica y metodológica desde un lugar de enunciación no purista, más bien, *ch'ixi* con una intención intercultural transfronteriza y pluriversa.

En todo el tiempo de la elaboración de este trabajo, me he sentido convocada a narrar “sintiendo” la realidad, corazonando, más que pensándola, en una suerte de resistencia a la racionalidad occidental, que tiene que ver con lo que Estermann (2006) explica acerca del carácter del *runa* andino:

Para la filosofía andina, la ‘realidad’ está presente (o se presenta) en forma simbólica, y no tanto representativa o conceptual. El primer afán del *runa/jaqui* andino no es la adquisición de un ‘conocimiento’ teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la ‘inserción mítica y la (re-)presentación cültica y ceremonial simbólico de la misma. (p.105)

En el mundo andino existe un tiempo específico para los rituales y ceremonias de siembra, cosecha, compartición, ofrenda. Modos singulares de vivir el tiempo-espacio, cíclicos y espiralados. En su condición de puente o nexo, la chakana representa en su geometría y cosmovisión estos modos “otros” de vivir los tiempos-espacios, de hecho, la chakana como símbolo ayuda a la aproximación a los tres mundos andinos que son el

hanan pacha (la eterna oscilación del tiempo /mundo de las deidades), *kay pacha* (el aquí-y-ahora / mundo de los seres de la tierra), *uku pacha* (pasado /mundo de ancestras y ancestros), en clave de tiempo cíclico. He tomado como referencia el dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui Salcamaygua que data de 1613, para acercarme a la comprensión de la chakana en el seno de la organización política del mundo andino.

Tomando en cuenta lo mencionado, con la geometría de la chakana migrante se ha procurado la posibilidad de entretejer los activismos desde esta complejidad *otra*. Poniendo en diálogo los cuatro ejes y apelando en la experiencia a los mundos andinos. En mi caso particular y como parte de las protagonistas de la investigación he sistematizado la información teniendo en cuenta los cuatro ejes y en diálogo con los tres mundos andinos, en un tiempo cíclico que me ha llevado nuevamente a los orígenes de mis activismos, de mi caminar migrante e infancia en continuadas ocasiones.

La chakana migrante en su función relacional como puente y cruce de caminos alberga al “amor migrante”. El vínculo no es funcional ni semejante al amor romántico, nos ha transformado en algo más que activistas, podría decir, comadres, ñañas. El símbolo de la chakana migrante visibiliza las políticas afectivas con mayor maleabilidad y bondad que otros y visibiliza los modos en que sostenemos los activismos las migrantes de Abya Yala en toda su intensidad.

En este capítulo la persona lectora se encontrará con un texto que desplaza a la representación hegemónica y dominante de “las latinas” como buenas sirvientas y al mandato de la servidumbre de “el sueño español”, más bien, se expone un relato que materializa y simboliza el derecho a tejer memorias propias y a recrear mundos con las propias herramientas, a sostener el “amor migrante” como un derecho, un deseo y un conjuro. Dicho de otro modo, el derecho a tejer la trama y la urdimbre de una memoria

de activistas de Abya Yala en el territorio valenciano en el Estado español desde otra fuerza y potencia.

Se retoman e intervienen las contribuciones metodológicas de las redes sociales de apoyo con las que ha desarrollado sus estudios e investigaciones Elena Mut sobre género y migración. Dicha herramienta se divide en cuatro dimensiones o sectores de análisis que son: 1) amistad, parentesco; 2) relaciones comunitarias; 3) relaciones de trabajo y 4) participación política. A partir de la intervención de la metodología mencionada en clave decolonial, se irán descolonizando los procesos, los contextos y las relaciones, en base a la chakana andina que da paso a la chakana migrante. Se ha deconstruido el esquema de las redes sociales de apoyo, a favor de la producción de conocimiento situado y encarnado hacia una investigación adscrita al feminismo decolonial.

La pregunta que atraviesa este capítulo no es tanto: ¿Qué es el tejido migrante? o ¿Qué es una chakana migrante? Interesa problematizar ¿Cómo sostienen los activismos las migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano?

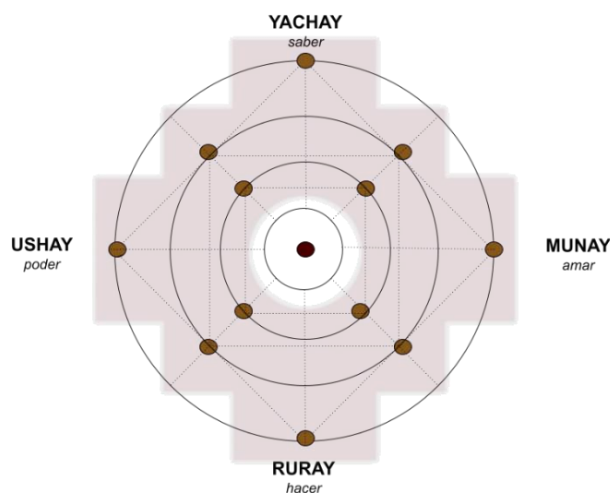
En el encuentro celebrado el 15 de febrero de 2020 en el entorno natural de Naturia en los Jardines del Turia, tejimos la chakana migrante a partir de siete preguntas representadas por siete colores de la Wiphala (ver capítulo de metodología). Símbolo de múltiples significados, representa y hermana a los pueblos y naciones originarios, indígenas y ancestrales de la región andino amazónica de Abya Yala. Actualmente está presente en los actos reivindicativos, movilizados y liderados por personas migrantes de Abya Yala a lo largo del Estado español. Es preciso mencionar que la Wiphala no es una mera bandera más, es un símbolo político de resistencia, contestación, insurgencia y reexistencia también de los pueblos plurinacionales de Abya Yala que habitamos en las diásporas.

Las preguntas con las que tejimos la chakana migrante (Figura 84) giraron en torno a siete ejes que nos son familiares:

- 1) Caminar migrante: motivos para la lucha y la defensa
- 2) Racismo Institucional: Ley de Extranjería
- 3) Sentidos de pertenencia
- 4) Agendas propias y movimiento feminista local: agendas políticas específicas
- 5) Alianzas y coaliciones: alianzas feministas
- 6) “Amor migrante”
- 7) Vínculos afectivos-activistas: comadrazgo y ñañitud

Figura 84

Matriz de la chakana migrante



Nota. Elaboración propia

Se dice que a menudo la persona que escribe un texto podría predisponer de antemano el final de su obra, pero este tópico no se ha cumplido en este caso. La mera sucesión de pasos, etapas y procesos secuenciados y enumerados en una línea cronológica

del tiempo no ha bastado para describir la experiencia situada, sentida, encarnada de los activismos que aquí se mencionan. Con todo, la chakana migrante como tejido de investigación no ha sido diseñada para encontrar el mejor final o una suposición de “verdad” o realidad acerca de nosotras, más bien, para recrear la idea de que sí es posible la producción de relatos migrantes en el ámbito universitario español.

Por tanto, este capítulo no se centra en describir las luchas y defensas en la supervivencia y sobrevivencia de las activistas migrantes y racializadas, más bien abre una aproximación hacia el derecho, el deseo, el gozo y el conjuro de un amor político muy nuestro, de ñañas y comadres, que en otras palabras se le llama activismo. Se apoya al texto escrito con una memoria fotográfica y audiovisual gracias a la colaboración de la artista visual y activista chilena Gabriela Rivera Lucero, elaborada a propósito para esta tesis doctoral.

5.1 Un Llamado a las Compañeras Activistas

“Levantémonos, Raza
mujeres de séptimo rayo
que ya llegamos y aquí estamos”
(Anzaldúa, 2016, p.260)

La mar Mediterránea me ha respondido que sí. He acudido en varias ocasiones a lo largo de los años y en distintos momentos del día y la noche en búsqueda de respuestas que guíen el sentido de este trabajo, sus fases y sus ciclos. Viviendo en las faldas de la Mare Nostrum, en los suelos protegidos de l’horta Nord, he cultivado una relación cercana, comunicativa, afectiva y espiritual con la orisha *Yemayá*. Antes de llevar a la acción la investigación colectiva, recibí una respuesta afirmativa de ella a modo de

visualización: nos encontrábamos juntas, compañeras activistas, a travesando un proceso de investigación feminista decolonial en un tiempo-espacio cuidado, seguro, pero, sobre todo, verde, en la Naturaleza.

Con las olas animándome los pies y con el *shunku* (corazón) en los Andes septentrionales, empecé a trenzar el llamado. Agradecida con la orisha Yemayá por la respuesta afirmativa, convoqué el sábado 15 de febrero de 2020 (Figura 85) a entretejer una trama de activismos en el entorno natural de Naturia, en los Jardines del Turia o “río seco”.

Para llevarlo a cabo conté con la colaboración y asesoría de mi compañera Meli Watanabe representante de la APUBA de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con quien ya habíamos organizado un evento muy significativo y similar en dicha universidad junto con referentas de los activismos en Argentina de la Columna “Negras, indígenas, racializadas y disidencias”, aquel conversatorio se llamó: “Genocidio, racismo e identidad. Diálogos antipatriarcales y feministas” celebrado el 4 de julio de 2019 en la sede de Puan en Buenos Aires. Con ella también organizamos posteriormente una colaboración transfronteriza el “Seminario abierto: feminismos de(s)coloniales de Abya Yala. Gloria Anzaldúa. Lectoritividad” dictado en el contexto del Institut Universitari d’Estudis de les Dones de la Universitat de València en colaboración con APUBA de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires el año académico 2020-2021 en plena pandemia por Covid19. Es importante mencionar esta colaboración como parte del llamado y de todo el proceso de investigación, pues ha sido muy significativo el trabajo hombro a hombro entre tantas mujeres de Abya Yala para hacerlo posible.

Asistieron al llamado Alma Sarabia Aquino, Marcela Bahamón, Marcela Hincapié Martínez, Ana Gutiérrez Fajardo, además la artista chilena Gabriela Rivera

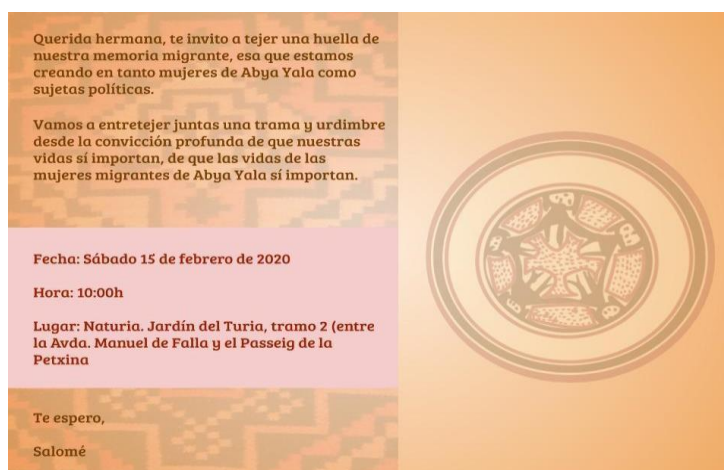
Lucero quien se encargó del registro visual y audiovisual. Dolores Jacinto Nieto no pudo asistir por cuestiones laborales. También estuvo presente una séptima activista⁴¹ que finalmente ha quedado al margen de este trabajo por diferencias ideológicas insalvables con las demás activistas.

El deseo de recrear un encuentro íntimo, seguro y cuidado se estaba materializando de manera distinta a los convencionales en investigaciones cualitativas. Procuré crear un círculo de mujeres para un diálogo de saberes. No fue complicada la interacción entre nosotras, más que nada, porque previamente ya habíamos compartido diversos y numerosos espacios de activismos, lúdicos, festivos e inclusive, entre algunas de nosotras, también encuentros rituales, ceremoniales y espacios íntimos de amistad.

El lugar que nos acogió fue “el río seco” o conocido como los Jardines del Río Turia, concretamente en “Naturia”, que es un espacio público destinado a la educación medioambiental en la ciudad de Valencia.

Figura 85

Invitación al encuentro del 15 de febrero de 2020 para entretejer la chakana migrante



Nota. Elaboración propia

⁴¹ Se mantiene el principio ético del anonimato de la séptima activista que estando presente ese día finalmente no ha formado parte de esta memoria por la inexorable incompatibilidad ideológica con el grupo de activistas donde me incluyo.

No hace mucho tiempo atrás, aproximadamente a finales de los años noventa, cientos de personas migrantes provenientes de Abya Yala encontramos en el “río seco” o en el Jardín del Turia⁴² un lugar seguro donde reencantar los duros y complicados procesos migratorios. De esos tiempos acá, ha cambiado muy significativamente tanto paisajística como socialmente ese espacio habitado por “los inmigrantes”. A la altura de las Torres de Serrano había una amplia explanada de tierra utilizada como campos de fútbol. Los fines de semana las comunidades latinoamericanas nos reuníamos en una aparente seguridad⁴³ ante el latente control policial, las redadas racistas y el racismo social. Era habitual que las miradas de personas autóctonas se fijaran en nosotras/os/es horas y horas mirándonos desde el Puente de Serranos.

En mayo de 2002 se celebró el “Campeonato de la Integración” una jornada donde el fútbol servía como mediador para la lucha contra la criminalización de “los extranjeros” organizada por la Asociación Rumiñahui, la misma que convocó a un encierro simbólico en el casal Jaume I de Russafa por los derechos de las personas migrantes. En el año 2015 el Ayuntamiento de Valencia comunicó al club deportivo que lo gestionaba - en ese entonces, conformado en su mayoría por personas migrantes- el desalojo del terreno porque pasaba a ser de uso municipal.

Mientras en los debates académicos como los llevados a cabo en el III Congreso sobre Inmigración en España celebrado en Gerona en noviembre de 2004 se discutía si los torneos deportivos facilitaban o no la “integración de los inmigrantes” en razón de los microclimas “cerrados” que propiciaban, quienes vivimos y experimentamos la condición

⁴² El Jardín del Turia es un parque urbano público situado a lo largo de la ciudad de Valencia con una longitud aproximada de 10 kilómetros donde se encuentran zonas de deporte, recreación, educación ambiental, ocio y tiempo libre y la Ciudad de las Ciencias y las Artes.

⁴³ La sensación de seguridad a la que me refiero no es precisamente la que define la RAE en la primera acepción que implica la ausencia de riesgo, peligro y daño. La sensación de seguridad supuso, más bien, una vivencia paradójica que tensaba múltiples realidades, no exentas del estar en peligro, daño o riesgo, sobre todo por las redadas racistas que emprendían las fuerzas del orden.

migrante vivida en el río seco, directa o indirectamente ligados a los torneos deportivos, encontrábamos un tiempo-espacio seguro, afable, pluricultural y verde.

Los efectos de la migración se aliviaban en relación con la Naturaleza que resistía a la urbe y a las condiciones que se vivían en los “pisos pateras”⁴⁴ y otras viviendas. Los afectos y los cuerpos heridos por el racismo colonial, el heteropatriarcado y el capitalismo se encontraban con quienes, viviendo situaciones similares, andábamos ávidos por entablar amistades, redes de apoyo y cuidados y otras relaciones. Los rostros y cuerpos racializados nos reconocíamos, no nos resultaban “extraños”. No sentíamos miedo a “los inmigrantes” como rezaban los medios de comunicación en esos tiempos, porque esos sujetas/os amenazantes, criminalizados, incivilizados y extranjerizados en la sociedad blanca éramos nosotras, nosotres, nosotros.

El sentimiento colectivo predominante que se podía percibir era el de estar presentes con o sin papeles, con nuestras prácticas culturales y simbólicas, tanto deportivas, musicales, gastronómicas, etc. Estas manifestaciones del “estar presentes” eran muy importantes para personas que empezábamos a reconstruir y recrear una suerte de sentido de pertenencia, y es que: “pertenecer a una comunidad es una necesidad humana, es un derecho humano” (Jelin, 2005, p. 91).

Mientras se demandaba a “los inmigrantes” la integración social en medio de olas de racismo, xenofobia y machismo, lo que vivimos algunas personas migrantes en aquellos momentos y en espacios “seguros” como el descrito, era la necesidad del cese de la deshumanización y el respeto a las diversidades culturales, identitarias y de las expresiones humanas.

⁴⁴ Se denominaron como “pisos pateros” a las viviendas donde nos alojamos y/o residimos un gran número de personas migrantes por encima de las posibilidades del espacio. Este fenómeno se debió en gran parte a la irregularidad ocasionada por la Ley de Extranjería que vulneraba además el derecho a la vivienda digna de las personas migrantes en razón de la “falta de papeles” y con ello las graves limitaciones para acceder al disfrute pleno de derechos básicos.

Al contrario de lo que decían los discursos hegemónicos acerca de la pasividad social de las personas migrantes, lo que se cocía en el río seco eran, además de comidas típicas de Abya Yala que no estaban permitidas o más bien, que eran decomisadas por las fuerzas del orden al estar consideradas como prácticas ilegales e insalubres, una auténtica red de micropolíticas que activaban la posibilidad de encontrar trabajo, vivienda, recursos sociales, lugares de culto, redes de locutorios para la comunicación y envíos de remesas, etc. Podría decir que esos procesos micropolíticos han dado sustento a las redes de apoyo y cuidados de muchas personas migrantes que con el tiempo se han materializado en el acceso a derechos.

Estos procesos han sido interpretados en estudios académicos de corte antropológico, sociológico, culturales, migratorios y demás, en muchas ocasiones exentos de una mirada política situada no eurocéntrica. Han sido catalogados como parte del folklore subdesarrollado, de una idiosincrasia nostálgica no civilizada, entre otras. Sin embargo, desde una perspectiva migrante y decolonial se podría decir que los procesos leídos desde afuera de las comunidades migrantes de Abya Yala han aportado luces a la comprensión de la condición migrante en una sociedad blanca, aunque, perdurando el racismo ontológico, epistémico, estructural e institucional.

Por otra parte, los estudios feministas han dado un giro epistemológico relevante abriendo la posibilidad de recrear relatos con voces propias, situadas y encarnadas desde adentro hacia afuera de las comunidades y viceversa. En este sentido, las mujeres migrantes de Abya Yala que empezamos a conocer a la sociedad española desde sus entrañas, es decir desde los núcleos de los hogares en los que trabajamos, tenemos la oportunidad y las herramientas para producir conocimientos a partir de lo vivido.

A propósito de las micropolíticas que se desplegaron en el “río seco”, los procesos de búsqueda y acceso al trabajo, específicamente de mujeres de Abya Yala en el sector

del hogar y de los cuidados, también se llevaron a cabo en ese contexto y a través del boca a boca, al calor de un evento deportivo o de una comida tradicional que no fue decomisada por las fuerzas del orden. Así surgieron muchas historias migrantes que los estudios académicos han ignorado, han desconocido o a las que no han podido acceder.

Al río seco se lo conoce como algo más que un parque urbano. Es un entorno de resistencia y de políticas afectivas, un territorio racializado en medio de la Naturaleza urbana donde las emociones voraginosas, los sentimientos de (no) pertenencia, las angustias identitarias propias del desenraizamiento migratorio, la extranjerización y la racialización de los cuerpos migrantes han dejado huella. Rostros, colores, acentos y sabores familiares propiciaron el reconocimiento de la humanidad más allá de tener o no “los papeles”.

En esos tiempos el río seco acunaba entre su flora y fauna a los más variados oficios populares puestos al servicio de y para las propias personas migrantes a precios accesibles, tales como peluquería, venta de productos típicos, venta de CD, etc. Tanto los campeonatos deportivos y la música en vivo fueron algunos de los ejes claves para los encuentros. Pese al acecho policial, las redadas racistas y las paradas por perfil étnico en ese entorno natural “los inmigrantes” encontrábamos cierto sosiego. Si bien esto nunca anuló el racismo institucional, estructural y social, facilitó las condiciones de posibilidad de tomar respiros individuales colectivos y tramar “la vida mejor” por la que muchas personas migramos a estas tierras. Aquel tramo del “río seco” es un lugar de la memoria migrante. Si algo caracterizaba a la vida en este tiempo-espacio era la viva expresión de la alegría triste o la triste alegría entre sus habitantes.

Sentipensando al río seco como un sujeto vivo y significativo en las vidas migrantes, se podría decir que se presentaba como un territorio amable y no como mero tramo ambiental en el ecosistema urbano valenciano, al menos para quienes

empezábamos a cultivar vínculos con y en dicho espacio. Nos brindó contención frente a los procesos políticos que se estaban decidiendo en las esferas del poder sobre el destino de las personas migrantes.

Lo que caracteriza al “río seco” en clave antirracista es que ha sido un territorio de resistencias. La no necesidad de disponer de “los papeles” para relacionarnos en y con él, hizo del mismo un sujeto hospitalario. Pues el río como sujeto vivo no se ha regido por las leyes de extranjería para acunarnos o no. A este modo de sentipensar al “río seco” y relacionarse con él, se lo puede comprender como si se tratase de una *ontología relacional*, que según Carmen Cariño citando a Blaser y De la Cadena son ontologías otras:

Las ontologías *relacionales* reconocen la existencia de mundos en relación los cuales rompen con el enfoque antropocéntrico de la ontología moderna/colonial/occidental que coloca al humano como el único ser de valor. Esas otras ontologías se apartan radicalmente de las ideas medulares de la modernidad occidental y organizan y cultivan sus propios modos de entender los mundos, los cuales se construyen en oposición al pensamiento dicotómico y jerárquico de la modernidad/ colonialidad. Las ontologías relacionales parten de la idea de que “todo lo que existe (...) tiene agencia y voluntad propia y aunque sin duda jerarquizados, la jerarquía no necesariamente sigue la división humana (cultura) /no humano (naturaleza). (Cariño, 2019, pp. 39-40)

Dice Carmen Cariño Trujillo (2019) que la racionalidad occidental ha construido la separación jerárquica y dicotómica entre cultura y naturaleza, donde la segunda queda relegada a un objeto inerte a ser explotado en manos de las humanas. Es muy importante mencionar la racionalidad occidental en relación al río seco, pues desde ese lugar no se

puede comprender la importancia radical del río en la memoria migrante como un sujeto vivo y que cuenta historias.

El río imbricado a la tierra, a la Pachamama prueba que el sentido de pertenencia no sólo se construye a partir del aprovechamiento de un espacio para las prácticas culturales y sociales que separan la cultura y la naturaleza y que han sido construcciones catalogadas como folklóricas o de ocio en los tiempos libres. Tiene que ver con la relación profunda con un ser vivo que escucha, responde, acoge, guarda silencio y donde habitan además otros seres no humanos.

Frente a las ontologías dualistas occidentales se plantan las ontologías relacionales, las cuales se refieren a la relacionalidad entre todo lo existente, tanto los humanos como no humanos, vivos y no vivos, y este sentipensar es sustancial de los pueblos originarios, indígenas y nacionalidades de Abya Yala.

Las formas de colonialidad del poder, del ser, del saber, del género sostienen la idea de la existencia de un mundo, una realidad perceptible de descripción e interpretación racional. El pensamiento moderno occidental sostiene la idea de un sólo mundo: “este mundo único se construye desde una ontología dualista que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular de lo sagrado, razón y emoción” (Escobar en Cariño Trujillo, 2019, p.41).

De la experiencia de las luchas y las defensas de mujeres indígenas de Abya Yala hemos aprendido a dar pasos articulando la lucha por la defensa de la vida y el cuerpo-territorio al margen del pensamiento moderno colonial y su política racional. Como dice Cariño Trujillo (2019) las luchas de las mujeres indígenas y sus pueblos a lo largo y ancho de Abya Yala apelan a las relaciones de reciprocidad, a mantener vínculos que permitan la red de la vida.

En el caso de las migrantes de Abya Yala en el contexto valenciano, la lucha por la vida está atravesada por fronteras, algunas infranqueables⁴⁵, por ejemplo: la construcción de la inmigración como problema, el incremento del endurecimiento de las políticas securitarias respecto a la inmigración, la vulneración de los derechos de las personas migrantes no comunitarias, el fortalecimiento incesante de fronteras físicas, administrativas, sociales y simbólicas, etc., han formado parte de un complejo entramado de dispositivos racistas que muchas de nosotras las sentíamos en carne propia y hemos sido testigas de su ejecución de las mismas sobre las vidas migrantes de personas cercanas.

Diversas fronteras delimitan a la ciudad de Valencia o conocida como ciudad del Turia. Las fronteras físicas, artificiales, administrativas y simbólicas separan, delimitan, determinan, autorizan. Producen espacios de relacionalidad. Algunas fronteras pueden ser burladas, destruidas, desobedecidas. Las fronteras han sido expresiones de poder por parte de quien las define, legítima y sustenta. Quien ejerce el control de las fronteras, lo hace a través de dispositivos de poder y también por medio de límites simbólicos constituyendo una determinada estructura e imaginario social. En las fronteras simbólicas opera un poder relacional. Es conocido gracias a las aportaciones del filósofo francés Michel Foucault⁴⁶ donde hay poder, hay resistencia.

⁴⁵ El refuerzo de las fronteras exteriores de la UE ha sido formulado en razón de las crisis migratorias y los atentados terroristas cometidos en países europeos. Las medidas concretas para salvaguardar la seguridad que constan en la página web del Consejo Europeo en el mes de noviembre del año 2021 apelando a la gestión de las migraciones con mayor eficacia y al aumento de la seguridad interior de la UE, son las siguientes: 1) cumplir con el refuerzo de la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas o FRONTEX; 2) Mejorar el sistema por el que se rige el espacio Schengen; 3) Realizar comprobaciones de datos sobre todas las personas que cruzan las fronteras exteriores de la UE; 5) Poner en marcha un sistema de entrada y salida de nacionales de terceros países; 6) Desplegar el Sistema Europeo de Información y Autorización de Viajes; 7) Fijar nuevas normas para que las bases de datos sean más operables. En septiembre del año 2019 el partido político español de extrema derecha Vox propuso en el Congreso de los Diputados la construcción de un muro de hormigón en la frontera de Ceuta y Melilla con Marruecos, con un grosor, resistencia y altura que lo haga impenetrable e infranqueable.

⁴⁶ Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber (1976)

La resistencia migrante favorece los vínculos que permitan la red de la vida entre humanas y no humanas. Las historias de resistencias que acuna el río hablan más allá del protagonismo antropocéntrico y androcéntrico. Por citar un ejemplo, actualmente para las culturas latinoamericanas populares el hecho de tirar alimentos a la basura tiene connotaciones no tan sólo de índole moral, sino también económicas, geopolíticas. En la comida se insertan afectos ligados a la gratitud, al agenciamiento, al amor, al buen vivir o *sumak kawsay*. La materialidad del trabajo. La práctica de la decomisar la comida y tirarla en contenedores de basura ejercidas por las fuerzas del orden, tal como ocurre en el “río seco” es para el oprobio público⁴⁷. No es sólo una cuestión que atenta contra el bien individual, o a la libertad individual, sino que es una violencia ejercida públicamente contra la propia vida, es una ofensa política.

La zona concreta del “río seco” donde nos reuníamos personas migrantes racializadas empezó a conocerse popularmente como “el parque de los ecuatorianos” (Torres, 2008, p.384) o el “jardín de los ecuatorianos” (Torres en Moncusí Ferré y Hernández i Martí, 2013, p.154), homogeneizando así a las diversas culturas y pueblos en base a una de las tantas nacionalidades y procedencias. Ha sido denominado en términos académicos como un “espacio etnificado”. Se cita en extenso, palabras de Francisco Torres Pérez que describe según su punto de vista la realidad:

Vayamos, primero, al caso de Valencia y el “parque de los ecuatorianos” en el Jardín del Turia. Este Jardín ocupa el cauce histórico del río que atraviesa la ciudad de oeste a este y casi envuelve al centro histórico. Allí un tramo agradable y poco utilizado por los vecinos empezó a ser frecuentado por ecuatorianos. El auge espectacular de la inmigración ecuatoriana en Valencia tuvo su reflejo en el

⁴⁷ Según datos del primer *Estudio sobre Hábitos de Aprovechamiento de Alimentación de los Españoles* (2016) llevado a cabo Asociación de Empresas de Gran Consumo (AECOC), indica que el 70% desechan comida por olvido en la nevera, despensa o congelador, sobre todo las verduras, frutas, el pan. El 25% de la población encuestada apuntó que no merece la pena guardar alimentos debido a su escaso valor.

jardín; desde finales de 2000, los fines de semana y particularmente los domingos, se reunían entre cuatrocientas y ochocientas personas. Grupos familiares, adultos, pandillas de jóvenes, se congregaban en este tramo del Jardín para jugar al fútbol y al voleibol, pasear, comer y pasar horas con conocidos y compatriotas. Los ecuatorianos explicaban la concentración por la importancia que conceden a los “domingos familiares”, reunirse con la familia extensa y los amigos, y la adaptación de esta forma de sociabilidad al nuevo entorno. Tal número de personas concentradas, en muchos casos para “pasar el día”, generó una demanda de servicios que fue inmediatamente cubierta por los propios ecuatorianos. Cada grupo familiar solía llevar víveres, pero en pocos meses se consolidaron las paradas de venta de comida y bebida, algunas de ellas también con un equipo de música. Más tarde, las actividades se diversificaron. Se cocinaba en el parque, peluqueros ocasionales prestaban sus servicios y se organizaban “ligas” de fútbol y voleibol. El espacio también se estructuró y ordenó. Así, en apenas dos años, este tramo del Jardín del Turia, se convirtió en “el parque de los ecuatorianos”. A pesar que el ambiente general del parque era familiar, al atardecer se modificaba y se produjeron algunas reyertas entre los propios ecuatorianos (normalmente, hombres jóvenes más o menos bebidos). En el año 2002, el malestar de algunos vecinos es ya evidente y se multiplican las quejas de varias asociaciones de vecinos de la zona. La prensa se hace eco de tales opiniones y de la situación del parque e interviene la Federación de Asociaciones de Vecinos y el Ayuntamiento de Valencia. Básicamente, las quejas vecinales se pueden agrupar en cuatro bloques: primero, los "ecuatorianos lo ocupan todo" y no dejan espacio para los demás; segundo, se realizan actividades prohibidas e insalubres, como cocinar y vender comida y bebida sin control municipal; tercero, esta utilización ocasiona

suciedad y perjuicios que degradan el parque y cuarto, se señaló una queja genérica de inseguridad. (Torres, 2008, p.383-384)

Tal como se ha venido diciendo, “el río seco” como un sujeto vivo no sólo acuñó prácticas de sociabilidad entre distintas culturas para la inserción e integración en la sociedad blanca. La organización política y las movilizaciones por los derechos de las personas migrantes también encontraron un lugar en el río: “en septiembre de 2010, por ejemplo, en un lateral de uno de los campos una gran pancarta pintada a mano rezaba '29 de septiembre Huelga general, lucha, trabajo y dignidad'" (Moncusí Ferré y Hernández i Martí, 2013, p.154).

Los Jardines del Río Turia hablan de la historia de la ciudad de València en su amplitud y complejidad histórica, atesorando memorias migrantes que se invisibilizan en el ejercicio del racismo epistémico. Tras veinte años de aquellas vivencias, recorro esos espacios de vida visualizando los recuerdos. Actualmente un bonito y seguro parque infantil, además de un parque para perros, un tramo del carril bici, envueltos en una estética higienizada aguardan a quienes visitan el tramo del río ya sin rastros de aquellas resistencias.

El río seco al que no le corren aguas por su cauce, también fue la casa de personas migrantes. Ya en otra zona, debajo del puente de Ademuz, se situaba la conocida como casa-puente. Así ha sido relatado por Vidal Fernández (2009):

Bajo un puente del río Turia, el Puente de Ademuz, se formó una gran comunidad de personas que sin hogar creó un asentamiento solidario. Se convirtió en una comunidad de acogida de gente que caminaba perdida por la ciudad, se celebraban encuentros artísticos multiculturales y destacaba por la seguridad que rodeaba la zona. Sobre el campamento pasa una de las vías de expansión moderna de la gran Valencia. Miles de ciudadanos circulaban diariamente por encima de ellos y

cientos de ciudadanos paseaban por el cauce del Turia. La conocida como casa-puente del Turia llegó a concentrar más de trescientos habitantes y fue desmontado por la policía municipal el 16 de junio de 2007. (p.213)

En los medios de comunicación locales se empezaron a divulgar noticias alertando a la población valenciana de la supuesta toma y ocupación de los espacios naturales del río por parte de “inmigrantes”, los mismos se encargaban de reafirmar un imaginario del río seco como un lugar paradisiaco y civilizado “antes” de la ocupación.

El 2 de noviembre de 2010, Carlos Solís publicó para El Mundo, el titular que decía “El suburbio del cauce del Turia”. Se adjunta una captura de la publicación (Figura 86) que muestra una imagen de las comunidades de Abya Yala en el río seco, junto al texto escrito que denota un marcado carácter racista y xenófobo, un ejemplo de la construcción del imaginario de la inmigración latinoamericana como un fenómeno que trae consigo la incivilización, la barbarie, el subdesarrollo. La amenaza sudaca que salvajemente atenta al orden y la paz social de este viejo primer mundo.

Miro la imagen y recuerdo. He estado tantas veces en aquel tramo del río seco, apoyando a las iniciativas de autogestión comprando y compartiendo comida que no fue decomisada por las fuerzas del orden, celebrando la alegría triste y la triste alegría como una “inmigrante” más, junto a personas de rostros racializados, parecidos, conocidos a quienes nos señalan por “ser de fuera” que es un modo de decir extranjeras/os o que no somos de aquí. Habitar en el río seco los mundos que Solís nombra como suburbio es una resistencia. Desde hace veinte años que llegué a Valencia, no han dejado de decir que nos tienen miedo.

Figura 86

Captura de la publicación “*El suburbio del cauce del Turia*”

El suburbio del cauce del Turia

CARLOS SOLIS

El viejo cauce del río Turia contiene singulares diseños de jardines y espacios para todos los gustos a lo largo de sus más de 13 Kilómetros de trazado. Es una senda verde que nos permite recorrer el interior de la ciudad ignorando el tráfico sin perder de vista en todo momento la vegetación que nos acoge. Es el pulmón de la ciudad, que no deja de bombear su oxígeno generoso para ciclistas, corredores de fondo o paseantes en busca de asueto.



Pero la armonía de este recorrido, desde el Parque de Cabecera hasta la Ciudad de las Artes, se ve alterado a la altura del Puente de Serranos por una inmensa calva donde prima el deterioro del mobiliario urbano, las pintadas, el secaral y el polvo. Allí el grato paseo choca de bruces con los usos inadecuados de una comunidad que se ha instalado en el lugar y celebra los fines de semana reuniones donde corre el alcohol y se vende carne que se cocina al carbón en improvisadas barbacoas. Contaminando el aire puro con un desagradable olor a fritanga. Allí se vende comida y bebida de desconocida procedencia, allí se organiza un griterío infernal de hinchada y sonido de aparatos de música, allí se desperdiga basura y residuos sólidos por doquier, allí las fuentes rezuman churretes y charcos al ser utilizadas como lavadero de envases. De allí intenta salir cuanto antes el tranquilo paseante para recuperar la belleza y la armonía; como si hubiera perdido el hilo de un relato.

Nota. Tomada de El Mundo (2010). *El suburbio del cauce del Turia*. [Fotografía y texto].

Recuperado de: <https://www.elmundo.es/blogs/elmundo/ciudadanovalencia/2010/11/02/el-suburbio-del-cauce-del-turia.html>

Me pregunto en el contexto de la escritura académica: ¿Cómo pretendía el vecindario valenciano oriundo que viviéramos los procesos migratorios tan “civilizadamente” con tanta violencia estructural, institucional, social atravesándonos? ¿Qué orden, pulcritud y cultura cívica podía aliviarnos? ¿Por qué nos deseaban el silencio y no la música? ¿Por qué tanto asco a nuestras comidas elaboradas con alimentos salidos

de las entrañas de las tierras de estos territorios, de la huerta valenciana? ¿Cómo se imaginaban que podríamos sobrevivir impolutamente a los mandatos de la servidumbre que nos demandaban en todos los ámbitos de la convivencia? ¿Acaso no se daban cuenta de nuestro dolor? ¿Acaso no quisieron ver las heridas de la migración? ¿Acaso olvidaron el exilio? ¿Qué le sucedido a este pueblo? ¿Qué le ha sucedido a sus memorias? ¿Dónde quedaron sus memorias de los tiempos de las fronteras, los barcos y las caminatas?

Si el espacio “es” por definición una intersección entre elementos móviles; una especie de lugar practicado” (Moncusí Ferré y Hernández i Martí: 2013, p.151), volver al río seco para tejer una memoria migrante de activistas de Abya Yala es un acto profundamente político, corporal, afectivo, espiritual y relacional, es por esto y más, que convoqué a mis compañeras activistas al “río seco” para producir otro relato posible, como sujetas políticas en relación con el río como un sujeto vivo y hospitalario.

No fui yo quien eligió al “río seco” para llevar a cabo esta fase de la investigación. Finalmente, la respuesta afirmativa que me procuró Yemayá se concretó. Primero fue la visualización de un encuentro en un tiempo-espacio verde, seguro y de cuidados para entretejer juntas una trama y urdimbre de una chakana migrante. El río seco ha sido el lugar donde la memoria ha tomado cuerpo, se ha hecho terruño.

El llamado entonces ha sido un proceso ch’ixi apostando por una episteme india en el sentido que le da Silvia Rivera Cusicanqui (2018) a las prácticas que favorecen el habitar las contradicciones:

Ahí viene el tejido ch’ixi entre las dos epistemes: ¿Cómo asumir cotidianamente la contradicción entre comunidad y persona individual? ¿Cómo asumir el particular-universal, el *jiwasa*, el *nosotrxs* como cuarta persona del singular? El problema no es cómo superar esa contradicción sino cómo convivir con ella, cómo habitar en ella. (2018, p.151)

La propuesta de entretejer una memoria migrante de mujeres de Abya Yala como sujetas políticas en el río seco, cumple con la intencionalidad de llevar a la práctica la metáfora del tejido y entre nosotras tejer una trama y una urdimbre que de señas de las complejas micropolíticas que sostienen los activismos en diálogo y relacionalidad con sujetos no humanos como Yemayá, “el río seco”, entre otras.

Volver al río para tejer una memoria migrante de activistas es un acto de resistencia, resiliencia colectiva y una política afectiva en agradecimiento a la Pachamama⁴⁸ que nos acoge, provee y habla (Figura 87).

Figura 87

Imagen del Centro Naturia el día del encuentro de las activistas migrantes de Abya Yala



Nota. La siguiente fotografía forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

⁴⁸ En el año académico 2014-2015 presenté el Trabajo Final de Máster en Acción Social y Educativa de la Universitat de València titulado: “Reflexiones acerca de las micropolíticas y prácticas de acción social y educativa feministas para el buen vivir en una experiencia de investigación militante” donde ya mencioné a los Jardines del Turia o “el río seco” de la ciudad de Valencia, como uno de los principales lugares de encuentro de las comunidades migrantes de Abya Yala. Para el TFM se llevaron a cabo acciones de educación popular feminista principalmente en el río seco los días sábados con mujeres migrantes de Abya Yala en compañía de nuestras hijas e hijos. La clave de dicho proceso fue apostar por crear un espacio para compartir saberes y prácticas feministas en la Naturaleza.

5.2 Círculo de Activistas Migrantes de Abya Yala

“La herida es la sanación más profunda”

(Anzaldúa, 2016, p. 196).

En la chakana migrante habita el vínculo relacional de las mujeres activistas de Abya Yala que protagonizan este texto. He convocado a las compañeras a participar en un círculo de mujeres siguiendo las metodologías de la educación popular, especialmente de las experiencias pedagógicas asociadas a la educación como práctica de libertad promovidas por Paulo Freire, las feministas, antirracistas y decoloniales.

Mencionar al círculo como parte de una metodología participativa es importante, sobre todo, tomando en cuenta el carácter micropolítico y simbólico. Cabe mencionar que en los pueblos y naciones indígenas de Abya Yala el círculo como símbolo está presente. Se pueden citar como ejemplos, la iconografía andina, maya, nahual, mapuche, amazónica, etc.

Un círculo puede ser considerado como un símbolo al estar colmado de posibilidades de relación entre las sujetas humanas y lo circundante. Es habitual que en las asambleas participativas se organice el espacio en círculo con la voluntad de horizontalidad, evitando que se establezcan relaciones jerárquicas de poder. Lo mencionado no quiere decir que el poder no se ejerza, más bien, lo que quiero decir es que no se pretende ejercer un poder de dominio. Si bien, en el círculo de mujeres que se celebró junto con las compañeras activistas los procesos fueron guiados por quien escribe, el devenir del proceso mantuvo la voluntad de horizontalidad, de libre y creativa expresión.

En el ámbito de la educación, ha sido Paulo Freire (2011, 2012a, 2012b) uno de los principales referentes de la educación popular que cuestionó a la *educación bancaria* caracterizada por la relación de poder jerárquico que ejerce quien educa. Por el contrario,

la praxis de la educación como práctica de liberación – más no la educación bancaria- promueve que nadie ocupe un lugar preeminente basado en un poder jerárquico y de dominio.

En referencia a la crítica feminista al pensamiento de Freire, bell hooks (2021a) ha expresado su preocupación por la experiencia de la masculinidad patriarcal en las obras de pensadores e intelectuales críticos. Dice el respecto:

El pensamiento feminista me da la fuerza para involucrarme en una crítica constructiva de la obra de Freire (una crítica que me hizo falta para no absorber pasivamente como joven lectora la visión del mundo que esta obra presenta) y, sin embargo, hay muchos otros puntos de vista desde los que me acerco a su trabajo que me permiten experimentar su valor, que hacen posible que este trabajo me toque en el núcleo mismo de mi ser. Cuando hablo con feministas académicas (por lo general mujeres blancas) que creen que deben descartar o restar valor a la obra de Freire por su sexismo, veo claramente la manera en que las diferentes respuestas se conforman a partir de un punto de vista desde el que nos acercamos a la obra. Yo llegué a Freire sediente, muerta de sed (de la manera en que el sujeto colonizado, marginado, que aún no sabe cómo romper con la sujeción del statu quo, que anhela el cambio, está necesitado, está sediento), y descubrí en su obra (y en obra de Malcolm X, Fanon, etc.) una manera de aplacar la sed. (2021, pp. 71-72)

La metodología del círculo basada en la educación popular feminista y decolonial siguiendo a hooks (2021) procura procesos donde se pongan en juego la producción de conocimientos en relación con la erótica: “encontrar el lugar del eros en nuestro interior y juntos permitir que la mente y el cuerpo sientan y conozcan el deseo” (hooks, 2021, p.221).

Un círculo no se organiza en los espacios activistas sin más. Se invita a participar en uno conforme al deseo de celebrar unas praxis juntas, en relación, donde la política afectiva y espiritual entran en juego. Tiene que ver con el reconocimiento a la interdependencia como principio de vida. El círculo no niega ni oculta las relaciones de poder, las hace circular en un contexto de participación voluntaria. Lo que le sucede a una compañera, remueve la urdimbre del tejido, afecta a toda la trama, transforma el proceso y produce sentido(s).

El círculo es una figura que representa el valor positivo de las diferencias no dominantes, la aceptación de la heterogeneidad y de las diversidades en la unidad, sin que esta convergencia implique la mixtura, fusión o la hibridación. Esta praxis no ha sido del todo reconocida por el feminismo blanco y hegemónico que ha prejuzgado las expresiones de las espiritualidades confundiendo con idearios religiosos, “new age” o inclusive folklorizaciones y exotizaciones hacia “lo latinoamericano”.

Sin embargo, los activismos que movilizamos están activando otras metodologías posibles que intersectan lo político, lo espiritual, lo simbólico, lo poético, estético. Las heridas migrantes encuentran un lugar privilegiado en los círculos que celebramos, tiempos-espacios donde las contradicciones, las tensiones, los conflictos son bienvenidos, dado que, en suma, estamos hablando de “amor migrante”. He tomado en cuenta lo que dice hooks al respecto:

Sin duda resulta mucho más tranquilizador considerar que el amor puede tener sentidos distintos para cada persona, pues cuando lo defines con precisión y claridad, te ves obligado a enfrentarte a tus propias carencias, a tu terrible alejamiento. La verdad es que, en nuestra cultura, mucha gente no sabe lo que significa el amor. Y esta ignorancia se experimenta como una falta, como un terrible secreto que no se revela a nadie. Si hubiera podido tener una definición

clara del amor, no habría tardado tanto en convertirme en una persona con mayor claridad: el vocabulario del amor capacidad de amar. Si hubiera compartido con otras personas una idea común y corriente de lo que significa el amor, habría sido más fácil crear lazos de amor. (2021b, p.36-37)

Un círculo de mujeres puede ser un espacio de encuentro, pero también puede ser mucho más. Puede llegar a ser vivido como un espacio simbólico y significativo. Las cuestiones éticas que se acuerdan en los círculos le confieren un carácter seguro y de confianza, en este sentido, la confidencialidad es uno de los principios más importantes. Lo que se dice en un círculo no sale del círculo a menos que exista un consentimiento acordado. El consentimiento es el hogar de los silencios en el espacio público de las migrantes activistas de Abya Yala. Es por esto que en esta tesis doctoral los silencios están presentes.

Otra de las responsabilidades a la hora de crear un círculo es el compromiso por facilitar y procurar la escucha plena, tanto de la palabra, como del lenguaje del cuerpo y las expresiones de los sentidos. En el círculo que se describe, se invitó a circular la palabra desde el sentipensar y el corazonar, construyendo juntas un espacio sagrado.

Para co-crear sentidos, nos embarcamos en una empresa filosófica tratando de comprender a través del tejido de una chakana migrante el sentido del amor político en nuestras vidas y llevándolo a la praxis.

Puede que, en un círculo de activistas el activismo renuncie a su más noble designio -la lucha y la defensa- para condescender al abismo de la fragilidad y vulnerabilidad propia y de las otras, de nosotras (figura 88).

Figura 88

Círculo de activistas de Abya Yala



Nota. La siguiente fotografía forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

5.3 Ritual de Bienvenida

“Las invoco diosas mías, ustedes las indias
sumergidas en mi carne que son mis sombras”
(Anzaldúa, 2016, p.75)

Probablemente, no sea lo más riguroso iniciar con un ritual de bienvenida en un encuentro de activistas en el contexto de una investigación doctoral. El camino elegido conlleva a asumir cierta complejidad metodológica y epistemológica, pero es una elección suficientemente sagaz para producir sentido(s) en un espacio, tiempo y movimiento diferente y dedicado a nos→otras, nosotras.

Podría decir que ha sido una elección muy personal al igual que el uso de lenguajes metafóricos y estéticos a lo largo de todo el proceso dado que el lenguaje simbólico forma parte predilecta y fundamental de mi activismo académico.

La práctica ritual opera con símbolos, sonidos, imágenes, olores, sensaciones, energías, a diferencia de otros tipos de prácticas que lo hacen generalmente con conceptos, definiciones, conceptos, *logos*. Asimismo, propicia un tiempo-espacio para habitar las contradicciones entre la naturaleza y la cultura, individuo y comunidad, adentro y afuera, razón y emoción, en un mismo tiempo-espacio.

Para empezar a describir la importancia del ritual de bienvenida en función de una metodología feminista y decolonial, es preciso contextualizar el momento en que nos dimos cita para entretejer la chakana migrante.

El mes de febrero del año 2020 fue año bisiesto. El 15 de febrero, día que se llevó a cabo el encuentro para tejer la chakana migrante, la Mama Killa (Luna) se encontraba en cuarto menguante en el hemisferio norte. Días antes, justamente el domingo 9 de febrero alcanzó el plenilunio o Luna llena, momento en que la Tierra se encuentra entre el Taita Inti (sol) y la Mama Killa.

Tomando como referencia algunas celebraciones en clave intercultural, se puede indicar que en el sudeste asiático la Luna llena marcó la celebración del “Magha Puja” para quienes practican el budismo y conmemoran el primer sermón que pronunció Buda hablando sobre los principios budistas. Según el zodiaco chino, este mismo año (2000) fue el “Año de la rata” asociado a la persistencia, la astucia, la inteligencia, pero también a los conflictos. Para la tradición china en el año 2020 estuvimos viviendo el año lunar 4718. En otras latitudes, los pueblos originarios que habitan Estados Unidos nombran a la segunda luna del año como “Luna de nieve”.

Desde tiempos ancestrales, los pueblos andinos han celebrado la relación y el vínculo que han mantenido pese a los procesos de colonización y a las colonialidades con la Mama Killa, el Taita Inti, la *Allpamama* (Madre Tierra), etc. Por citar algunas ritualidades en Ecuador, el *Pawkar Raymi* es una celebración relacionada con el ciclo

agrícola y el florecimiento, también conocida como *Sisa Pacha* (tiempo de florecimiento) o *Tumari Pukllay* (ceremonia de agua y flores). El 21 de marzo se festeja la fiesta del Pawkar Raymi que tiene una relevancia fundamental al tratarse del día en que se inicia el año andino, *Mushuk nina* o Fuego nuevo. Esta festividad está dedicada además al reconocimiento de las infancias recién nacidas.

Un día después del encuentro entre activistas, es decir, el 16 de febrero de 2020 se dio inicio a la festividad del Pawkar Raymi en Otavalo, Ecuador. A principios o mediados de febrero se lleva a cabo la ceremonia “Tumarina” o ritual del florecimiento dentro del contexto del Pawkar Raymi. Según José Pereira Valarezo:

Al inicio de cada primavera, cuando las primeras flores del maíz y silvestres aparecen, se celebra el Pawkar Raymi, en homenaje al florecimiento de las cosechas y el reencuentro de los Ayllus con la tierra Pacha Mama. Las festividades toman lugar en sitios históricos, simbólicos y sagrados, como la Cascada de Peguche. Mujeres y ancianos pegucheños elaboran una pócima, mezclando flores silvestres con agua de las vertientes sagradas de la comunidad, en una ceremonia llamada Sisa Ñawi Mayllai. (2009, p.36)

Me ha complacido celebrar un ritual de bienvenida para entretejer una chakana migrante vísperas del Pawcar Raymi (Figura 89). Tras colocar los elementos de poder que cada una trajo consigo para la ocasión, sentadas una al lado de la otra en círculo encima de un “aguayo”, dimos inicio al encuentro entre nosotras y con los elementos que nos acompañaban: agua, tierra, aire, fuego; palo santo, resinas, romero, lavanda, flores. Y el tiempo-espacio de la memoria que florece deviniendo.

Figura 89

Imagen del círculo de activistas. Los cuatro elementos: agua, aire, tierra, fuego



Nota. La siguiente fotografía forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

La bienvenida al encuentro fue un momento muy importante. El acto ritual facilita el proceso, haciéndolo más amable. Tal como ya se ha mencionado anteriormente, la lucha y defensa de las activistas de Abya Yala no es sólo una agenda racional a favor de los derechos. Es también por la vida, por vivirla bien.

La práctica de sahumar tiene relación con el compromiso de cuidar la vida, no sólo de las humanas, sino también de los espacios y demás seres con quienes se cohabita. Sahumar es un acto ritual y en el contexto de los activismos una posibilidad de practicar espiritualidades *otras* reconciliadas con el quehacer político. Dice Guerrero Arias al respecto:

En un mundo donde el poder coloniza el ser, oscurece la vida y la llena de sombras para que no miremos el horror de la dominación ni nos interroguemos o luchemos contra ella, la espiritualidad hace posible una distinta luz para iluminar la vida y

salvarnos de la oscuridad y la ceguera que nos impide mirar y sentir el horror del mundo creado por la razón colonial e imperial. De ahí que la espiritualidad es una posibilidad política para la sanación del ser. (2018, p. 421)

Cuidar el tiempo-espacio compartido es un proceso descolonizador. Darnos tiempo para respirar antes de empezar a hacer circular la palabra y los sentipensares contribuye a despertar la intuición y a volver al cuerpo. El entretejido de la chakana migrante no responde únicamente a un trabajo académico, es una apuesta política, de espiritualidad y de “amor migrante”. Siguiendo a Luis Enrique “Katsa” Cachiguango (2013), la espiritualidad andina se sostiene sobre el principio del *Apunchik*:

La palabra kichwa *Apunchik* podemos traducir al castellano como “somos divinidad” o también “somos divinidades” y es la puerta que nos introduce en el mundo de la espiritualidad andina en donde se concibe que la divinidad está fuera y dentro de la madre existencia y por ello la existencia no es una materia sin vida, es un cuerpo viviente en donde cada ser macro y micro es una chispa de esa divinidad y por ello la vida es divina, es sagrada, que no puede ser considerada ni recurso, ni elemento sino como ser viviente y a un ser vivo no se puede “manejar” sino solamente se puede dialogar, conversar y entrar en un acuerdo de mutua crianza (beneficio). Nuestra sabiduría nos enseña que la divinidad es inmanente, es decir que está dentro y fuera de todos los seres. (Cachiguango, 2013, p.27)

La práctica de una espiritualidad andina en el contexto de los activismos en el territorio valenciano es compleja. No es fácil sostener una espiritualidad habitando la defensiva y ofensiva ante y contra la servidumbre que encarna “el sueño español”, el racismo, la xenofobia, el machismo, el fascismo, etc. Así como tampoco es fácil dedicar el tiempo cuidadoso y necesario a prácticas que requieren algo más que la medición del

tiempo a través del reloj. Habitamos una sociedad donde el tiempo es oro, dinero, productividad, y, además, es intolerante con prácticas que contradicen este mandato.

Para el filósofo coreano Byung-Chul Han (2020) los rituales son acciones simbólicas que juntan a una comunidad sin comunicación. El autor parte diciendo que no define a los rituales como un lugar añorado, sino que se interesa por una genealogía de su desaparición en Occidente, sobre todo, poniendo el acento en la erosión de la comunidad. La percepción simbólica es constitutiva en los rituales, una forma de reconocimiento que otorga permanencia. Uno de los problemas que vivimos actualmente es lo que el filósofo señala como una fuerte carencia de lo simbólico:

El mundo sufre hoy una fuerte carestía de lo simbólico. Los datos y las informaciones carecen de toda fuerza simbólica, y por eso no permiten ningún reconocimiento. En el vacío simbólico se pierden aquellas imágenes y metáforas generadoras de sentido y fundadoras de comunidad que dan estabilidad a la vida. Disminuye la experiencia de duración. Y aumenta radicalmente la contingencia. (Han, 2020, p. 6)

Interesa sobremanera la reflexión que hace el filósofo acerca de la desaparición de los rituales en esta tesis doctoral, porque a través de habitarlos juntas en diversos espacios políticos y de sanación, hemos construido un hogar simbólico desde donde sostenemos los ejes íntimos y públicos de los activismos, produciendo sentido(s) y transformando las realidades. Han expresa de este modo:

Los rituales se pueden definir como técnicas simbólicas de instalación en un hogar. Transforman el ‘estar en el mundo’ en un ‘estar en casa’. Hacen del mundo un lugar fiable. Son en el tiempo lo que una vivienda es en el espacio. Hacen habitable el tiempo. Es más, hacen que se pueda celebrar el tiempo igual que se festeja la instalación en una casa. Ordenan el tiempo, lo acondicionan. (ibidem)

Los rituales son prácticas frecuentes en los activismos de las migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano. Los organizamos en espacios no-mixtos sólo para personas migrantes y racializadas, en ocasiones, sólo entre compañeras y amigas y, en otras, en espacios públicos. En el contexto del 12 de octubre del año 2020, día que reivindicamos que no hay “Nada que celebrar”, bajo la consigna “12 de octubre, 12 heridas coloniales” y también en el contexto del 12 de octubre del 2021 bajo la consigna “No nos vamos a ir. Fuego al orden colonial”.

Otras ceremonias rituales públicas importantes que cabe destacar han sido tanto la del “Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados”. ¿Domésticas o profesionales?” celebrado en la ciudad de Valencia en marzo del 2019, y también la que se llevó a cabo en el ámbito académico en el contexto del Seminario en Feminismos De(s)coloniales en el Institut Universitari d’Estudis de les Dones de la Universitat de València, en el año lectivo 2020-2021, en el que dedicamos todo un ciclo de lecto-ritualidad a Gloria Anzaldúa a partir de su obra.

Uno de los sentidos de los rituales es avivar una espiritualidad política para construir sentidos. Dice Guerrero Arias (2010) que:

Debemos matricular la ternura, la afectividad en la Academia, debemos empezar a aprender con mayor humildad lo que las sabidurías del corazón pueden enseñarnos; asunto que no se trata sólo de una cuestión académica, sino, que es una cuestión esencialmente espiritual, ética y política, pues lo que está en juego no es sólo la transformación radical de la actual estructura en la producción de un conocimiento instrumental al poder, sino sobre todo, la transformación de las situaciones de existencia de las sociedades subalternizadas por la colonialidad, marcadas por la marginalización, la exclusión y la dominación, en la que viven la mayor parte de la población del planeta (Lander); lo que está en el centro de todo

esto, es la lucha por la construcción de horizontes de sentido civilizatorios y de existencia otros. (p.139)

Me he empeñado en recrear mundos afectivos para nosotras cuando se prestan los momentos, dando y cuidando el tiempo necesario (Figura 90). Me propuse hacer de la investigación un proceso ritual, una resistencia decolonial y anticolonial y una política afectiva para la sanación colectiva como sujetas políticas.

Aprendí de mi abuela materna a confiar en la sanación que se produce en y a partir de los rituales de la limpia. En silencio mientras mis compañeras meditaban, me dispuse a sahumar (Figuras 91 y 92) el espacio, a los cuerpos y a invocar a los corazones como lo hacía mi abuela materna *shungo vení, shungo vení* (vuelve corazón, vuelve corazón). Si bien ella practicaba la limpia con atados de hierbas medicinales, con alcohol e inclusive algunas veces con huevo, me valgo para la ocasión del humo del palo santo y las resinas para la limpia en el círculo de activistas.

Figura 90

Círculo de activistas. Meditación



Nota. La siguiente fotografía forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

Figura 91 y figura 92

Círculo de activistas. Sahumar



Nota. La siguiente fotografía forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

5.4 Tejiendo Juntas

“Mis lenguas comunes son los idiomas que hablo con mis hermanas y hermanos, con mis amigos y amigas” (Anzaldúa, 2016, p.106)

Me refiero como tejido a una lengua sentipensante. Existe una relación etimológica entre la palabra texto y la palabra tejer. A partir del encuentro de ambas en el latín *texere* me di cuenta que texto-tejido podrían encontrarse en la unidad de esta memoria. Rastrear la etimología me ha facilitado elaborar este trabajo escrito a modo de tejido.

Ante el problema de abordar esta investigación sólo como un asunto académico, he planteado a lo largo de la misma, la posibilidad de tender puentes teniendo en cuenta las disposiciones existenciales, simbólicas, afectivas y sensibles que pueden quedar reducidas o invisibilizadas en un dispositivo textual científico y académico. Lo que este

texto-tejido quiere hacer posible, es dejar por escrito a modo de acto estético y simbólico una memoria de activistas.

Ha sido necesario sostener las diferencias entre nosotras a través de un tejido multicolor, y con ello trazar una relación dinámica y orgánica donde el poder circule. Este texto-tejido está formado por una constelación de hilos, algunos traman a gritos, se les escucha y se los puede interpretar y a la vez guardan silencios que no se pueden acometer en las letras de este texto, pero que en conjunto dan cuerpo a la trama.

He tomado como referencia a los tejidos andinos para la creación metafórica. Hago una breve aproximación a algunas de las investigaciones que se han llevado a cabo acerca de los mismos. Los tejidos andinos han sido estudiados por investigadoras e investigadores de diversas disciplinas a lo largo del siglo XX, tales como John Murra (1978) refiriéndose a las funciones y significados en las estructuras políticas, sociales, económicas, religiosas inscriptos en los mismos. Se puede mencionar a Verónica Cereceda (1978, 2010) quien investigó la estética de la textilería andina, la decodificación de la semántica y los sistemas de representación y simbolismos. Teresa Gisbert (1989) ha investigado los valores socioculturales de los tejidos andinos. José Sánchez-Parga (1995) ha estudiado los textos textiles inmersos en la tradición cultural andina. Entre otros.

En sociedades andinas las memorias colectivas se han plasmado en tejidos comunitarios. En este sentido, los tejidos andinos evocan paisajes ancestrales:

Es todo un universo conceptual y simbólico que sorprende por su riqueza: en el tejido se puede leer a la vez la región de donde procede el poseedor de la prenda, su riqueza, su grado de creatividad y hasta los lazos que mantiene con gente de otras comarcas. (Bouysee-Cassague, 1987, p.12)

Según Verónica Cereceda (2010) el tejido andino constituye el lenguaje histórico de las mujeres en tanto metáfora oral. Teresa Gisbert (1989) sostiene que los tejidos

andinos son una fuente en la que se puede buscar la expresión de la cultura andina. El tejido en el mundo andino tiene el origen en el mito de *Mama Ocllo*, hija de Inti (sol). Ella les habría enseñado a las mujeres andinas el arte de tejer, hilar y unir los hilos facilitando un soporte para las memorias. El tejido está vinculado al poder simbólico, así “dentro de la política estatal inca el tejido tuvo un papel destacado en los mecanismos de reciprocidad entre el estado y los pobladores” (Gisbert, 1989, p.19).

El arte del tejido no sólo tenía que ver con el acto de preservar y conversar tradiciones, sino que tenía una implicancia en la gestión administrativa y política. Se toma como ejemplo a los *quipus*:

Se sabe ahora, el complejo sistema atávico andino de cuentas o nudos constituye un soporte nemotécnico y no solo numérico. De hecho, si bien no se ha podido descifrar aún con exactitud su metodología, debido a los procesos de occidentalización, transculturación e hibridación sufridos desde la conquista española en América, se cree que los quipus instancian un sistema de cuentas y de escritura que sustentó no solo una memoria material, sino oral. Se trata de una memoria que se ha perdido tras la borradura hispana, pero que ha subsistido en su materialidad como vestigio cultural. (Bachraty, 2019, p.201)

En la actualidad, la prestigiosa artista chilena Cecilia Vicuña, ha sido reconocida internacionalmente por su trabajo artístico con textiles y por su obra que pone en valor el acto de tejer en relación a la producción de la memoria. Se podría decir que es un tipo de arte conceptual basado en tejidos y memorias. Según Julieta Gamboa (2012) el arte de Vicuña propone una textualidad que trasciende a la palabra, al verbo: “se abre a la escucha, a la percepción visual y sonora. La escritura poética es confluencia de discursos y no una aproximación meramente retórica o lingüística. La relación del

lector/escucha/espectador con la poeta se hace compleja y alcanza niveles poco convencionales” (p.505).

La raíz de la escritura poética de Vicuña se enlaza con textualidades y símbolos relacionados con culturas precolombinas del sur de Abya Yala previas a la invasión y la conquista. La artista establece un diálogo con las culturas andinas, a partir de percepciones y lecturas contemporáneas. En la obra de la poeta chilena, texto y tejido, palabra e hilo, poseen significados simbólicos a partir de la posibilidad de creación de lazos, uniones, estructuras. Algo de *Palabra e hilo*, también se pone en juego en este texto-tejido bajo su inspiración:

La palabra es un hilo y el hilo es lenguaje.

Cuerpo no lineal.

Una línea asociándose a otras líneas.

Una palabra al ser escrita juega a ser lineal,

Pero palabra e hilo existen en otro plano dimensional.

Formas vibratorias en el espacio y el tiempo.

Actos de unión y separación.

La palabra es silencio y sonido

El hilo, lleno y vacío

La tejedora ve su fibra como la poeta su palabra

El hilo siente la mano, como la palabra la lengua.

Estructuras de sentido en el doble sentido

de sentir y significar,

la palabra y el hilo sienten nuestro pasar.

¿La palabra es el hilo conductor, o el hilo conduce al palabrar?

Ambas conducen al centro de la memoria, a una forma de unir y conectar.

Una palabra está preñada de otras palabras y un hilo contiene otros hilos en su interior.

Metáforas en tensión, la palabra y el hilo llevan al más allá del hilar y el hablar, a lo que nos une, la fibra inmortal.

Hablar es hilar y el hilo teje al mundo. (Vicuña, 1996, p. 8-9)

Las palabras escritas en este texto son las hebras de un texto-tejido. Los hilos de colores con los que se entreteje la chakana migrante colectivamente, representan los colores de la Wiphala, forman una trama de vínculos y relaciones entre activistas migrantes, que desbordan y complejizan la estructura de la urdimbre. Las palabras-hebras entretejen la memoria y los vínculos entre humanas y no humanas. Dice Rivera Cusicanqui (2018): “tenemos que pensar en una episteme que reconozca la condición del sujeto a lo que comúnmente se llama objetos; ya sean plantas, animales o entidades materiales inconmensurables, como las estrellas” (p.90).

A partir de las palabras-hebras se ha generado un texto-tejido relacional. Se asocian, cruzan, tuercen, enredan, anudan, afectan epistemologías, metodologías, ontologías para formar una relacionalidad sentida, contradictoria y latente en un caos creativo. La chakana migrante es un texto-tejido que contiene una interpretación de lo vivido en la experiencia de los activismos, que pone en tensión distintos planos del tiempo-espacio, la producción de sentidos y la posibilidad de crear ficciones a nuestro favor. En su condición de puente, la chakana migrante hace posible el cruce de mundos de las activistas entre sí y los circundantes, y en su condición de tejido es un símbolo que representa el trabajo conjunto por la producción de una memoria.

La estructura material de la chakana migrante contiene un centro donde habita el *shunku* (el corazón) del tejido. Representa una condición ambivalente y contradictoria: la unión y la tensión de las diferencias que sostienen la lucha y la defensa de las activistas de Abya Yala en el territorio valenciano. En otras palabras, recrea los vínculos y relacionalidades entre activistas. Las siete lanas de los colores de la Wiphala agrupadas nacen del centro de la estructura y se despliegan hacia un afuera (Figura 93). En el corazón del tejido residen los afectos que al estar vivos se despliegan, cruzan, tuercen, enredan, a lo largo, ancho, arriba y abajo de la estructura material. La chakana andina confiere

unidad *ch'ixi* sin la necesidad de la hibridación o la fusión, dejando en evidencia la compleja y entreverada trama de los activismos a través de la interpretación visual y el soporte de la oralidad.

Figura 93

Círculo de activistas. Estructura material de la chakana migrante y lanas de 7 colores de la Wiphala



Nota. La siguiente fotografía forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

La estructura material (Figura 94) sostiene en cada uno de sus cuatro lados los ejes de la chakana andina. Estos son: *yachay* (saber), *munay* (amar), *ushay* (poder), *ruray* (hacer). La trama se va entretejiendo al calor de las siete preguntas que abordan el caminar migrante (naranja), el racismo institucional (blanco), los sentidos de pertenencia (azul), las agendas políticas y movimiento feminista local (morado), las alianzas y coaliciones (amarillo), el “amor migrante” (rojo) y los vínculos afectivos-activistas (verde).

La danza de las lanas de colores va desde el centro hacia los lados, guiada por cada una de las siete preguntas. El propósito de entretejer una materialidad simbólica

(chakana migrante) que dé cuenta de una metáfora (el tejido, el entretejido, el texto-tejido) es producir un sentido *otro* acerca de los activismos, aportar a la memoria migrante y dar cuenta de los modos que sostienen los activismos.

Figura 94

Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante y los cuatro ejes: yachay, munay, ushay ruray



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

El texto-tejido sostenido en la complejidad de la cosmovisión y filosofía andina cumple con la intención de abrir diálogos interculturales desde una perspectiva no eurocéntrica, desde donde producir un saber sobre los activismos de las migrantes de Abya Yala como sujetas políticas.

Catherine Walsh (2012) cita el principio de interculturalidad tomando como referencia la noción que le ha dado la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Dado su continuo diálogo con el movimiento indígena ecuatoriano ha definido a la interculturalidad a partir de los procesos y prácticas contrahegemónicas.

Dice la autora que la interculturalidad no es un mero concepto para referir al contacto entre Occidente y otras civilizaciones, sino que representa una ruptura epistemológica:

Una configuración conceptual, un giro epistémico, que tiene como base el pasado y el presente de las realidades vividas de la dominación, explotación y marginalización, las que son simultáneamente constitutivas y la consecuencia de lo que Mignolo (2000) ha llamado modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica a esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena. (Walsh, 2012, p.58-59)

La interculturalidad es una decisión política. En el caso de este texto-tejido, es uno de los propósitos a partir del cual la condición migrante puede ser comprendida a partir de las voces y sentipensares de quienes la hemos vivido en primera persona y que colectivamente organizamos la lucha y defensa por las vidas y derechos de las personas migrantes. De hecho, para aproximarnos a las heridas migrantes es preciso, al menos, una voluntad consciente de encuentro intercultural a sabiendas que se pondrán de manifiesto diferencias, conflictos, privilegios. Las heridas migrantes son puentes interculturales que pueden llevarnos a producir y recrear conocimientos *otros* no sólo a las personas migrantes, sino también a sujetas/os en tanto sociales que dándose cuenta del propio lugar de enunciación y haciéndose cargo de los privilegios, asuman que no todas las vidas importan.

La chakana migrante es un puente de diálogo entre diferentes mundos, un camino hacia la comprensión situada del amplio universo pluricultural y de las diversidades. Una herramienta simbólica para transgredir las formas binarias modernas occidentales de producción de conocimiento. La matriz de la chakana migrante diseñada en el marco de esta tesis doctoral ha sido inspirada según el modelo de educación intercultural basado en

la chakana andina que ha sistematizado la Universidad Intercultural Amawtay Wasi - Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas fundada en el año 2000 como parte de un proyecto político impulsado por la CONAIE en Ecuador. En las Figuras 95 y 96 se pueden observar dos de los cuatro ejes que configuran la matriz.

Figura 95

Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante: eje yachay



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

Figura 96

Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante: eje munay



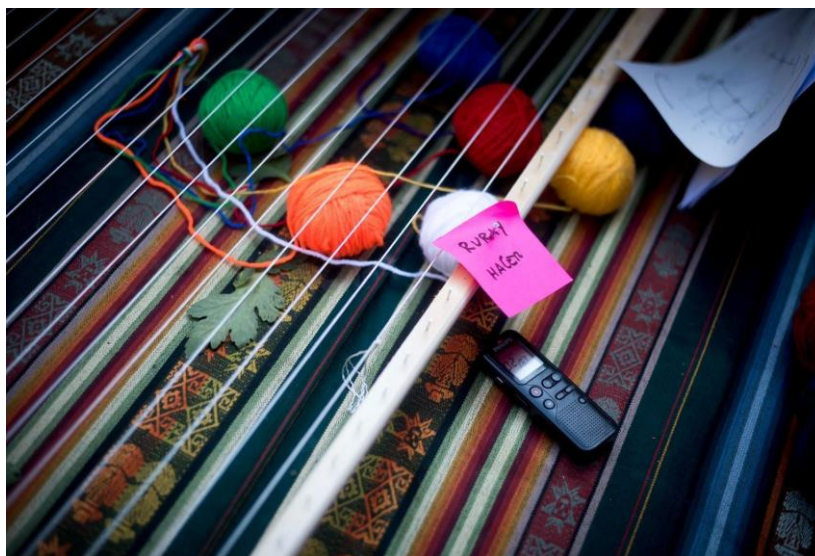
Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

La trama es la red de hilado colorido. Estas hebras configuran una texto-tejido multicolor que parte desde un centro o shunku (corazón). A simple vista este tejido puede comunicar poca información. Sin embargo, para interpretar el texto-tejido es necesario recordar la importancia de lo símbolo en la cosmovisión y filosofía andina y comprender que las hebras de las lanas nos están aportando información relevante, están hablando algo, de hecho, nos dejan ver la complejidad de los sentipensamientos de las activistas tanto personales y en conjunto.

La chakana migrante es un símbolo que representa la complejidad del sostenimiento de los activismos, es decir, no es el activismo en sí, sino una metáfora de ello. Esto es muy importante a la hora de intentar definir los activismos de las migrantes de Abya Yala, porque lo que nos interesa es explicar lo que simboliza y lo que representan los vínculos y las relaciones entre nosotras, en la experiencia de los activismos y en el cotidiano y producir un relato (figura 97), un saber que de cuenta de los modos en que sostenemos los activismos.

Figura 97

Círculo de activistas. Matriz de la chakana migrante: eje ruray



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

5.5 Una Trama Viva

A través del acto de escribir convocás, como la chamana antigua, a las partes dispersas de tu alma para que se vuelvan a tu cuerpo. Comenzás la ardua tarea de reconstruirse a vos misma, de componer una historia que exprese más adecuadamente tu nueva identidad. Buscas aliadas y, juntas, comienzan a construir comunidades político/espirituales que luchan por el crecimiento personal y la justicia social. (Anzaldúa, 2021, p. 228)

Palabra y hebra se entretajan en una materialidad, en un símbolo. El acto de tejer conlleva, hacer (nosotras) y deshacer (yo) la chakana migrante en tanto metáfora del activismo de mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano para producir un saber que aporte a la memoria migrante y de cuenta de los modos en que sostenemos los activismos. Dentro del aparente caos se configura un espacio conceptual complejo, una constelación de saberes, sentires, espiritualidades, deseos, imaginarios y prácticas que trazan, apenas algo, de las trayectorias activistas de las sujetas políticas.

Tomando como referencia el texto “De las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales: aportes a los estudios sobre migraciones” de las autoras Contreras y Trujillo (2017) es necesario recuperar la experiencia y el lugar de enunciación de las mujeres migrantes para aproximarnos a las realidades multi-situadas contextualizadas y comprender el movimiento de las agencias en territorios fronterizos, materiales, virtuales, simbólicos:

Las voces, identidades, performatividad y subjetividad conforman un cúmulo de realidades que permiten comprender la amplitud de formas de vivir y entender lo existente. En síntesis, construir, de-construir, dialogar y edificar desde la horizontalidad, desde la validez de todas y todos a la hora de emprender el desafío de mirarnos y pensarnos desde la diferencia. (p.157)

Las activistas provenientes de distintos orígenes y experiencias migratorias, subvierten el estereotipo de las mujeres migrantes como víctimas y heroínas. Tejen una trama en calidad de sujetas políticas con agencias propias. Tomando en cuenta los estudios realizados por Paola Contreras y Vanessa Alcaide (2021) en Barcelona, la tendencia a homogeneizar a las migrantes latinoamericanas mayoritariamente desde perspectivas paternalistas. Han conseguido un encasillamiento en imaginarios que responden a la figura de mujeres sumisas. Sin embargo, tal como argumentan las autoras, hemos desarrollado estrategias de resistencia y resiliencia.:

Las mujeres latinoamericanas —uno de los colectivos femeninos con mayor presencia tanto en la ciudad de Barcelona como en España— desarrollan estrategias que cuestionan la subalternidad situada poniendo en valor sus aprendizajes y experiencias, pero también evidencian cómo los discursos de integración, los sistemas de protección social o incluso la propia normativa jurídica están envueltos en una retórica que esconde dinámicas de exclusión que limitan sus derechos y oportunidades. (Contreras y Alcaide, 2021, p.500)

A efectos de este trabajo, las aportaciones que hacen Contreras y Alcaide (2021) sobre las prácticas asociativas de las mujeres migrantes en la ciudad de Barcelona son muy relevantes. Coadyudan y facilitan el proceso de situar esta investigación en el contexto del Estado español en las producciones de los feminismos decoloniales al destacar la agencia de las migrantes. A continuación, se presentan las interpretaciones resultantes de las siete preguntas que guiaron el tejido de la chakana migrante (Figuras 98, 99, 100). Para esta labor puse en diálogo las respuestas que surgieron en el momento de tejer la chakana andina en el círculo de mujeres, junto con las respuestas que dieron las activistas en las entrevistas en profundidad. Se insiste en que esta es una interpretación subjetiva con el ánimo de plasmar una interlocución intersubjetiva, afectiva, emocional, simbólica.

Un relato provisorio, un punto de vista no neutral y sin pretensión de universalizar una experiencia.

Figura 98

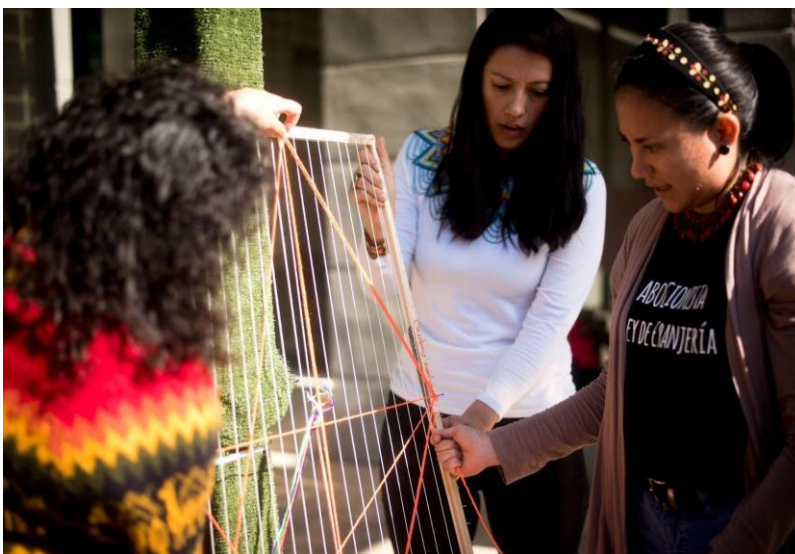
Círculo de activistas. Secuencia de tres imágenes del tejido de la chakana migrante



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

Figura 99

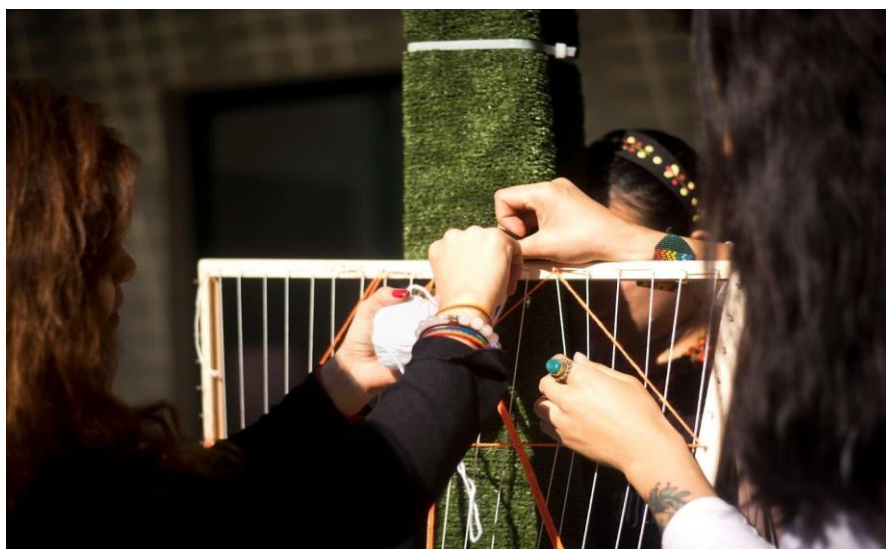
Círculo de activistas. Secuencia de tres imágenes del tejido de la chakana migrante



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

Figura 100

Círculo de activistas. Secuencia de tres imágenes del tejido de la chakana migrante



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

5.5.1 Caminar Migrante

El caminar migrante responde a un tipo de peregrinaje y/o tránsito de una condición a otra, del cruce de fronteras y del habitar mundos. En este sentido, es importante tener en cuenta algunos aspectos de cómo fue la partida de las activistas desde sus lugares de procedencia hacia el Reino de España. De este modo, podríamos situar algunos de los precedentes de los inicios de sus activismos en el Estado español.

Tomando en cuenta que han tomado una serie de decisiones antes de partir, que han puesto en juego sus relaciones y vínculos, sus modos de vivir y sin perder de vista las condiciones estructurales, es preciso indagar en los motivos que movilizan los activismos de las migrantes de Abya Yala protagonistas de este texto-tejido. En el momento en que se les preguntó acerca de qué moviliza sus activismos, respondieron lo siguiente:

Alma Sarabia Aquino (ASA) sitió en los ejes del ushay (poder), yachay (saber), ruray (hacer) y del munay (amor) la fuerza de sus activismos en el Estado español,

refiriéndose, en ocasiones, como aprendizajes. En referencia al ushay, la activista cuenta su experiencia en el CIE mientras residía en Madrid como un momento clave: “fue un parteaguas en mi vida, ahí me di cuenta qué era el colonialismo” (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020). Dijo, además que en el inicio en el activismo estuvo presente el poder en las redes de mujeres y que de cierto modo está ligado al conocimiento de sí misma y al hecho de fortalecer el amor sustentado en la ancestralidad:

Yo primero llego al poder porque llegan las redes de mujeres, mi red Rumiñahui, que fue parte de mi poder. Aquí me doy cuenta que me falta algo y que tengo que regresar a ser quien soy, recuperar mi identidad porque estando en el poder había algo que sentía que faltaba y era que estaba trabajando un empoderamiento que no era mío y entonces regreso a mi ancestralidad. Y de acá aparece otra curva de aprendizaje y vuelvo al poder. Y vuelvo al poder mucho más fuerte porque ya no ando buscándome, ya me encontré; fortalecí mi ancestralidad desde el amor y vuelvo al poder mucho más fuerte todavía. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020).

Ana Gutiérrez Fajardo (AGF) mencionó al yachay (saber) como la fuerza que moviliza potencialmente sus activismos, los mismos que están vinculados a los estudios universitarios que se encuentra cursando en la Universidad de València en esos momentos: “porque estoy aquí, porque vine a estudiar” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

Dolores Jacinto Nieto (DJN) dijo que ella se sentía movilizada en sus activismos primero por la fuerza del yachay (saber) junto con el ruray (hacer) y el ushay (poder). En sus propias palabras: “todo lo que es saber hacer es poder” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

Marcela Bahamón (MB) señaló al munay (amor) como eje de su activismo en el momento en que se realizó la entrevista. Ella entiende como amor en el contexto de la pregunta: “el valor que tiene el trabajo, el significado que tiene ese trabajo para mí, el reconocer lo que era para mi madre y mi hermana y recordar que gracias a ese trabajo mi madre nos pudo mantener durante toda la vida a mi hermana y a mí” (M. Bahamón, 2020).

Marcela Hincapié Martínez (MHM) señaló al ruray (hacer) puesto en relación con el munay (amor). Lo expresó así: “ahora en mi presente la relación es con el hacer porque yo decido quedarme aquí por el amor, porque tengo a personas de referencia y una pareja, pero también por el hacer porque tengo trabajo” (M. Hincapié Martínez, 2020). Asimismo, dijo: “el trabajo que yo quiero hacer fue definitivo para fijar mi trayectoria. Yo siento que a mí me da poder para poder decidir por mí y no que el exterior decida por mí” (M. Hincapié Martínez, 2020).

Puestas en diálogo las cinco respuestas y contrastando con información extraída de una entrevista personal que realizó a cada una también en el año 2020, se podría decir que, cuatro de las cinco respuestas acerca de los motivos que movilizan a las activistas - en el momento en que se realizó la pregunta- dejan ver la importancia de los vínculos afectivos con los lugares de procedencia y las específicas situaciones de vida:

Alma apela a su vida en un barrio popular de la Ciudad de México y los modos de poder, resistencia y de reexistencia que aprendió en dicho contexto: “cuando una se harta de ser tan humillada y menospreciada lo único que queda es responder con violencia con un reexistir violento, romantizando la pobreza. Reexistir desde el poder de la violencia” (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020).

En el caso de Marcela B. el amor está relacionado con el trabajo situado en la experiencia de las mujeres de su familia, de este sentimiento emerge un sentipensar relacional:

El hacer como un homenaje a ella - a su madre- y valorarme a mí durante estos 16 años que he trabajado en ese sector -trabajo hogar y cuidados-. El hacerlo es hacer justicia por todas aquellas mujeres que trabajan o han trabajado en este sector y la autoestima de decir “coño he trabajado 16 años y sólo he cotizado 6 años”, es una puta mierda. Por eso es hacerme justicia a mí misma”. (M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

Así también Marcela H.M. menciona el eje del amor, más bien el “no amor” y al hacer y al saber. En sus palabras: “mi abuela tuvo que dejar su territorio donde ella nació porque fue víctima de una violación y para proteger su vida tiene que salir de allí siendo una niña y tiene que salir al hacer porque tiene que ir a la ciudad; ella era de un territorio rural, campesino” (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020). Al comentarle que la pregunta estaba dirigida hacia ella en relación con su experiencia personal migratoria, contestó: “Sí, pero yo quería ponerlo porque para mí es importante que ella toma la decisión de irse, por lo que sea, en el caso de mi abuela la decisión la toma por proteger su vida, por amarse a ella y yo lo tome por el amar porque lo pondría entre el amar y el hacer y el saber” (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020). Resulta muy significativo que la activista aporta una categoría no considerada dentro de los ejes de la chakana migrante y lo nombra como “no-amor” para referirse a la violencia de género que experimentó su abuela y la influencia de este hecho en su vida. Finalizó su respuesta justificando que su decisión de migrar fue para estudiar: “La situación migratoria parte también de este no amar o de esta situación amorosa no favorable y de

este amor a uno, cuando no estás bien tienes que moverte y yo me moví por el saber” (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020).

Una de las aportaciones de los feminismos actuales es la lectura de los privilegios como condición de posibilidad de un lugar de enunciación de las sujetas políticas, en este sentido Ana nombró como privilegio a la posibilidad que ha tenido de llevar a cabo la movilidad internacional por estudios, intersectando poder, hacer, saber: “porque en mi contexto de origen, gracias a los privilegios que tengo, las migraciones siempre han sido elegidas, voluntarias. Y el hacer porque la última anterior a esta fue por trabajo” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

El caminar migrante es además un horizonte colmado de sentidos. De cara al futuro las cinco activistas apelaron al munay (amor) como fundamental eje de movilización, seguido del yachay (saber). Esto no establece una jerarquía en sí, sino más bien, una relación que enfatiza al munay, podría decir, una complementariedad. Se aportan tres expresiones:

“Entendí que está claro que yo no amo este territorio, pero amo a la gente que vive aquí o que nació aquí, como mis sobrinos; tengo 14 sobrinos nacidos aquí. Y quiero devolver y dejar algo como la Casa de Derechos Humanos; y esto es una mezcla entre el compartir el saber y el amor” (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020).

“Volvemos al saber, pero en el sentido de desaprender, estar en un proceso de constante desaprendizaje y aprender y al amar.” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

“Amar. Estudiar” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

Se podría decir entonces, que la trama que intenta describir el caminar migrante entretejido a través de las hebras naranjas sostenidas en la urdimbre de la chakana migrante que aloja a los ejes: yachay, munay, ushay, ruray, nos ha aportado una lectura aproximada a los distintos sentidos que las activistas otorgan a los inicios de sus trayectorias activistas en el contexto del momento en que se les hizo las preguntas.

Haciendo una lectura relacional entre las respuestas, se destaca al munay (amor) como fuerza común, al hilo de yachay (saber), lo que no quiere decir que se descartan al ushay (poder) y al ruray (hacer), más bien, se enfatizan los dos primeros ejes mencionados al interpretar que, al amor y al saber, las activistas otorgan más énfasis en la lectura común que he reelaborado. Asimismo, han sido mencionadas las palabras corazonar, resistir, reexistir en algunas respuestas. Por lo que podría decir que el amor y el saber son fuerzas que han impulsado a las activistas en su caminar migrante y que en este tipo de peregrinaje y/o tránsito de una condición a otra, del cruce de fronteras y del habitar mundos los vínculos afectivos de sus procedencias perviven.

5.5.2 Racismo Institucional

Se comprende en esta investigación al racismo institucional en el Estado español en relación con la Ley de Extranjería, las instituciones, las administraciones, las organizaciones, los discursos y las políticas públicas y al ejercicio del poder del funcionariado, así como al racismo ejercido por las fuerzas y los cuerpos del orden y de la seguridad que representan al Estado y al contexto de la Unión Europea, a las prácticas y actitudes de personas y grupos que sostienen el racismo institucional.

Según Castro Gómez y Grosfoguel (2007) las estructuras formadas durante los siglos XVI y XVII continúan presentes, resignificadas en nuestros tiempos. En este sentido es importante mencionar que el racismo es siempre institucional (Grosfoguel, 2012, 2013, 2016) y no una cuestión moral sujeta a la voluntad individual, más bien, un

sistema de dominación constitutivo del proyecto civilizatorio moderno colonial occidental.

Como hito histórico se puede señalar que el 16 de abril de 2019 el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, reconoció jurídicamente la existencia del racismo institucional. Según Busaschi y Aguilar (2019): “en dicha sentencia el TEDH reconoce, por primera vez, la existencia de discriminación, tratos inhumanos y degradantes, debidos al racismo institucional del Estado, ejercido en este caso por sus cuerpos de seguridad” (p.57).

En este contexto, en el año 2018 la Fundación Alianza por la Solidaridad presentó el Informe “Mujeres migrantes como sujetos políticos en el País Valencià: Creando estrategias frente a las violencias” proceso en el que participamos Alma Sarabia Aquino, Marcela Bahamón y quien escribe. En las reflexiones finales se concluyó como primer término la injerencia de la Ley de Extranjería sobre las vidas de las mujeres migrantes: “los requisitos para conseguir la regularidad administrativa recogidos en la Ley de Extranjería suponen situaciones continuas de indefensión y exclusión y son un mecanismo de racismo institucional” (Alianza por la Solidaridad, 2018, p.81).

En la tercera reflexión cita expresamente:

La Ley de Extranjería regula que las personas migrantes no accedan a un contrato de trabajo formal hasta haber residido al menos tres años en territorio del Estado español, por lo que no pueden regularizar su situación hasta cumplir este requisito. Esto implica trabajar en la economía sumergida este tiempo. Para las mujeres migrantes, se traduce en situaciones de explotación laboral en el sector del trabajo del hogar y los cuidados con jornadas extensas, sueldos bajos y en condiciones de inseguridad laboral. Por lo tanto, la Ley de Extranjería genera situaciones de explotación laboral. (Ibidem)

En la cuarta reflexión hace constar la angustia de las mujeres migrantes ante la posibilidad de una situación de irregularidad y de irregularidad sobrevenida:

Las dificultades para conseguir cumplir con los trámites necesarios para conseguir una situación administrativa regular, así como la facilidad para perderla generan una situación de angustia permanente por parte de las mujeres migrantes y sus familias. (Ibidem)

A la dimensión institucional del racismo se la siente en carne propia. Las activistas de esta memoria hemos sentido en primera persona y acompañando diversos procesos a otras personas migrantes, especialmente mujeres y disidencias, la injerencia de la violencia institucional instalada en la Ley de Extranjería vulnerando nuestras vidas, que se traduce en la negación y/o postergación de los derechos en un Estado que se nombra a sí mismo de derecho y de bienestar.

La Asociación Intercultural de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados (AIPHYC) de la cual forman parte Marcela Bahamón y Dolores Jacinto Nieto y en su momento Alma Sarabia Aquino, han denunciado las graves condiciones laborales y vitales de las trabajadoras del hogar y de los cuidados directamente relacionada con la Ley de Extranjería, así mismo se han encargado de articular y movilizar una agenda política haciendo acciones directas como redes de solidaridad, cajas de resistencia, etc.

Según el Informe “Crisis sanitaria Covid-19: Racismo y xenofobia durante el estado de alarma en España” elaborado por el Equipo de Implementación del Decenio Afrodescendiente y Rights International Spain (RIS), en el Estado español se llevaron a cabo más de 70 incidentes y prácticas instituciones racistas y discriminatorias entre el 5 de marzo y el 2 de mayo de 2020 en pleno contexto de pandemia global. Se puede leer:

Frente al aumento del racismo evidenciado durante la crisis sanitaria, la administración pública se ha caracterizado por su silencio y su falta de actuación

contundente frente a la violencia policial, el perfilamiento racial, los delitos de odio y el racismo institucional ejercido sobre las personas afrodescendientes y racialmente diversas. Desde el Ministerio del Interior, no se ha cumplido con la obligación de iniciar investigaciones prontas, exhaustivas y efectivas de todo acto de brutalidad y uso excesivo de la fuerza por parte de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado. (Equipo de Implementación del Decenio Afrodescendiente y Rights International Spain, 2020, p.29)

Cabe destacar la labor realizada por el Movimiento Estatal Regularización Ya desde el año 2020, siendo Dolores Jacinto Nieto la portavoz por la ciudad de Valencia. A pocos días del inicio del confinamiento obligatorio diseñaron una Proposición No de Ley (PNL) por la regularización de todas las personas migrantes, urgente, sin condiciones y permanente en el Congreso de los Diputados, ante las políticas migratorias europeas y del Estado español que dejaban en situación de desprotección e indiferencia política a más de 600.000 personas en situación irregular en la pandemia. La misma que fue rechazada por el Congreso español y con ello preservando las fronteras institucionales ante una oportunidad histórica de justicia social.

En base a la experiencia y gracias a testimonios de personas migrantes que he conocido a lo largo de los veinte años de mi transitar migrante en España, podría decir que hay muchos modos de sobrevivir a la Ley de Extranjería. Una de las intenciones que atraviesan a este texto es elaborar un relato que no recaiga en la victimización pero que visibilice el racismo institucional.

Caroline Eliacheff y Daniel Soulez (2009) en el libro “El tiempo de las víctimas” apelan a que, algunos sujetos considerados como “víctimas” en las sociedades occidentales son convertidos en héroes. La lógica binaria refleja polaridades tradicionales que dividen a los seres humanos en “buenos” y “malos”. La figura de la víctima es la del

superhéroe en nuestros tiempos. A efectos de este trabajo interesa la producción de un saber no victimizador, pero cuestionando al racismo institucional, elaborando un contradiscurso.

Se apela a la ética de la liberación del filósofo Enrique Dussel como parte de las herramientas que permitan superar la victimización hacia la autoliberación:

La víctima es activa y está comprometida en su autoliberación. Es decir, es autorresponsable de la aplicación de los principios ético-crítico y de liberación, a través de la conformación de comunidades de víctimas, de tal manera que al organizarse como bloque histórico lucharán por el reconocimiento de sus derechos. (Rojas Ramírez, 2013, p.14)

Somos conscientes del peso del racismo institucional. Como activistas migrantes hemos aprendido a transgredir -sólo de cierto modo- al dispositivo y a las acciones opresivas del Estado y de las administraciones y sus agentes, organizando una lucha y defensa de los derechos de las personas migrantes, específicamente de las mujeres migrantes, emprendiendo procesos de formación autodidacta no sólo en leyes y sus reglamentos y aplicaciones, sino en un amplio abanico de saberes que nos han conferido autonomía.

Formamos parte de una compleja y heterogénea trama de sujetas diversas transfronterizas que hemos empuñado la condición de posibilidad de buen vivir en este territorio. Tomar conciencia del racismo en todas sus dimensiones nos ha hecho situarnos como sujetas políticas y organizar una micropolítica. Es preciso por eso, identificar en la memoria intersubjetiva las huellas del racismo institucional dando cuenta de lo personal que es político en tanto colectivo.

Para llevar a cabo el análisis del racismo institucional, se preguntó a las activistas sobre las dimensiones de la vida afectadas por la Ley de Extranjería, concretamente ¿Qué dimensiones (de los cuatro ejes de la chakana) afecta la Ley de extranjería?

La primera complejidad fue demarcar aquellas dimensiones de la vida afectadas como si fuera posible dividir las o fragmentarlas, por lo que la información que resulta de este proceso responde a una interpretación subjetiva y parcial que he realizado a partir de información que las activistas ofrecen sobre dicha ley y los reglamentos a lo largo de sus trayectorias migratorias, sin olvidar que el racismo institucional siempre es estructural y afecta a la existencia en su amplia profundidad. Estas fueron sus respuestas según los cuatro ejes de la chakana:

¿Por qué no aparece “dolor”? Tuve sentires en el CIE, el primero fue la humillación, el dolor, el desconcierto, pensar ¿Qué me va a pasar? ¿Qué delito cometí? No estaba resistiendo, más bien estaba agonizando. Cuando entré al CIE cambió mi vida, aquí murió una Alma (se refiere a sí misma) y despertó otra. Fue muy importante el despertar porque en el CIE no llore nunca pero cuando estuve lejos de ese lugar llore un montón. Pero mi orgullo me decía mientras estaba en ese lugar, no voy a permitir que me vean llorar ni sufrir. Por eso te digo que es una mezcla, fueron muchas cosas, fue el sentirse “nada”, fue muy duro, custodiada con policías. Entonces fue empezar a resistir y a buscarme a mí misma porque ahí entendí la división colonial, trataban mal a algunas mujeres, más que a otras y yo sin poder defenderlas. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

“En el pasado la Ley de Extranjería me afectó en el poder y otra vez en el hacer porque en ocasiones pasadas he dependido de ella para que saber si puedo trabajar, estudiar” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

“Me condicionó hasta la manera afectiva, condicionó todo. Me condicionó el saber, el amar, el hacer y el poder” (Dolores Jacinto Nieto, entrevista, 2020).

Al final es la burocracia, cuando tienes o no tienes poder, la que te permite hacer o no hacer determinadas cosas como poder crear una asociación. De hecho, una compañera no podía ser parte de la asociación hasta que no estuvo al día o hasta que no tuviera una documentación no puedes ir a visitar a tu familia o no puedes estar de alta en la seguridad social o no puedes homologar títulos. (M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

“En el pasado la relaciono con el saber, pero más bien con el no saber porque cuando tú llegas aquí no sabes, no sabes sobre la Ley de extranjería; tú piensas que, si te han dado un permiso allí para que vengas aquí, tú ya tienes la cosa hecha y no sabes la dimensión que tiene todo eso”. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Tras las largas conversaciones a propósito de la Ley de Extranjería, vimos en común los modos como nos ha afectado la ley, los reglamentos y los dispositivos hasta lograr regularizar la situación administrativa y permanecer dentro de los cauces de la misma. Todas hemos tenido que atravesar procesos complejos para obtener los permisos de residencia y trabajo. Algunas quedándose en el limbo administrativo.

Además del tiempo, se pone en juego la posibilidad real de mantener los permisos de residencia, trabajo y estudios vigentes. En el contexto actual, para solicitar el arraigo laboral se deben acreditar dos años de permanencia continuada e ininterrumpida en España y en el caso del arraigo social tres años de permanencia ininterrumpidos. En jerga migrante se diría que toca asumir el hecho de estar residiendo en España “sin papeles”, es decir, en situación administrativa irregular.

El racismo institucional del que se está mencionando y se sitúa en el contexto español, despliega los tentáculos del dispositivo de control de la migración incluso antes de la emigración hacia España, es decir, desde la partida de las personas que provienen del Sur Global, sobre todo para aquellas que se movilizan en búsqueda de trabajo y empiezan su trayectoria de manera irregular.

No todas las mujeres migrantes de Abya Yala al llegar al Estado español se enfrentan a las exigencias de la Ley de Extranjería del mismo modo. Distinto es el contexto de partida-llegada para quienes se han movilizad ya desde los países de origen portando autorizaciones para residir, trabajar, estudiar en España. Los casos de Ana y Marcela H son muy distintos al de Alma, Lola, Marcela Bahamón y al mío. En el caso de Marcela Bahamón la regularidad administrativa (“los papeles”) está vinculada a los procesos migratorios junto a su familia en conjunto. Marcela y Ana se movizaron a España para cursar estudios universitarios portando autorizaciones previamente. Alma ha estado retenida en un CIE entre otros asuntos por la irregularidad administrativa, Dolores y yo hemos tenido que realizar la larga gestión de los permisos, que en mi caso me conducen a obtener la nacionalidad española.

Con respecto a los activismos, todas quienes formamos parte de esta memoria hemos tomado la decisión de situar -en parte- el lugar de enunciación como defensoras de los derechos de las personas migrantes y en contra de la Ley de Extranjería. Tanto en las agendas políticas de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados, de la Colectiva Mujeres, Voces y Resistencias, del Movimiento Estatal Regularización Ya y de la Colectiva Resistencia Migrante Valencia, el cuestionamiento a la Ley de Extranjería y sus reglamentos de ejecución son parte de las agendas políticas. En una de las camisetas de la Colectiva Mujeres, Voces y Resistencias que la organización ha diseñado se puede leer: “Abolicionista de la Ley de Extranjería”. Hemos vestido la

camiseta abolicionista antirracista en distintos espacios reivindicativos tanto las activistas de dicha colectiva y compañeras migrantes.

Los modos de encarar a la Ley de Extranjería entre las activistas son diversos. Al preguntarles por los modos en que la Ley de Extranjería recae sobre ellas en el momento cuando se hizo la pregunta y tomando en cuenta los cuatros ejes de la chakana, respondieron:

Yo ya entendí que la violencia genera más violencia y no puedo hablar de resistencia porque me queda grande y se de muchas que realmente están resistiendo. Me resultaría egocéntrico afirmar que estoy resistiendo. Yo estoy en una situación en la que he querido estar y he decidido tener un permiso de residencia aún con los inconvenientes que esto me puede traer como el de la renovación, pero ha sido mi decisión. Yo ya no estoy resistiendo, hago lo que me sale de los ovarios. Vivo desde el amar, pero regresó a decir “yo tengo el poder de decisión” de quedarme o no aquí, puede ser buena o mala, pero es mi decisión. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

“En el presente me afecta en el hacer porque de los papeles depende muchas cosas, incluso el poder estudiar tranquila entonces ligado con el saber” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

“Es un círculo vicioso, condiciona todo: a dónde te mueves, con quién te mueves y si tienes pareja. En mi caso yo dije que “no” pero si hubiese dicho que “sí”, me hubiese condicionado también porque estaría viviendo con mi pareja” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

No me afecta porque tengo la nacionalidad, pero me afectaría si llega un partido político y cambia la normativa y que dijeran “de ahora en más los nacionalizados

extranjeros o migrantes”, o como coño lo quieran llamar, “no van a tener derecho al voto”, es un supuesto, pero es la vulnerabilidad de no haber nacido en este territorio y que la Ley de Extranjería estuviera susceptible a cambios. Ahora mismo por la ley actual estoy, entre comillas, a salvo por un papel, pero está el temor. (M, Bahamón, comunicación personal 2020)

Entonces yo empiezo con el no saber y luego muy fuerte con el hacer porque cuando a mí me dicen: no puedes trabajar porque no tienes permiso, es como que te cortan las alas, te inmovilizan y entonces tú te dices, “pero por qué si yo hice lo que dice el papel y la ley, seguí el paso uno y el paso dos”, pero aquí pasa algo que depende del funcionario; entonces es el “no hacer” porque con el trámite burocrático estuve 4 meses en casa con todos los efectos psicosociales que significa eso por no poder hacer nada; hasta miedo a salir a la calle me daba porque estaba en una situación tan ambigua que mira si me paraba la policía y me mandaba de vuelta pa’ Colombia. El no saber y el no hacer fue super fuerte. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal 2020).

Alma reafirmó el *ushay* (poder) de decidir sobre su vida aún con todas las consecuencias que la Ley de Extranjería ha acometido en su caminar migrante. Lo que le impulsa en el sentido político a la activista a trabajar a favor de los derechos de las personas migrantes, especialmente de las mujeres, es poder llevar a cabo iniciativas micropolíticas de cuidados dirigidos a personas migrantes. Su deseo es trabajar en pro de las comunidades migrantes y las infancias y adolescencias racializadas.

Alma vislumbra un activismo futuro donde el *munay* (amor) es el motor de su defensa y lucha, al hilo del *yachay* (saber) con los conocimientos y los saberes estratégicos necesarios para llevar a cabo acciones que mejoren y transformen las vidas, es decir, poniendo en marcha la fuerza del *uray* (hacer). Alma evoca un poderoso decreto

político o una señal de empoderamiento al afirmar que no resiste, dice más bien: “hago lo que me sale de los ovarios”.

La activista empuña su agencia política como lideresa migrante y mujer de raíces indígenas abandonando la victimización y desobedeciendo al imaginario de la migrante latinoamericana sumisa como la “buena sirvienta”. Desde ese posicionamiento personal que es político, activa una agenda articulada en el tejido asociativo y social en la ciudad de Valencia. Fruto del arduo trabajo realizado a favor de los derechos de las personas migrantes y las infancias y adolescencias racializadas, ha obtenido el reconocimiento y el afecto de autoridades, organizaciones, activistas, colectividades migrantes y racializadas, entre otros. Su posicionamiento ante el racismo institucional se basa en el despertar de la conciencia por parte de las propias migrantes y racializadas como sujetas políticas con capacidad de agencia, de camino a la acción transformadora personal, colectiva y comunitaria, a la creación de procesos y espacios interculturales propios donde aprender sobre derechos y deberes, al tiempo que se van generando redes afectivas de apoyo y sostenimiento.

La trayectoria migratoria de Ana está sujeta a su condición de estudiante universitaria. Ingresa a España con un visado de estudios desde Quito, su ciudad natal, con ciertas garantías para residir y estudiar. El disponer de un permiso para estudiar y permanecer -por cierto, tiempo- mientras se cursa estudios universitarios, establece una diferencia radical ante las situaciones de las activistas como Alma, Dolores, Marcela Bahamón y quien escribe. Su experiencia en relación con la Ley de Extranjería se sitúa más próxima a la experiencia de Marcela Hincapié quien ingresa y permanece en España también como estudiante universitaria, aunque permanece cierto tiempo en el limbo administrativo.

Ha sido Ana quien ha reconocido la movilidad por estudios como un privilegio al no verse enfrentada con la cara más cruel de la Ley de Extranjería. No obstante, el factor de la solvencia económica ha sido determinante para obtener la autorización y para su manutención. En el momento que Ana respondió a las preguntas sobre el racismo institucional, la activista vaticinó consecuencias negativas a largo plazo. Bien podría decir que se trató de un presagio. Tras finalizar los estudios de Máster, la activista se ha visto en el dilema de trazar una frontera entre el deseo de permanencia en este territorio y el fin de la autorización administrativa. En pocas palabras, al finalizar sus estudios universitarios, Ana se enfrentó al deseo de permanecer en España con todo un proceso vital situado e inmersa en una red de relaciones y de afectos en Valencia y otros territorios del Estado español y una autorización administrativa que le indicaba el fin “legal” de su estancia.

Tal como suele suceder, la vida, el amor, los vínculos, los deseos, no siempre se circunscriben a las órdenes de los reglamentos y leyes. Resulta pedagógico poner como ejemplo lo que le ha sucedido a más de una persona conocida que ha ingresado a España para cursar estudios y que han terminado emprendiendo estrategias administrativas para evitar quedarse a la deriva por la irregularidad administrativa, siendo el matrimonio civil y las parejas de hecho las principales estrategias.

El testimonio de Marcela Hincapié Martínez visibiliza la vulnerabilidad y los efectos psicosociales que a menudo experimentan personas que han ingresado y permanecido en España por estudios y que tras finalizarlos se quedan en el limbo administrativo. En el momento en que respondió a las preguntas sobre el racismo institucional, nombró su relación de pareja con una persona autóctona española con la que finalmente contrajo matrimonio civil por amor y propia voluntad. Lo que sigue es lo

que dijo la activista, al vislumbrar el futuro ligado a la Ley de Extranjería tomando en cuenta los cuatro ejes de la chakana:

En el futuro vuelvo con el poder porque la Ley de Extranjería te hace jugar con el sistema, entonces vuelvo a lo de la autonomía porque yo sé que en este momento mi situación de amar depende de la tarjeta comunitaria y que pasa si pasa algo con él y yo disuelvo esta relación vuelvo al limbo del no hacer, de no poder. Entonces para mí es necesario sacar la nacionalidad o el permiso de larga duración para poder depender de mí. Acá se ve otra vez el tema de la autonomía porque la Ley de Extranjería te quita el poder sobre ti misma, te quita la autonomía, la autodeterminación. Esto es un ejercicio claro de resistir, esos ejercicios que hacemos son de resistir y reexistir porque es como esa resistencia que tienes que generar ante una ley que todo el tiempo te está poniendo zancadillas. (M, Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Resulta relevante que para Marcela Hincapié Martínez sea necesario nombrar y visibilizar la cara del no-poder, no-hacer, que afecta su cotidiano y los activismos. Se podría interpretar a las dos distinciones como parte constitutiva del ushay (poder) y ruray (hacer), respectivamente. Si se pone énfasis a la dimensión coercitiva del racismo institucional ejercido a través de la Ley de Extranjería estaríamos señalando al poder y al hacer directamente condicionado por el dispositivo administrativo. Ella misma dijo sentirse en el limbo, con miedo y angustia ante la situación de irregularidad por la que le ha tocado atravesar.

¿Qué le sucede entonces al amor en manos del racismo institucional? ¿Cuál es el destino de los vínculos afectivos y relacionales condicionados por la Ley de Extranjería? Desde un posicionamiento antirracista, se podría decir que el matrimonio civil puede llegar a ser una estrategia de resistencia y resiliencia ante la violencia institucional sobre

las personas migrantes, especialmente contra quienes dependen de un permiso administrativo para quedarse o no en el territorio español y que mantienen vínculos relacionales ya sean personales, laborales, profesionales, etc. Se ha denominado como un fenómeno social al “matrimonio por conveniencia”.

En España puede acarrear sanciones administrativas o derivar en delito civil, aquellos matrimonios civiles celebrados entre una persona nacional o nacionalizada y una persona nacional de un tercer país con fines tales como: adquisición de la nacionalidad española, regularización de situaciones administrativas, reagrupación familiar, etc. En el caso de Marcela Hincapié Martínez la formalización del vínculo afectivo con su pareja va más allá de la estrategia de resistencia y resiliencia. En todo caso, interesa señalar que la Ley de Extranjería condiciona a las relaciones y vínculos afectivos que construyen las personas migrantes.

Desde otra experiencia de vida, Marcela Bahamón tras años de situación administrativa regularizada expresó que dispone de nacionalidad española, sin embargo, pese a atravesar cierta tranquilidad, señala la sensación de vulnerabilidad administrativa por el hecho de ser colombiana de nacimiento pese a disponer de la nacionalidad.

Las reflexiones acerca de los modos para acceder a la nacionalidad española ha sido una constante a lo largo de los años entre nosotras. El *ius sanguinis* o “derecho de sangre” conforme al Código Civil, Libro I (de las personas), artículo 17 establece que son españoles de origen quienes nacieron de padre o madre españoles. La adquisición de la nacionalidad española como la cualidad jurídica en relación con el Estado, se fundamenta con predominio en el derecho de sangre por filiación (*ius sanguinis*) por sobre el *ius soli* (nacimiento en España). Ninguna de nosotras ha nacido en España, ni de madres y/o padres españoles de origen, por lo que la vía a la nacionalidad española ha sido por otros

cauces, en mi caso, por residencia que contempla el artículo 2 del Código Civil español, tras años de residencia continuada y en situación administrativa regular.

A diferencia de Alma, Dolores, Ana, Marcela H.M. y de Ana, Marcela Bahamón no hace mención alguna a la dimensión afectiva en su respuesta acerca del racismo institucional. Ella intersecciona al ushay (poder), al ruray (hacer) y al yachay (saber). Se podría decir que la percepción de la activista frente al racismo institucional se concreta en la lucha y defensa por los derechos de las personas migrantes y conlleva el poder hacer y saber transformar las condiciones de vida.

En general, el planteamiento inicial acerca de que el racismo institucional se consolida con la Ley de Extranjería ha sido aceptado por todas las activistas. Lo específico recae en las historias de vida dejando ver los distintos modos que el dispositivo afecta. Si bien, puede que la condición administrativa recaiga con todo el peso en el cotidiano, las activistas han encontrado modos de empuñar el ushay-ruray-yachay-munay y de tejer relaciones y vínculos afectivos que han sostenido las vidas a merced de la extranjería.

El racismo es siempre institucional, vulnera los derechos de las personas migrantes y las infancias y adolescencias descendientes, produce irregularidad sobrevenida que afecta a los procesos administrativos de residencia y trabajo, sustenta la desigualdad y la discriminación, entre muchas otras situaciones injustas que han sido denunciadas públicamente por agentes políticos, sociales y culturales.

Todas las activistas que formamos parte de esta memoria sentimos, pensamos y concordamos en oponernos al racismo institucional de la Ley de Extranjería mediante la acción política, social y cultural. Mediante procesos de autoconciencia crítica, autonomía relacional, formación política, investigación de diversa índole y el ejercicio de los deberes

como ciudadanas con derechos -por mínimos que sean-, hemos ido construyendo un contrarrelato de defensa y lucha de las vidas migrantes.

Tal es el punto del compromiso de las activistas contra el racismo institucional, que, a día de hoy la Iniciativa Legislativa Popular por la regularización de las personas migrantes en situación administrativa irregular, es una de las agendas políticas con más entereza.

5.5.3 Sentidos de Pertenencia

La construcción del sentido de pertenencia, en el caso de las activistas de esta memoria no se circunscribe a la definición ni al ejercicio patriótico de una identidad nacional. En la condición migratoria se pone en juego algo más que un sentido patrio. Esta situación se relaciona con lo que Gloria Anzaldúa (2016) dijo acerca de estar atrapadas entre el fuego cruzado de las distintas pertenencias, cargando las tantas razas, territorios, recuerdos, etc., sin saber de cuál huir, a cuál volver, dónde cruzar los caminos y a dónde enraizar.

Algo de lo que escribo en este apartado respecto a los sentidos de pertenencia no termina por cerrar, tiene que ver con mi propio sentir acerca de la pertenencia o no. Es una interpretación no neutral atravesada por mi subjetividad y experiencia. Es posible que esta apreciación pueda contener errores de interpretación de los testimonios de mis compañeras, pero lo menciono y justifico dejando en evidencia que es una de las heridas migrantes latentes que llevó abierta desde hace más de veinte años. De hecho, para poder elaborar con mi propia voz una suerte de enunciado que exprese el sentido de pertenencia he tenido que emprender procesos terapéuticos convencionales y alternativos reforzados con prácticas de espiritualidad andina a lo largo de toda la investigación. Para mí, hablar

del sentido de pertenencia es similar a quedarme al desnudo con las raíces en el aire, bregando por enraizar en un terruño pese a la extranjerización.

Interpreto que Gloria Anzaldúa (2021) se refiere a las categorías de identidad que no contienen nuestra totalidad, por ejemplo, a lo que sucede con “mujer” “latina” “inmigrante”, dado que no se puede sustentar en ellas al completo la identidad:

Estas categorías de identidad -categorías basadas, principalmente en la historia, la biología, la nacionalidad- son aspectos importantes de la identidad personal y colectiva; sin embargo, no contienen nuestra totalidad, y no podemos basar nuestra identidad por completo en ellas. No es la “raza”, el género, la clase, ni cualquier otro tipo de atributo aislado lo que crea identidad, sino la interacción de todos estos aspectos (junto con otros más). (Anzaldúa, 2021, p.108)

En toda esta complejidad, me adscribo a la descripción que hace la psicóloga, poeta, pájara, afrocaribeña migrante Jeannette Tineo Durán (2019) residente en España, sobre los sentidos de pertenencia en la condición migrante:

Quienes migramos convivimos las fronteras y sus bordes, nuestras raíces se tejen en los contornos del “afuera-adentro” que demarca el estado-nación y su maquinaria de agregación, segregación o expulsión, dependiendo de qué tanto habitamos su deseo. Por esto, nuestro sentido de pertenencia o arraigo es limítrofe, respecto del lugar que nos fuimos y al que llegamos (párr. 1).

El sentido de pertenencia que recreo y que de alguna manera ficciono en este apartado, tiene más de rizoma que de árbol. Hago uso de la condición de “habitantes de las fronteras” en el tránsito limítrofe de estar yendo y viniendo, de viajar-”mundos” (Lugones, 2021) en la condición migrante. No es mi intención describir para siempre el sentido de pertenencia de las migrantes de Abya Yala que dan cuerpo a este trabajo. Lo

que haré es entretejer una voz tentativa, provisional, transfronteriza, no exenta de conflicto, contradicción y error, no neutral. De cierto modo, un envite contra las políticas de la identidad, de la blanquitud y de los patriotismos que simplifican, anulan o perjudican tan compleja condición como es la migrante.

Siguiendo este camino, citó a Alma Sarabia Aquino quien se nombra a sí misma como migrante indígena de origen mexicano. Dijo que aprendió una identidad indígena mestiza basada en la “mexicanidad” muy fuerte en el territorio mesoamericano:

El adoctrinamiento fue muy cabrón, yo me sigo sintiendo mexicana pero no desde esa concepción de mexicanidad, sino ya desde mi territorio, porque la Ley de extranjería y tanto ir y volver reconocí que el *Anahuac*, mi cultura madre, es mi territorio; venir de ese linaje tolteca es un orgullo, para mi es el amar. Amo la raíz, que en este caso es indígena mestiza pero no por la española sino porque mi mamá es del territorio de los Nahuas y mi papá es del territorio de los Totonacas, ellos vienen de dos etnias, de dos pueblos y culturas diferentes. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal 2020)

A la pregunta acerca del sentido de pertenencia Dolores contestó:

“¿Mi sentido de pertenencia aquí? ¡Qué difícil!” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal 2020).

Ana entreteje la respuesta al sentido de pertenencia en, al menos, dos temporalidades, antes de su viaje y situándose en Valencia:

“En el presente tiene que ver con el amar porque esta condición migrante extrañamente me ha permitido revalorizar muchas cosas de la identidad como más negada en Ecuador, de las culturas ancestrales, indígenas y le he cogido mucho

afecto a eso” (A. Fajardo Gutiérrez, comunicación personal 2020). “Creo que ha estado igual relacionado con el amar, pero más con vínculos familiares”. (Ibidem).

La respuesta que ha facilitado Marcela Bahamón a la cuestión del sentido de pertenencia vinculado a su país natal, Colombia, pone en relación al ushay (poder), ruray(hacer) y yachay (saber), a modo de una resistencia frente a las injusticias:

Yo creo que era más de resistencia; porque cuando exigía mis derechos lo hacía con rabia para resistir a tanta injusticia; era como un aliciente el poder reclamar que unos putos zapatos te salieran dañados (risas) o que te cobrarán más por el teléfono y el saber que conocía las herramientas para poder defenderme, era resistencia. (M. Bahamón, comunicación personal 2020).

Marcela Hincapié respondió enfatizando al munay (amor) y apelando a la memoria de su madre y de su abuela, a sus trabajos (ruray) que ellas realizaron para salir adelante, considerados como actos de amor:

En el pasado lo ubicaría en el amar al sentido de pertenencia porque los actos infinitos de amor de mi madre y mi abuela hacia nosotras, sus hijas y sus nietas son parte de eso; entonces mi identificación con su ser y su hacer. Soy consciente que esos actos de trabajo eran amor. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal 2020)

Me referiré a los diversos sentidos de pertenencia en términos retomando en este contexto a María Lugones (2008) y con ella al término “mujeres de color”. La filósofa apuntó que el término “mujeres de color” no se ajustaba a una identidad “per se”, sino a una coalición entre mujeres migrantes y racializadas a quienes les afecta la colonialidad del género. La intención del término “mujeres de color” no ha sido plantarse en la condición de víctimas, sino más bien posicionarse como protagonistas de un feminismo

decolonial. El sentido de pertenencia en este trabajo no está conceptualizado en razón de la nacionalidad, sentido patriótico o la situación administrativa en el Estado español, más bien tiene que ver con la coalición que menciona Lugones (2008) y con los lugares de la memoria (Jelin, 2020) donde ha sido posible producirlo y transformarlo.

Tomando en cuenta lo dicho por las activistas anteriormente, la complejidad de la definición y delimitación de un sentido de pertenencia único y homogeneizado se hace innecesario e imposible. No obstante, el rasgo fundamental de la mayoría de las respuestas de las activistas tiene un núcleo que es el *munay* (amor). Tanto en el pasado como en el momento presente cuando respondieron a las preguntas acerca de los sentidos de pertenencia de una u otra manera se puso de manifiesto la dimensión afectiva.

Frente a las opresiones múltiples, los sentidos de pertenencia operan en las coaliciones que entretejemos como mujeres migrantes y racializadas en el Estado español. El *munay* es la fuerza con la que se abrazan y sostiene las luchas y defensas migrantes, lo que otorga sentido y lo que impulsa y potencia los horizontes de sentidos. El afecto sostiene la trama de los activismos que a su vez confiere sentido de pertenencia:

“El sentido de pertenencia se arraiga en tu amar y en las raíces indígenas. El futuro está ahí” (A. Sarabia Aquino, comunicación personal 2020).

“Yo creo que mi sentido de pertenencia está más desde el hacer, soy más de actuar (...) entre el amar y el hacer” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal 2020).

“Desde el amar porque la condición migrante me ha ayudado a valorar mucho, mucho los afectos” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal 2020).

En base a las reflexiones que he hecho aquí yo creo que es más de sentir y pensar porque realmente pienso que no me ha afectado, en el sentido de que no importa a donde pertenece mi cuerpo para poder sentirme tranquila conmigo misma, haya

nacido donde haya nacido o de donde provengan mis ancestros. Y esto también define mi manera de ser porque me interesa cuestionarme otras cosas. (M. Bahamón, comunicación personal 2020)

En el presente yo tengo que decir que para mí es importante el saber porque es el espacio académico, la universidad a mí me ha dado eso que venía de mi madre que hay que estudiar porque es la única manera de salir del círculo de pobreza y no era un tema de pobreza material sino una pobreza de falta de autonomía de existencia. Y finalmente en el futuro yo quisiera que estuviera en el amar también más que en el poder porque a mí el estudio me ha dado muchas cosas. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal 2020).

Podría decir que el munay es la fuerza común y compartida que da cuerpo al “yo-nosotras, yo→nosotras” que describe Lugones (2012) como si fuera una pieza clave del sentido de pertenencia. Dado que el munay entretejido al yachay, ushay y al ruray posibilitan lo que la filósofa sugiere como generación de sentido contestatario, intersubjetivo, localizado y situado, en este apartado se le da importancia destacada.

Respecto a los sentidos de pertenencia, podría decir que nos sitúan en la resistencia migrante pero también en la generación de sentidos emancipatorios, liberadores y creativos para la reexistencia. La disertación de Lugones me ayuda a expresar la cualidad peregrina del sentido de pertenencia. Nosotras, pájaros de libre vuelo, habitantes de las fronteras, viajamos-mundos resilientes y resistiendo a las más feroces expresiones de racismo, sexismo, extranjerización, clasismo, misoginia, etc.

Somos habitantes a quienes siempre nos preguntan “de dónde eres” y con ello se va dando por sentado que, de algún lugar lejano, o de cualquier lugar, pero que no somos de “aquí”. La expresión racista y xenófoba al uso en España contra las personas migrantes

que dice “vete a tu país”, también dirigida a las racializadas que han nacido en este territorio, opera en consonancia con la interrogación constante por lugar de proveniencia, la nacionalidad y los marcadores raciales y que concluyen extranjerizando.

Puede que la metáfora del viaje en la condición migrante nos confiera una tregua en la angustia interna y la disputa externa por sentirnos parte de alguna parte. Viaje proviene del latín *viaticum*, se le atribuye además al catalán “viatge”. Dice Lugones (2021):

El viaje es en cambio parte de los procesos e historias de generación de sentido emancipatorio, y a su vez se hace y se produce en ese proceso. Nuestras tradiciones e historias nos proporcionan antecedentes en la generación de intenciones, pero esas tradiciones e historias no sobre determinan el viaje, ni la generación tentativa de intenciones, ni el cierre de las intenciones, porque mientras nos enfocamos en los ejercicios de subjetividad activa, revisitamos el pasado como múltiple y reelaborado en el acto presente de sacar afuera la palabra, el gesto, el movimiento y moverlo de la lengua en lengua, de mano en mano, de lugar en lugar. Yo/nosotras, yo→nosotras veo/vemos la posibilidad de generación de sentido resistente”. (pp.340-341)

Enraizadas en las fronteras, generamos una interlocución profunda, intersubjetiva, transfronteriza, sentida y encarnada. Los sentidos de pertenencia nos hacen de aquí, de allá y de más allá de los límites de una nación, un Estado y una patria. Pertenecemos de cierto modo al munay, la simiente de pertenencia, de enraizamiento y sobrevivencia. La migración es cruce de caminos, el munay el sustento. Somos peregrinas.

5.5.4 Agendas Políticas Propias y Específicas

La construcción de las agendas políticas propias y específicas por los derechos de las personas migrantes, concretamente por los derechos de las mujeres migrantes, llevan impresas las huellas del dolor, la indignación y la rabia al experimentar en carne propia el peso de la opresión y de la dominación. Las agendas políticas propias y específicas que aquí se mencionan han sido diseñadas, organizadas, gestionadas y puesta en praxis por las activistas en sus colectivas y con sus propias voces.

Aunque las agendas políticas sean distintas entre sí, se reencuentran en cauces comunes. Asimismo, pese a que las experiencias y trayectorias migrantes son diversas, las relaciones interpersonales posibilitan una resistencia cotidiana como mujeres (no sólo cis heterosexuales). A la servidumbre que constituye al sueño español, se la confronta con la organización de la rabia. En este sentido son muy relevantes las aportaciones de Audre Lorde (2003) sobre los usos de la ira para responder al racismo: “la respuesta de las mujeres al racismo pasa por hacer explícita su ira; la ira provocada por la exclusión, por los privilegios establecidos, por las distorsiones raciales, por el silencio, el maltrato, la estereotipación, la traición y las imposiciones” (p.137).

Me refiero a la rabia o a la ira (Lorde, 2003) como un componente fundamental en la configuración de las agendas políticas propias y específicas de las migrantes de Abya Yala en el Estado español. Acudo a Lorde ya que sus aportaciones y reflexiones remiten al contexto de la coalición de las Mujeres de Color de los Estados Unidos, a la lucha política, académica, social, cultural colectiva. Cito en extenso a Lorde poniendo en valor la rabia como fuerza y potencia en los activismos migrantes:

No somos diosas ni matriarcas ni monumentos del divino perdón; no somos el enardecido dedo de la justicia ni instrumentos de flagelación; somos mujeres que siempre retomamos a la fuerza nuestro poder de mujer (...) hemos sobrevivido y

hemos crecido y, en palabras de Angela Eilson, estamos avanzando. Con o sin las mujeres que no son de Color. Empleamos todas las fuerzas conquistadas en la lucha, incluida la ira, para contribuir a definir y a configurar un mundo en el que todas nuestras hermanas puedan crecer, en el que nuestros hijos puedan amar y donde el poder de palpar y aceptar la diferencia y la magia de otra mujer llegue con el tiempo a superar la necesidad de destruir. (2003, p.149-150)

Las violencias que sistemáticamente se han cebado contra y sobre las migrantes racializadas de Abya Yala han dado paso a la organización y a la toma de las agendas políticas más allá del sentimiento de culpa que cumple con la función de calmar la rabia, el sentimiento de inferioridad, el autocastigo y nos dirige a la servidumbre voluntaria.

La participación pública/política de las mujeres migrantes de Abya Yala desestabiliza el mandato de “la buena sirvienta” que demanda “el sueño español”. Al proponer cambios estructurales definitivos para la transformación de la sociedad al completo en base a la garantía de los derechos, plantamos cara superando al mito de las “latinas” como mujeres sumisas y cariñosas. Como agentes activas en los asuntos que atañen a las comunidades migrantes y racializadas, hemos hecho de la rabia un componente necesario en las resistencias. En otras palabras, liberamos la culpa por sentir la rabia, evitando infringir castigos hacia nosotras mismas.

Al hilo de lo dicho, siguiendo a Marius Domínguez Paola Contreras, es preciso decir contextualizando que:

Desde un enfoque feminista, la agencia no puede ser analizada sin considerar el contexto en el cual se desarrolla, ya que permite entender cómo las mujeres van asumiendo la responsabilidad y conocimiento en el propio espacio de

enunciación, es decir, recuperar la voz y ser consciente de su accionar, asumiendo los efectos/consecuencias que ello puede acarrear en sus vidas. (2017, p.85)

La intención de la pregunta por las agendas políticas propias y específicas tiene que ver con el hecho de resaltar la importancia de las luchas y defensas que actualmente están siendo enunciadas y lideradas por mujeres migrantes de Abya Yala con sus propias voces, más allá de los discursos convencionales. Al tiempo que las activistas organizan y gestionan sus propias y específicas agendas, se está dando una resistencia relacionada directamente con la colonialidad del poder, del ser, del saber y del género. Uno de los aspectos más destacables es la subversión a la dicotomía público (hegemónicamente asociado a lo masculino) /privado (hegemónicamente asociado a lo femenino), ya que el activismo a partir de la experiencia situada y encarnada muestra la inviabilidad de sostener dicha división, sobre todo al visibilizarse las dimensiones afectivas, espirituales y simbólicas que atraviesan la dicotomía.

Las especificidades de las agendas políticas que defienden las activistas protagonistas de este trabajo se enfrentan además al reconocimiento de ser luchas legítimas. La colonialidad del poder, del saber, del ser pasa por el desinterés, la negación y la sospecha por parte del Estado y las instituciones, así como de las organizaciones sociales que ponen en duda las agendas, al constreñirlas y referirlas públicamente como “problemas de inmigrantes” o “cuestiones de inmigrantes”, marcando una diferencia con las supuestas agendas ciudadanas más urgentes.

Lo mencionado se puede comprobar ante el trato recibido por las autoridades del Estado español al colectivo de trabajadoras del hogar y de los cuidados en plena pandemia, así como a trabajadores agrarios y rurales en situación administrativa irregular que aun desempeñando trabajos considerados “esenciales” no contaron con la posibilidad

de regularizar las situaciones administrativas –“obtener los papeles”- en tiempos por demás difíciles.

La lucha y defensa contra la Ley de Extranjería enfatiza un compromiso con las personas afectadas por la misma, más allá del género. Esto no quiere decir que la lucha por los derechos de las mujeres migrantes no sea una prioridad, quiero decir, que la lucha organizada ante el racismo colonial heteropatriarcal es por el bien común, siendo fundamental la defensa de las mujeres (no sólo cis heterosexuales) para lograr el buen vivir o la concreción de “la vida mejor” por lo cual hemos migrado.

En base a lo dicho hasta el momento, se presentan a continuación algunas respuestas que dieron las activistas en el momento en el que se hizo la pregunta sobre las agendas políticas propias y específicas en base a sus propias vivencias y tomando en cuenta los cuatro ejes de la chakana:

La represión de la que se quejan las feministas yo no la viví, que con zapatillas o andar con tacones. Cuando se pertenece a un barrio marginal ya da igual lo que digan de ti, no me afectaba si me decían “puta”, yo era yo y me iba a los bailes de doce horas y a las 3 de la mañana estaba sentada en la esquina e iba y venía así que todo lo que a muchas mujeres se les ha reprimido a mí no me afectaba. Yo nunca he sentido la represión que ha vivido la mujer porque ya la propia sociedad me había catalogado como aquella que no servía más que para criar hijitos, para el engranaje capitalista ni siquiera se nos contempla. Entonces a tanto ataque respondes con más agresión y te vuelves tan agresiva que entonces eres “el caso perdido” y entonces ya no hay que hacer “damita” a nadie. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Para mí en el pasado estaba en el saber porque surgió en el espacio académico y también el espacio del hacer porque tengo un espacio muy comunitario; a mí me gusta decir que vengo de un barrio considerado chungo en donde el espacio comunitario era muy importante y era un espacio parroquial. De las primeras cosas que escuche sobre feminismo fue en ese espacio comunitario, de las comunidades de base, de las mujeres de base. Era en el barrio Egipto de Bogotá, está en la Candelaria ahí en el centro, pero hacia los cerros orientales, es un barrio obrero con mucha historia. Y en el presente veo que la agenda feminista está en el poder porque no está ni desde el sentipensar ni en el corazonar, sino que está centrado en el poder, en el querer tener poder. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Desde que llegué aquí y tenía a los niños en el colegio, yo con las demás madres me organizaba y nos cuidábamos los niños, entre todas. El habernos organizado con las madres, eso es activismo. El poder acompañar a alguna que sufriera maltrato por parte de su pareja y saber a dónde recurrir, y saber cómo denunciar, eso es activismo. Y la vida no nos daba tiempo para estar en organizaciones; teníamos que trabajar, cuidar a nuestros niños. Entonces ejercíamos como ciudadanas el activismo. Nuestro fin no está en visualizar esta tarea 'aquí estamos las amas de casa unidas', sino en actuar de manera comunitaria y ayudarse. Por ejemplo, cuando yo tenía los niños pequeños allá en Colombia los dejábamos en una guardería infantil que era de madres comunitarias y nació de la necesidad de la misma comunidad y al Estado no le quedó otra que institucionalizarlo y darles un salario y organizarlo. Para mí eso es ser activista y creativa para poder buscarte la vida. Así que comencé el activismo con madres migrantes en el 2005 hasta el 2010. Cuando mis niños fueron creciendo mi vínculo con ellas fue cambiando. Y

luego empiezo con la Colectiva de Mujeres Refugiadas Exiliadas Inmigradas de Colombia acá en Valencia. (M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

Pienso que entran varias cosas en el presente, están muy ligadas a las resistencias, pero pasando por el poder y con el amar y eso lleva a buscar otras formas de seguir en esa lucha de decir también estamos aquí, nuestras vidas también importan. Hay que pasar por el poder porque al final es en las esferas de poder donde se están tomando las decisiones y muchas veces muy justificadas por el contexto actual, pero eso nos lleva al resistir y tiene que ver con el amar. (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020)

Yo creo que a mí me movió más el resistir, el resistir a tanta violencia que es lo que lleva estar de interna, no tener documentación en regla. Esto te lleva a resistir y este resistir me lleva a resurgir. De aquí nacieron mis activismos. Es resistencia más el cariño que les tengo a mis compañeras de activismo, a mis amigas y desde el no querer que más mujeres pasen por lo mismo que ya pasamos nosotras. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

En los testimonios se intersectan al menos estas cuestiones no excluyentes entre sí: la ira y el amor (munay), así como el ushay (poder) y el ruray (saber). Si bien casi todas tuvieron experiencias comunitarias en sus países de origen en contextos complejos, la fuerza que impulsa a los activismos en el contexto español está marcada por las experiencias vividas en la condición migrante. Surge entonces una interrogación ¿Cuál es el lugar de los afectos en la constitución de las agendas políticas propias y específicas? La dimensión afectiva ha sido politizada desde un lugar de enunciación distinto al proferido por la mirada romántica eurocéntrica. La agenda migrante es consecuente a la afectividad que sostiene las bases de los activismos.

Las raíces y los rizomas de los activismos están interconectadas transfronterizamente en la experiencia de la migración Sur-Norte. Estos hilos rizomáticos permiten habitar activismos que reactivan las memorias de Abya Yala, dotando de fuerza y coraje para tejer vínculos y alianzas significativas en el aquí-ahora. El munay de las migrantes es transfronterizo.

Dar por hecho que el munay que sustenta las agendas políticas de las mujeres migrantes de Abya Yala emula al mito del amor romántico o entra dentro de ese canon es racista y sexista. Las formas de hacer política de las migrantes activistas de Abya Yala ponen en jaque la dicotomía razón-corazón, política-espiritualidad, entre otras. Se podría decir que una especificidad de la agenda política común es que los activismos están atravesados por la fuerza del munay.

La amabilidad ha sido confundida por servilismo en diversos ámbitos de las relaciones sociales y laborales y ha sido atribuida a las “latinas” como parte de una feminidad esencializada, racializada, sexualizada y capitalizada. Precisamente los usos de la rabia han hecho posible derrumbar los roles de género, raza, clase y procedencia que nos han sido atribuidos:

En el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres ‘sin género’, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. (Lugones, 2008, p. 94)

Con la fuerza del munay se hacen activismos en los espacios públicos, privados e íntimos, se hacen escuchar las voces, se visibilizan los cuerpos, se dejan huellas en la memoria. El munay no niega los conflictos, las relaciones de poder, las peleas, ni las disputas, más bien, hace posible la continuidad de la lucha pluriversa comprometida con la vida. Así, munay-ushay-ruray se entretajan:

En los espacios de poder y con la gente que yo he estado no es precisamente el feminismo; yo hace poco empecé a articular con esos movimientos porque fue un movimiento que nos dejó afuera y yo me posicioné sintiendo que no soy menos que ellas. Con el tiempo entendí que posicionarse y exigir tu lugar en esta sociedad, siendo parte de ella, implica estar donde se junta esa sociedad. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Nuestra colectiva aporta esa diversidad. Aporta para que esta sociedad entienda que no hay un solo tipo de migración y no hay un solo tipo de mujer migrante, somos muy plurales, somos diversas; venimos a estudiar, venimos a trabajar y entonces en medio de todo eso, reconocemos que hay procesos que son un poco más privilegiados que otros y entendiendo eso acompañamos también a compañeras que sabemos han vivido procesos más duros y no nos apropiamos de sus voces; trabajamos mucho para no hacer eso, las acompañamos en sus luchas, en los espacios donde se puede y si ellas lo autorizan; hacemos de alta voz, si cabe, pero no hablamos por ellas. (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020)

Siempre he pensado que si quieres unir a mujeres migrantes en general (hablo de mujeres porque lamentablemente este trabajo está feminizado) un punto de conexión, aparte de ser migrantes, es el trabajo de empleo y hogar porque el 90%, las que no llegan situación irregular hemos tenido que hacer este trabajo en mayor

o menor medida y también por la falta de redes que lleguen en situación regular.
(M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

La colectiva Mujeres con Voz surgió como un grupo de personas que vivíamos una misma realidad, la mayoría de nosotras éramos estudiantes, estábamos en diferentes momentos de estudio entonces eso nos unía. Nos unió la necesidad de poder crear un grupo de referencia para sentirnos apoyadas, acogidas y denunciar desde ese lugar al sistema de extranjería, la forma en que nos violenta el sistema.
(M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

(AIPHYC) aporta una nueva mirada al trabajo de hogar y cuidados, una nueva mirada tanto social como política, que no se vea desde “las pobres” ni como “víctimas” o “lo que nadie quiere hacer”, sino darle un valor a nuestro trabajo y sobre todo a esos cuidados que se ven invisibilizados. Aportamos a la transformación y a la justicia social. Y también el apoyar a todas las migrantes que están llegando. Esto nos lo tendrían que haber enseñado las primeras desde que llegamos, sobre los derechos que teníamos y saber que estos derechos son independientes si tienes la documentación en regla o no la tienes. Porque así dejaríamos de esclavizar tanto este trabajo y limitaríamos los aprovechamientos y abusos de algunos y muchos empleadores y empleadoras. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Las agendas específicas nos permiten sentirnos juntas ante la adversidad, el individualismo y la competitividad imperante en la sociedad. Sentirnos parte de algo más que una lucha y seguir actuando y activando aún frente y ante las contrariedades es una característica de la lucha organizada por las mujeres migrantes. El munay sana las heridas migrantes, las heridas coloniales en los activismos.

Se podría decir, además, que existen sabidurías (yachay) propias habitando en los activismos. Al conjunto de las mismas las llamaré “sabidurías migrantes”, aquellas que se entreteje al calor de las dimensiones afectivas, relacionales, simbólicas, espirituales, epistémicas, políticas y fruto de las experiencias encarnadas y situadas en la condición migrante, cruces entre las vivencias personales y la organización colectiva.

Las sabidurías migrantes de Abya Yala forman parte de una agenda política integral, toman en cuenta las diferencias, diversidades, conflictos y especificidades, así como las relaciones de poder y los privilegios. Reencantan los activismos dotándolos de un profundo compromiso por la justicia social, dan lugar a los usos de la rabia y también a la ternura. Las sabidurías migrantes que se avivan en las agendas políticas propias y específicas de las migrantes de Abya Yala son respuestas políticas a favor de la vida.

5.5.5 Alianzas Feministas

En el actual momento histórico de los feminismos en el Estado español, el discurso de la sororidad o la solidaridad entre mujeres puede ser considerado uno de los principios más relevantes. Sin embargo, en esta tesis doctoral no se pierde de vista los cuestionamientos críticos realizados a dicho concepto por parte de los feminismos decolonial que señalan una grieta ya no sólo conceptual sino de praxis que se encuentra en la sororidad al encubrir los privilegios de raza, clase, procedencia -entre otros- justificando una supuesta solidaridad por el hecho de “ser mujeres”.

En este sentido, tal como indica Lugones (2008) las agendas feministas de la segunda ola de los años 70's en adelante se centraron en las opresiones de las mujeres blancas burguesas. Al concebir a “la mujer” como un ser evidentemente blanco y heterosexual omitieron la intersección de raza, género, clase y otros ejes de opresión y

dominación: “no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género” (Lugones, 2008, p.95).

Lugones menciona que la palabra sororidad ha cobrado relevancia en el interior de los Estudios de las Mujeres y de los Estudios de Género, en el mundo de habla hispana en los Estados Unidos. Hace mención al proyecto de sororidad impulsado por la histórica feminista mexicana Marcela Lagarde. La filósofa problematiza que dicho concepto proviene del feminismo latinoamericano de clase media desprovisto en la reflexión teórica y práctica de elementos raciales y coloniales. Se puede comprender mejor este cuestionamiento a la supuesta relación sorora entre mujeres por el hecho de serlo, considerando lo siguiente:

Históricamente, la caracterización de las mujeres europeas blancas como sexualmente pasivas y física y mentalmente frágiles las colocó en oposición a las mujeres colonizadas, no-blancas, incluidas las mujeres esclavas, quienes, en cambio, fueron caracterizadas a lo largo de una gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo. (Lugones, 2008, págs. 95-96)

En este sentido, me refiero a alianzas feministas teniendo en cuenta, a las coaliciones orgánicas entre mujeres, disidencias sexo-afectivas y diversidades (más allá de los grupos de mujeres cis heterosexuales blancas, europeas, urbanas, burguesas, jóvenes), víctimas de la colonialidad del género (Lugones, 2008). Aquellas que nos encontramos enunciando discursos, accionando prácticas y haciendo alianzas ya no desde el rol de víctimas sino como sujetas políticas, “una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural” (Lugones, 2008, p.75).

Al hilo de pensar las alianzas feministas como coaliciones con intensas interacciones interculturales, cabe mencionar las declaraciones de la lesbofeminista antirracista y decolonial Ochy Curiel que ha cuestionado la idea de la sororidad así:

Yo ya no creo en la solidaridad feminista y tampoco me creo una solidaridad feminista transnacional así por así. Los cambios no vienen porque todas seamos maravillosas mujeres lindas sino cuando se trabajan las relaciones de poder que hay detrás. ¿Por qué hegemónicamente “las otras”, las del tercer mundo, las indias, las negras, las inmigrantes, son la materia prima de las investigaciones o de las publicaciones de la gente que tiene privilegios? Eso parece incuestionable, se asume y además nos sentimos políticamente correctas, cuando es una utilización de la experiencia cultural y social de las mujeres. Por supuesto que tenemos que hacer alianzas como feministas, aunque no con todas las feministas porque algunas están siendo cómplices del patriarcado y del racismo. (Curiel, 2014)

La idea de sororidad ha sido también cuestionada por la waichafe mapuche Moira Millán denunciando que el movimiento feminista es indiferente con lo que les sucede a los cuerpos de las mujeres indígenas en Argentina, en sus palabras:

Millones de compañeras feministas reclaman sus derechos como mujeres en la lucha paralela a la de una nación por su autodeterminación. Pero debo preguntar sobre el papel de las mujeres mapuche en este proceso. ¿Hay sororidad hacia las mujeres mapuches? Nuestro derecho a la maternidad según nuestra propia cosmovisión está siendo aplastado en nuestro propio territorio. La múltiple opresión a las que estamos sometidas las mujeres Indígenas, empieza a ser vociferada, declamada y escuchada por pequeños

reductos contra hegemónicos de la sociedad; sin embargo, el mundo aún sabe poco o nada acerca de nosotros. (Millán, 2019)

El uso del término alianzas feministas lo hago preferiblemente en compromiso por la descolonización y despatriarcalización de las relaciones entre mujeres y disidencias afectivo-sexuales (no sólo cis heterosexuales). No significa estar en contra de la sororidad, más bien comprenderla en función de los privilegios en una sociedad como la española donde unas vidas valen más que otras y algunas personas gozan de derechos plenos y otras no.

Al preguntarles a las activistas sus opiniones acerca de las alianzas dentro del movimiento feminista valenciano en relación con el rol de las migrantes en el mismo y, tomando como base los cuatro ejes de la chakana, respondieron lo siguiente:

Mientras no nos pongamos de acuerdo y entiendan que hay que hacer más que quejarse. Como esta ola no entienda que tiene que dejar la queja para ponerse en acción y si la puñetera blanca no te acepta, crea tu propio espacio no estés esperando que te acepten. Y si a mí no me invitan a una jornada para ser titular, me organizo una jornada para ser yo la titular. Constantemente la incongruencia es estar pidiéndole a la blanca por favor acéptame, invítame a tus grupos porque también quiero hablar como ponente y que me pagues como a las blancas. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Las alianzas las ubico en el poder porque están en ese tira y afloje, entre conservar una forma de activismo propia nuestra de las mujeres del Abya Yala, pero luego la misma dinámica de la violencia activista es muy fuerte, por lo menos para mí. En el futuro las alianzas feministas tendrán que estar en el sentipensar; unas alianzas que reconozcan que es importante lo amoroso; siempre se le da poca

importancia a lo afectivo en las alianzas políticas y eso es muy importante, porque es el buen trato activista. El construir desde la diferencia, desde podemos ser diferentes, pero podemos juntarnos y apoyarnos pa' esto. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

AIPHYC ha sido creada para que cada compañera trabajadora de hogar aprenda a defenderse desde su propia voz; aprenda a reconocer sus derechos porque no me gusta ver, como veo en otras entidades, que siempre hablan las mismas entonces porque siento que se está replicando los discursos patriarcales y no se ven las caras de las demás personas, es una estrategia política. (M. Bahamón, comunicación personal, 2020)

“Pienso que es importante recordar que la práctica política feminista es importante que sea interseccional o sea que abarque la pluralidad de mujeres” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

“Todo lo que hemos hecho y caminado hasta ahora sirvió para poner bases para cambios sociales y políticos reales” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

Podría decir que, para las activistas migrantes, las alianzas feministas se han articulado mayormente en base a tres ejes: yachay, ruray, ushay. Es importante mencionar que tanto Alma, Ana y Marcela Hincapié hicieron alguna mención al munay en las alianzas feministas en el contexto valenciano, como estrategia para construir relaciones entre migrantes ante las violencias que se desarrollan dentro del mismo movimiento feminista. Se puede ejemplificar lo dicho tomando como referencia el uso de la lengua valenciana en el ámbito de los feminismos locales. Tras los años de construcción de alianzas feministas, sobre todo, desde el inicio de la segunda década del siglo XXI y en distintos espacios de poder y de participación algunas feministas blancas valencianas han

aceptado dialogar español con nosotras estableciendo puentes comunicativos. Parte el movimiento feminista valenciano, ha comprendiendo que las reivindicaciones antirracistas y anticoloniales denuncian la hegemonía y el dominio del español en Abya Yala por sobre las lenguas originarias y que nosotras no encarnamos dicha hegemonía ni nuestras lenguas que más bien las consideramos “lenguas bastardas” al no ceñirse al rigor de la lengua española, castellano o castilla.

Parte de la resistencia y desobediencia lingüística que hemos emprendido desde la rabia y también desde la alegre rebeldía es el uso de los diversos dialectos derivados del cruce del español y las lenguas originarias. En el caso de las ecuatorianas, el uso de quichuismos y jergas populares. Tal como han venido reivindicando las activistas, no es lo mismo el “español” al uso en España que las tan diversas lenguas que se expresan en los diferentes territorios de Abya Yala. Se podría decir que las alianzas que estamos construyendo a día de hoy para la incidencia política con vistas a la continuidad, tienen que ver con el fomento de conciencias transfronterizas dentro de un contexto global. Para decirlo en jerga activista migrante, algunas de nosotras hablamos, sentimos, imaginamos, decimos y hacemos “a lo sudaka”, “a lo centraka”, “a lo parce”, “a lo cholo”, etc.

Siguiendo a Paola Contreras (s.f.) en la reflexión que hace sobre las alianzas urgentes y debates necesarios actuales en el Estado español, se puede destacar que no estamos ante acciones, posicionamientos y/o expresiones individuales, sino ante articulaciones colectivas frente a los sistemas de dominación y opresión imbricados mediante las jerarquías de género, clase, sexualidades, raza, procedencia, entre otras. Dice la autora:

Si bien, las comunidades oprimidas debemos pensar(nos) colectivamente, eso no quiere decir, homogenizar(nos). Es necesario –casi como un imperativo- construir caminos, diseñar estrategias y avanzar hacia una política decolonial que declame

conceptos, relatos, narrativas contrarias a aquellas que nos emplazan en lugares estáticos o que nos definen desde lógicas externas (ellos nos nombran y dan sentido), pues al ocuparlas –muchas veces– reforzamos el lenguaje del opresor. Un cambio de paradigma requiere inevitablemente de pactos y acuerdos, siendo críticos frente a nuestros silencios, opacidades, privilegios, aceptaciones, porque aquí todxs somos parte de un engranaje. Con ello no quiero aplanar las responsabilidades históricas que se han erigido en torno al privilegio racial, pues éste es central para entender desde donde emergen las jerarquías; el centro y la periferia. Más bien, quiero decir que, para pensar en las alianzas, es necesario pasar de la autocomplacencia a la crítica; una crítica no sólo hacia los otrxs, sino también con y entre nosotrxs (parr.9).

En resumidas palabras, se podría decir que para construir alianzas y/o coaliciones interculturales, intergeneracionales y transfronterizas dentro del movimiento feminista, en sociedades como la española y concretamente en el territorio valenciano con fuerte presencia de migrantes y racializadas, se precisa de acuerdos, pactos, estrategias que se basen en la puesta en valor de las diferencias, las diversidades y las especificidades. Siendo una de las cuestiones, posiblemente más relevantes, el hecho de aceptar que pese a convivir y compartir espacios de lucha y defensa, el desconocimiento es el lugar común y que tender puentes para el encuentro implicará poner en juego y al servicio más de un privilegio.

5.5.6 “Amor migrante”

Me refiero con “amor migrante” a una suerte de calor de hogar que se vivencia en la experiencia de habitar tierras fronterizas. Quienes hemos sentido el calor del “amor

migrante” hemos tenido la oportunidad de enfrentar al miedo, a la soledad, a las violencias racistas, coloniales, heteropatriarcales, capitalistas que vivimos en la condición migrante, al sentimiento de culpa por despojarnos del mandato de la servidumbre, acompañadas por personas que han atravesado procesos similares.

El “amor migrante” entreteje un sentido de pertenencia que danza entre la persona “yo” y el pueblo migrante “nosotras”. Tiene el poder de devolverle al corazón el munay para transitar las heridas migrantes sin que nos dejen petrificadas. Este amor en tanto construido y elegido, es decir, en tanto ushay (poder) aumenta la conciencia de sí, potenciándonos a “ser” algo más de lo que dicen -hegemónicamente- que (no) somos.

Retomo palabras de las activistas para construir un cuerpo de sentipensares que entretejan una noción de lo que podría nombrarse como “amor migrante”, nacido de las experiencias encarnadas y a modo de una voz coral:

“Valoro mucho a las mujeres migrantes, que sí somos competencia laboral, pero que dentro del activismo hemos sido capaces de amarnos dentro de ese espacio político, claro que me duele con las que no he llegado a amarme en esos espacios” (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020).

“Es muy importante y necesario rescatar la importancia de los afectos, de hacer política, pero sin desvalorizar los afectos y el tejido social afectivo” (A. Gutiérrez Fajardo comunicación personal, 2020).

Sí o sí el poder siempre condiciona. Yo creo que sí tiene mucho que ver con el amar porque si algo que se está haciendo es dejando una memoria y eso tiene que ver mucho con el orgullo ganando derechos. Yo en el pasado ni romantizaba ni veía que lo estaba haciendo por amor, para mí simplemente era más desde el coraje. No podía aún no podía ser que hay mujeres que llevan aquí 15 años y que

siguen en las mismas condiciones o peores aún. Entonces para mí en ese momento el amar no influyó. Ahora sí, en el presente sí, influye el amar, el hacer, el saber, el reexistir y volvemos, parece que es un círculo. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Estoy trabajando el desapego y me siento capaz de dejar los activismos, aunque de momento me cause emocionalidad, pero considero que lo que estoy haciendo da por hecho que he recorrido todo esto (los cuatro ejes de la chakana) por lo que si no estuviese aquí en el ruray (hacer) no hubiese pasado por los demás. Estoy formando a las compañeras porque la intención es soltar los activismos, ir a un segundo plano. (M. Bahamón, comunicación personal, 2020).

Sentir que eres parte de algo y que ese algo es una relación de cariño y afecto es importante, por eso quisiera que se recordará que el activismo si es posible desde los afectos, desde ese cariño, desde esa unión del día a día. Porque al estar lejos de la familia el hecho de sentirse querida y apoyada da fortalece; desde el reconocimiento que tú tienes una trayectoria que me sirve y me la compartes con amor eso aporta fortaleza y creamos lazos. Yo no me siento sola porque en diferentes momentos he contado con esos apoyos y esos espacios. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

El “amor migrante” es un modo de vivir y por tanto no se puede resumir en un concepto abstracto, se lo vive, siente, hace. Puede hacerse presente de diversas maneras, por ejemplo, advirtiendo la presencia relativa de las otras, a través de una conversación íntima, cuando se participa en la elaboración de un manifiesto, acompañándonos entre activistas a las ponencias y presentaciones públicas, compartiendo un ritual previo a algún evento reivindicativo o compartiendo una comida familiar, etc.

No obstante, puede que su máxima expresión se imprima en las huellas que deja en los cuerpos. En el cuerpo reside el “amor migrante”, el mismo que va dejando rastros donde aguarda la memoria, por ejemplo, en los momentos de las sonrisas compartidas. Cuando una hermana, amiga, compañera migrante sonríe en el contexto del activismo no lo hace de manera individualista, se despliega más bien, uno de los gestos sensibles, comunes y cómplices. Un gesto único y singular ya que nadie puede suplantar la sonrisa de otra y produciendo un agenciamiento intersubjetivo.

La sonrisa es uno de los gestos con los que expresamos el “amor migrante” en los ámbitos públicos de participación e incidencia política. En diversas ocasiones las sonrisas cómplices han sido decodificadas por compañeras y compañeros activistas y de organizaciones autóctonas como si se tratasen de “idiomas extranjeros”, expresando tácita y/o explícitamente que no están siendo comprendidas las sonrisas, y, por ende, tampoco los códigos sutiles y gestuales con los que sostenemos los activismos pese a que se han comunicado y reflejado en los rostros abiertamente.

En reuniones de evaluación de las acciones conjuntas como pueden ser las del 8 de marzo y 12 de octubre, algunas de las activistas migrantes hemos reconocido que las sonrisas entre nosotras han resultado molestas para algunas personas de las organizaciones y colectivos blancos. Y es que la mueca de una sonrisa cómplice entre migrantes traza toda una cartografía a descifrar sin que esto recaiga necesariamente en la burla o en la mofa hacia las otras personas, más bien, se configura como una expresión de resistencia. Es posible que sea el malestar surgido ante las sonrisas cómplices lo que advierte a las personas y organizaciones autóctonas de nuestra presencia, y suceda entonces la toma de conciencia de la cercanía, la proximidad, la inmediatez que nos sitúa y nos visibiliza.

La sonrisa como gesto del “amor migrante” humaniza los encuentros, asimismo, puede precipitar a un abismo de desconcierto a quien se angustia ante el gesto de quienes hemos renunciado a ser un espectáculo y el objeto de folklorización. Una cita de Gloria Anzaldúa facilita la explicación:

Al captar la mirada de tu co-presentadora, ambas se hacen una mueca de reconocimiento. Aunque por años has sentido las placas tectónicas del feminismo moverse debajo de tus pies, nunca imaginaste que la grieta sísmica sería tan devastadora, la explosión tan abrasadora. (2021, p.213)

Una sonrisa cómplice materializa y simboliza un gesto expresado sin palabras y media el acto social y relacional, la posibilidad de devenir en “alegre rebeldía”⁴⁹. Gesto que en ocasiones puede llegar a ser contradictorio, ocasionando colisiones y choques culturales:

Como todas las personas, percibimos la versión de la realidad que nos comunica nuestra cultura. Como otras personas que poseen más de una cultura o viven en varias, recibimos mensajes múltiples, a veces contradictorios. Cuando se juntan dos marcos de referencia, coherentes entre sí mismos, pero normalmente incompatibles, el uno con el otro, se produce un choque, una colisión cultural. (Anzaldúa, 2016, p.134)

⁴⁹ En la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) pronunció lo siguiente dirigido a todos los pueblos del mundo: No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.

Asimismo, la sonrisa cómplice es una expresión de resistencia migrante ante las convenciones etnocéntricas en las relaciones de poder. Lo que se espera de nosotras es la tristeza, como afecto y como pedagogía. Puede que no se pueda comprender que lo nuestro es la triste alegría o alegre tristeza que están al borde siempre de alguna sonrisa o algún llanto: “como toda postura antagónica surge de un problema con la autoridad - externa al igual que la interna-, supone un paso hacia la liberación de la dominación cultural” (Anzaldúa, 2016, p.135).

Las expresiones y gestos del “amor migrante” surgen de una fuente de profundo dolor y rabia experimentados en la condición migrante, trascendiendo, pero sin olvido. Como movimientos creativos desbordan las dicotomías, sostienen contradicciones, facilitan los desplazamientos entre la conciencia individual y la colectiva. Con ellas componemos y alimentamos el sustento de la “triste alegría” o “alegría triste”. Siendo así, el “amor migrante” es una resistencia en la sobrevivencia, pero para vivir bien, una terca melancolía de pertenencia y de enraizamiento en algún terruño afectivo, un lugar de enunciación y un posicionamiento político en defensa de la vida. Un tejido afectivo que nos provee sostenimiento, contención, confianza, sanación y alimento.

Le he nombrado como “amor migrante” siguiendo las huellas de los orígenes de la palabra. Dice la lingüista argentina Ivonne Bordelois (2006) que las palabras tienen cuerpo, hacen ruidos, están hechas de aire modulado por la garganta, los dientes, la lengua. La palabra amor remite a la relación con el amamantamiento:

Durante milenios, los que crearon la palabra amar para expresar sentimientos de afecto hacia toda clase de seres en toda clase de circunstancias, tenían claramente presente y no se avergonzaban de que fuera algo parecido a lo que habían sentido al mamar cuando niños; pronunciaban la palabra amar sabiendo que era el mismo gesto y sonido con que entonces habían pedido la mama. (Bordelois 2006, p.102)

Este concepto que propongo surge al calor de las tantas conversaciones con compañeras y amigas activistas de Abya Yala a lo largo de los años y con quienes hemos compartido mucho más que activismos en los ámbitos públicos. De entre todos los nombres del amor, por ejemplo, *agape*, *munay*, entre otros, he elegido “amor migrante” porque humaniza los activismos, le devuelve la magia, le da cuerpo, melodía, color y al enunciarlo todas lo reconocemos.

En consecuencia, no se limita a la representación mental de un objeto, sentimiento o situación abstracta. Atiende a un impulso del realismo mágico que vivimos las activistas migrantes habitando las fronteras, compartiendo en distintos momentos del ciclo vital una fuerza que nos da vida y también que nos da una sensación de pertenencia.

Se compone primordialmente por expresiones y gestos de afecto, así como también de las expresiones estéticas y artísticas de las culturas populares latinoamericanas. Puede ponerse como ejemplo, la influencia de la obra artística de Chavela Vargas⁵⁰ que ha formado parte de las entrañas de lo que vengo enunciando como “amor migrante”. De la mano del talento de Chavela Vargas -y de otras tantas artistas- que han resistido a la sexualización, a la racialización, a la masculinidad hegemónica, a los esencialismos identitarios, a la soledad, a la melancolía, a las fronteras, el “amor migrante” toma ritmo y se convierte en canto.

El “amor migrante” no sólo hilvana secuencias racionales de argumentos más o menos lógicos, es también grito, sollozo, desgarró que golpea el corazón y el espíritu, así

⁵⁰ La obra autobiográfica de Chavela Vargas es una de las primeras en Latinoamérica en su género, tomando en cuenta la posición de la sujeta que se enuncia desde un yo lésbico. Según la autora, el texto público no tiene una intención política “per se”, sin embargo, en esta tesis se retoma al hilo de la propuesta teórica y práctica formulada por el feminismo que dice que lo personal es político.

como, furor, pasión, belleza, deseo. El “amor migrante” es un estado donde habita la alegre tristeza y triste alegría sin censura.

Cabe hacer un detenimiento para explicar el modo en que la artista Chavela Vargas (2002) ha influenciado en lo que llamo “amor migrante”. Vargas María Isabel Anita Carmen de Jesús Vargas Lizano, nacida en Costa Rica el 17 de abril de 1919 también fue migrante. Llegó a México a los 17 años. En su autobiografía *Y si quieres saber de mi pasado*, cuenta las múltiples resistencias que ha vivido a lo largo de su vida, en sus relaciones personales y profesionales. No nació en México, fue migrante, pero amo a México con todas sus fuerzas:

México me lo dio todo. No es la madre la que pare sino la que cría. México me abrió los brazos. ¡Ea, no! México no me consintió, no me tuvo entre algodones. Me dio duro, me enseñó a crecer; me trató muy duro para que yo me enfrentara a la vida [...] Y los mexicanos, y las mexicanas, y el paisaje, y los dioses, y la música, y el tequila, y todo, todo me ofrecía en ese país su cariño. Por mil razones llamo yo a México mi patria. (Vargas, 2002, p.36)

El título del libro que relata la autobiografía de Vargas se debe a una estrofa de la canción *Un mundo raro* del compositor José Alfredo Jiménez. El vínculo del sentipensar de Vargas con el “amor migrante” la encontramos en una estrofa de la canción *Las simples cosas* del compositor César Isella, que dice:

Uno vuelve siempre a los viejos sitios donde amó la vida
Y entonces comprende cómo están de ausentes las cosas queridas
Por eso muchacha no partas ahora soñando el regreso
Que el amor es simple y a las cosas simples las devora el tiempo

De modo que podría decirse entonces, parafraseando a Vargas, que el “amor migrante” es uno de esos lugares de la memoria donde se ama la vida. Coincidiendo con la cantante respecto a la importancia de la amistad en el sostenimiento de la vida, se cita una de sus frases más conocidas: “¡Cuánto se equivoca quien piensa que el amor es más importante que la amistad! Desde mis ochenta mil siglos de vida puedo ver que el amor es un juguete que los dioses envían para entretenernos(...) La amistad es otra cosa: firme, grave y para siempre” (Vargas, 2002, págs. 265-266).

La voz de Chavela Vargas junto a la de Mercedes Sosa, Violeta Parra, Luzmila Carpio, Yma Súmac, Lucha Reyes, Carlota Jaramillo, Susana Baca, Mariela Condo, Gilda, Selena, cada una en su singularidad y entre tantas y tantas artistas, han dejado de una u otra manera huellas en esto que llamo “amor migrante”. En los recuerdos que aguardan en mi memoria, también suenan canciones que nos han acompañado en la lucha y defensa por las vidas y derechos de las personas migrantes, especialmente, en esos momentos en los que construimos juntas *la vida mejor* por la que migramos, en nuestros espacios íntimos.

La música popular latinoamericana ha dado fuerza para que el “amor migrante” transfigure en una suerte de lo Chavela Vargas consideraba un “estado chamánico”⁵¹. La música popular y el folklore de Abya Yala nutren simbólica y espiritualmente al “amor migrante”. Muchos han sido los momentos de encuentro en los activismos medidos por las expresiones culturales latinoamericanas. Así, también hemos entretejido políticas afectivas que finalmente han sido la base que sostiene a los activismos. Relaciones que han sobrevivido a las violencias institucionales, estructurales, interpersonales y a nosotras

⁵¹ Chavela Vargas concebía la música y el arte como un proceso de sanación. Se dice popularmente que curaba con su voz, por lo que es conocida como “la chamana”.

mismas. El “amor migrante” no sólo se dice, se siente, se hace, se canta, se baila, se sueña, se juega, se ríe, se llora, se transforma.

El “amor migrante” es un modo privilegiado por el cual se entretienen relaciones y vínculos de diversa índole en el encuentro cuerpo a cuerpo, pero también donde la no presencia física conserva las huellas transfronterizas de lo amado. Es transtemporal y transfronterizo, aguarda cierta extrañeza en los análisis lineales del tiempo y en la inmediatez del espacio. Hace emerger una experiencia afectiva diferente, en ocasiones, inútil en términos de productividad. En otras palabras, desbarata la tregua que se lleva a cabo en el aquí-ahora, haciendo devenir el pasado delante y el futuro a las espaldas. Y es que tal como ya se mencionó en párrafos anteriores, siempre se vuelve a los lugares donde se amó la vida, y pese a que el “amor migrante” en el entramado de sistemas de opresión y dominación no sirva para nada productivo, es suficiente para resistir y reexistir, conforme a la certeza de que nuestras vidas importan y no para la servidumbre.

Cito en extenso a María Lugones entreteniendo el pensamiento de la filósofa al “amor migrante”. Podría Dentro de esa historicidad cambiamos, nos cambiamos nosotros mismos, pero no solos sino con el respaldo, el reconocimiento, el ser vistas(os) desde dentro de la herida colonial, pero en contra de la misión y el proyecto del sistema, en nuestras comunidades y grupos en lucha. (Lugones, 2018, pp.89) decir que en este vínculo pueden llegar a ser posibles algunas de las coaliciones y alianzas complejas, sin que por ello se tengan que silenciar, invisibilizar, negar las heridas coloniales e interseccionales:

He hablado de coalición compleja como meta del trabajo de co-teorización comprometido que cruza varias locaciones y tensiones. La propuesta es tener una metodología que incluya la interseccionalidad y la colonialidad de género en los cruces del “adentro” al “afuera” y viceversa, al entretener raíces, al considerar tensiones que pueden ser fructíferas, al considerar la relación moderna/no

moderno, al ser puente y péndulo. Es larga la lista de los movimientos sociales – de mujeres, indígenas, gays, etc.– que, considerados como tales, ignoran la interseccionalidad. El listado fragmentado esconde la presencia de la mujer de color y su papel transformador en las luchas decoloniales. Mismo que se da de muchas formas. Lo que busco con la decolonialidad de género no es una bifurcación pura entre conocimientos indígenas y afrotradicionales, separables de la imposición de la colonialidad. Pienso en los grupos y las comunidades en lucha como sostenes de un locus fracturado, dos voces, dos realidades, dos mundos constantemente entremezclados en contra de la lógica de la colonialidad y de su organización de lo social, lo económico, lo ecológico, lo religioso. Nosotros todos enfrentamos la imposición colonial conformados por una lógica muy distinta de la capitalista, la colonial, la moderna. Desde esa formación cosmológica respondemos a las imposiciones, las opresiones, las reducciones, las deshumanizaciones que constituyen el impulso sistémico.

Todo lo que implica el “amor migrante” no puede ser condensado en palabras escritas, aunque las mismas son fundamentales en la lucha activista. Pese a que se quedan fuera de este texto conversaciones y sentipensares respecto a la importancia y valor de los vínculos afectivos en los activismos, cito algunas de las opiniones que me facilitaron mis compañeras activistas, tomando en cuenta los cuatro ejes de la chakana migrante:

Tuve la fortuna de que cuando comencé con mi formación activista estuve muy arropada por personas que nunca me vieron como rival, mujeres sin ego. Mis inicios fueron todo amor porque ninguna me vio como competencia, todas me vieron como la Almita que había que ayudar a que se enterara como iban las cosas. Mujeres que ayudan a otras mujeres y se abrazan; ellas todo te lo ponían en bandeja. Yo hace 10 años que conozco a “las territorias” (Alma se refiere a la

Asociación Territorio Doméstico) y lo primero que hacen cuando te ven es preguntarte “¿Cómo estás?”, bien bonito, bien amoroso. Y después del taller se tomaban unas cervezas o tecito. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

“Yo lo tejería con el munay porque veo la condición migrante como una añoranza constante entonces buscamos otras formas de seguir habitando nuestro sur en este norte, de no dejarnos asimilar por completo” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

“Ese “amor migrante” va desde el resistir, reexistir, sentipensar, hacer y amar. Para mí el “amor migrante” es una posibilidad de sobrevivir en este lugar, no es un amor romántico sino más bien político” (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020).

“Si no amo lo que hago no me da el interés de saber. Está relacionado con el saber, el amar. Para saber más y luego resistir los tiempos. Saber aprender para poder seguir haciendo y conseguir poder.” (M. Bahamón, comunicación personal, 2020).

Para mí el activismo en estos años y un poquito más ha servido para establecer esa familia de elección; más allá de la reivindicación de los derechos para mí ha sido encontrar las amigas, las hermanas, las comadres que conozco hoy en día y que considero personas cercanas porque nos reconocemos en esas mismas vulneraciones; por eso para mí han sido mi principal fuente de apoyo. El activismo es esa red de afectos, de apoyo, de amores, de abrazarse, de entenderse, de apoyarse y también una guía en cuanto a lo migratorio, es la familia escogida. (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Los vínculos, los afectos, las redes de cuidados y de apoyo son muy importantes para todas las activistas en la vida cotidiana, así como para sostener los activismos. Los modos de enunciar, expresar y sostener las relaciones son diversas y no necesariamente pueden ser las mismas que aquí se enuncian.

Lo que he propuesto en esta descripción es una manera de nombrar una trama compartida, destacando al amor como componente fundamental de la agencia política de las mujeres de Abya Yala en el territorio valenciano. No está exento de conflictos, de rupturas, peleas, quiebres y disputas, no es un amor romántico, tampoco incondicional, es una construcción situada y encarnada en la condición migrante y como sujetas racializadas, sexualizadas y extranjerizadas.

Parafraseando a Lugones (2021) este amor político propicia el peregrinaje relacional para conocer “los mundos” que habitamos las compañeras activistas. Forma parte del cruce de caminos para reconocernos y amarnos en la vulnerabilidad y la fragilidad y no sólo en la defensa y lucha. Conecta y relaciona lo espiritual, lo político, lo sensorial, las corporalidades en su sentido más profundo, así, los activismos dejan de ser procesos desencarnados, desenraizados, neutrales, mecanizados, desencantados, autoritarios.

El “amor migrante” es un hogar afectuoso al que siempre se vuelve, un lugar de la memoria donde alimentamos el “no-olvido”. Donde la condición humana de mortales es soportable. Este amor político es agradecido con quienes nos han precedido. Es ante todo memoria.

5.5.7 Comadrazgos y ñañitud

¡Quiubo comadrita! ¡Qué onda comadrita! ¡Cómo me le va comadrita! son algunas de las expresiones populares latinoamericanas con las que nos saludamos entre compañeras activistas migrantes de Abya Yala entre quienes mantenemos vínculos afectivos. Forman parte del carcaj afectivo-lingüístico enunciado en “lenguas de fuego” como diría Gloria Anzaldúa. “Quiubo” es una contracción de “qué hubo”. “Qué onda” es una expresión coloquial para saludar y preguntar qué sucede. “Cómo me le va” es más un saludo que una pregunta, un dativo ético que denota el deseo de que la persona se encuentre bien.

El estereotipo de mujeres amables por el hecho de “ser” latinoamericanas es esencialista. Esta creencia compartida en general por la sociedad valenciana ha influido en el comportamiento social y en la construcción de imaginarios sobre nosotras que destacan supuestos comportamientos afables y cariñosos como constitutivos de nuestro ser, más bien operando a favor del estereotipo de “la buena sirvienta”.

El adjetivo “cariñosa” se convertido en uno de los calificativos con el que se nos identifica a las mujeres procedentes de Abya Yala a finales del siglo XX en el ámbito del trabajo del hogar y de los cuidados y que ha perdurado en el imaginario social y laboral hasta el presente. La suma de calificativos estereotipados y políticamente aceptados, de cierta manera, han jugado a nuestro favor para el acceso a un sector laboral racializado, mal valorado, mal remunerado y discriminado, en una sociedad urgida por los relevos de los cuidados a manos de las mujeres “inmigrantes” en favor de la integración laboral y del empoderamiento de las mujeres autóctonas. Las cadenas globales de cuidados tienen otra lectura para las migrantes, así, Jeannette del Carmen Tineo Durán las nombra como “cadenas racializadas globales de cuidados”.

Conscientes de que se nos ha estereotipado, sexualizado y racializado como mujeres de “naturaleza afable”, ya situadas en el ámbito de los activismos, hemos resignificado e intervenido en esa caracterización, desestabilizando de este modo la narrativa hegemónica acerca de la cualidad de personas amables y afectuosas, al menos, en la micropolítica activista que nos concierne. La reapropiación de los estereotipos para descolonizarlos y despatriarcalizarlos forma parte de una agenda política afectiva y simbólica muy activa entre nosotras a favor de la construcción de nuestros vínculos y el sostenimiento de los activismos.

En la jerga activista “comadrita” es una identidad política que de cierto modo expresa la reapropiación del estereotipo. Aprovechando la enunciación facilitada por uno de los modismos populares al uso en diversos países de Abya Yala, nos autonombramos comadres en espacios de participación activista. La palabra comadrita es una autonominación que retoma al vínculo afectivo como principio fundante en las relaciones.

Diversos son los modos de comadrazgos que nos son familiares. De cierto modo los hemos conocido antes de migrar al Estado español. A la pregunta qué significa para ti el comadrazgo, las activistas respondieron:

Para mí el ejemplo de comadre me viene de mi mamá y de mi abuela. Por un lado, mi mamá en un contexto barrio-ciudad entre sus amigas, porque no es un comadrazgo religioso, pero se decían “comadres”, se ayudaban y si una paría le llevaban sopa o si alguna no tenía dinero le llevaban, hacían cadenas de ayuda. Mi mamá me ha mandado a pedir una cebolla prestada: “ve a lo de la comadre Socorro y pídele prestada una cebolla”, yo iba y Socorro a veces me daba la mitad porque con la otra se hacía su arrozito. Era un comadrazgo de resistencia en ellas, era su manera de vivir, de apoyarse, de hacer su rueda amorosa en esa red en la que se apoyaban. Para mí sigue siendo el mismo que desarrollaba con mi abuela;

lo que pasa es que es más bonito porque he tejido más cultura y se han mezclado muchos más saberes porque ahora soy comadre desde otros sentires, desde otras prácticas, desde otros territorios. Lo único que hizo fue aumentar el amor. (A. Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

“A mi parecer el comadrazgo surge en el presente desde el amar para pasa por el saber y vuelve al amar” (A. Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020).

Para mí antes la palabra “comadres” tenía otro significado. Para mí la han malgastado, llega al poder y se pierde, en cuanto toco el poder se pierde ese sentimiento de comadrazgo, de resistir juntas, de un caminar. Llegamos a un poder y se deshicieron un montón de amistades y comenzamos a decirnos “comadres” con un montón de gente que no comprende la profundidad de su significado (...) Para mí el comadrazgo es alguien en quien tú puedes confiar, dentro el activismo o fuera. Es alguien cercano que siempre va a estar en un contexto más amplio. En mi pueblo la palabra “comadre” era una palabra de respeto, de confianza y de estar ahí”. Para mí la palabra “comadre” en cuanto tocó el poder se acabó. (D. Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

“En el presente me parece fundamental la lealtad. Dentro del amor, del afecto el respeto, pero poder tener confianza es fundamental; el poder hablar, el poder ser transparente con esa persona también, respeto mucho a la intimidad” (M. Bahamón, comunicación personal, 2020).

“Siempre me ha surgido desde el amor como el reconocerse iguales y amarse, tiene que ver con el sentipensar o mejor con el corazonar. Y en el presente el comadrazgo tiene que ver con el resistir, hay mucho de aguanta corazón o resiste corazón” (M. Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020).

El comadrazgo que ha sido vivido, sentido, expresado se alberga en cada una como una memoria del cuerpo y habla de la convivencia intergeneracional con otras mujeres de quienes hemos aprendido que el comadrazgo es a la vez una compleja trama y una red relacional situada. Es un sentipensar y un corazonar compartido. Es el sustento del “amor migrante” en tanto vínculo entre personas que nos reconocemos como compañeras en la condición migrante. Las comadres son compañeras activistas que no temen expresar el afecto político. Aquellas personas con las que se cuenta para la participación ciudadana y también en el cotidiano.

Se puede interpretar en las respuestas de las activistas, que en la experiencia del comadrazgo se manifiesta el poder. La reflexión aportada por Dolores es crucial para aproximar a las personas lectoras a la profundidad de esta autonominación entre las activistas. Actualmente la palabra ha sido despolitizada y la escuchamos en diferentes contextos, en boca de muchas personas con quienes compartimos ciertos grados de afinidad y más no compromisos políticos. Esto nos deja ver que la palabra comadre es versátil en distintas culturas y contextos, por lo que es importante que se sitúen los lugares de enunciación y se enuncie en torno a las políticas afectivas.

Con lo mencionado hasta el momento podemos aproximarnos a una interpretación de los modos en que opera la racialización de los afectos (Berg y Ramos-Zayas, 2017) y de los cuidados en las mujeres y disidencias migrantes de Abya Yala en el contexto español tomando en cuenta las designaciones estereotipadas de “cariñosa”, “amable”, “servil”. Es necesario dar la importancia necesaria al trabajo del hogar y de los cuidados en las genealogías activistas migrantes antirracistas y feministas en el Estado español. Se sabe que dicho sector ha sido la puerta de entrada al mundo laboral de muchas mujeres y disidencias latinoamericanas.

En el contexto valenciano en lo que llevamos del siglo XXI, han sido las mismas trabajadoras del hogar y de los cuidados quienes se han organizado para denunciar, sensibilizar, alfabetizar a una diversidad de públicos tales como: profesionales universitario y del ámbito educativo, agentes sociales, agentes mediáticos, estudiantado de etapas secundarias y universitarias, profesionales de distintos ámbitos y a la sociedad en general, sobre la urgencia del reconocimiento y disfrute de los derechos laborales, civiles, políticos, económicos, sociales, culturales, sexuales, ambientales y a favor de la garantía de las condiciones dignas de existencia de quienes sostienen la vida en una sociedad que se dice a sí misma democrática e inclusiva. La reivindicación por los derechos no es porque somos o no buenas personas, cariñosas o serviles, es por justicia social.

Alma Sarabia Aquino, Marcela Bahamón, Dolores Jacinto Nieto y quien escribe, hemos sido trabajadoras del hogar y de los cuidados en algún momento de nuestras vidas migrantes, formamos parte de una y otra manera de una lucha que nace en la experiencia encarnada y situada del trabajo doméstico, por lo que la racialización de los afectos y de los cuidados que se menciona en este texto, tiene una entidad de *conocimiento migrante*, *saber migrante*, *sentipensar migrante*, *sabiduría migrante*.

La concepción de la migración de las mujeres migrantes de Abya Yala relegada al carácter meramente laboral nos redujo a objetos racializados y sexualizados a favor de las demandas de un mercado laboral que ha requerido de mano de obra barata, precarizada y como dirían las trabajadoras del hogar, de trabajos de esclavitud moderna como es el trabajo interno o puertas adentro, que en la actualidad se encuentra exento de normativas y regulaciones reales que garanticen las vidas dignas de miles de trabajadoras. A todo esto, en esta investigación ha sido necesario reflexionar sobre: ¿Qué se oculta, invisibiliza

o encubre detrás de esta aparente cualidad de amabilidad que se nos atribuye? ¿Qué se visibiliza?

Los estereotipos de cariñosas y amables, por una parte, invisibilizan el mandato feminizado y racializado de la servidumbre que constituye a “la buena sirvienta”, pero al tiempo, hipervisibiliza una supuesta compatibilidad cultural entre poblaciones autóctonas y latinoamericanas por el hecho de ser excolonias.

La racialización de los afectos y de los cuidados se entrecruzan con las nociones de sentimentalismo, romanticismo, emocionalidad de la feminidad hegemónica, siendo útil para respaldar las ideologías coloniales, racistas, etnocentradas y patriarcales. La aportación de Berg y Ramos-Zayas (2017) sobre la racialización de los afectos dice:

Una perspectiva sobre “el afecto racializado” contribuye no solo a la investigación académica sobre el afecto y la economía política dentro de la disciplina antropológica, sino que también aporta a la investigación académica acerca de la raza, la teoría crítica de la raza, la migración y los estudios latinos y latinoamericanos al proponer un análisis más matizado acerca de la “racialización”, uno que coloca en primer plano la economía política y el contexto histórico como inseparables de la complejidad subjetiva de las poblaciones racializadas y los proyectos nacionales e internacionales (...) Nosotras, en cambio, suscribimos una perspectiva de “economías del afecto” que considera al afecto como relacional e intersubjetivo –en contraposición a la concepción psicológicamente individualista de la “emoción”– y como un mediador de las transformaciones económicas en contextos materiales e históricos. (p.217-218)

Los apuntes breves anteriormente redactados son útiles para problematizar la racialización de los afectos y de los cuidados siendo las mujeres migrantes de Abya las

sujetas políticas que lo enuncian. Sin dudar, se deben integrar algunas aproximaciones al mestizaje como propuesta reflexiva. Más que un estudio pormenorizado que explique la larga complejidad del mestizaje en Abya Yala y las consecuencias históricas que se reproducen en la condición migrante, me interesa tejer algunos hilos básicos que den cuenta de la relación del mismo con la racialización de los afectos y de los cuidados en nuestra contemporaneidad y en este contexto.

Uno de los argumentos para hilvanar al mestizaje en relación con la racialización de los afectos y de los cuidados, ha sido teorizado por Ochy Curiel (2013) que dice:

En América Latina y el Caribe, el mestizaje ha sido fundamental para la definición de las identidades nacionales. Pero más que un reconocimiento de mezclas raciales y culturales (europea, indígena y negra), se convirtió en una ideología basada en la homogeneización y muchas veces también vinculada a una idea de blanqueamiento y de “mejoramiento de la raza”. Como idea nacionalista y racista, esta ideología significó la negación de grandes poblaciones negras e indígenas y el ocultamiento del racismo del que eran víctimas, en defensa de la supuesta democracia racial como matriz civilizadora de las naciones latinoamericanas. (p.145)

Curiel (2013) cita a Brendy Mendoza, feminista decolonial quien ha introducido una interpretación de la heterosexualidad en los análisis del mestizaje como dispositivo de poder en la sociedad hondureña, de este modo:

Mendoza destaca tres elementos importantes para analizar tal dispositivo de poder. Primero, la vinculación entre conquista, racismo y sexualidad, desde lo cual se explica la invasión de los cuerpos de las mujeres, fundamentalmente a través de actos de violación sexual cometidas por hombres españoles sobre mujeres indígenas o negras, o, en algunos casos, en el marco de relaciones

efímeras. Segundo, el carácter heterosexual y el factor reproductivo que regulan el régimen de familia patriarcal y un sistema de castas. Tercero, el hecho de que el sistema de castas conduce a una condición de ilegitimidad y de bastardía del mestizo durante la Colonia, lo cual afectó su masculinidad e identidad hasta hoy día. (Curiel, 2013, p.145)

Siguiendo a Curiel y a Mendoza, postuló la influencia del mestizaje en la racialización de los afectos y de los cuidados en el Estado español, considerando al discurso del mestizaje como la artimaña de la élite criolla-mestiza en Abya Yala.

Sea como fuere que se conceptualice el mestizaje, la comprensión del mismo en estos momentos históricos situada la experiencia en el Estado español conduce a la desmitificación del mestizaje como “el crisol de las razas” dada la proliferación de discursos y dispositivos racistas basadas en un multiculturalismo e hibridación en contextos donde se ha legitimado un sistema de estratificación social, racial y de género (Mendoza, 2010). Es preciso además tener en cuenta que el concepto de mestizaje ha sido construido en base a la heterosexualidad obligatoria.

A medida que se va desnaturalizando la ficción de la “identidad latinoamericana” sustentada en el mestizaje como crisol de razas, se van haciendo posibles otros sentidos y representaciones. El filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría (s.f.) cuestiona al mestizaje describiéndolo como un proceso lleno de violencia:

El proceso de mestizaje es un proceso lleno de violencia; las identidades culturales no se encuentran para resolver o dirimir sus diferencias en una mesa redonda, sino para devorarse las unas a las otras, para golpear una a otra hasta dejarse inerme y devorarse. Es un proceso muy doloroso históricamente. Ya en el siglo XVII es la tragedia de la destrucción de las culturas prehispánicas, la que prevalece en la mínima población indígena que quedó después de la devastación del siglo XVI.

Y es esta situación de desesperación la que los lleva, imposibilitados de reconstruir su propia civilización, a reconstruir la civilización europea devorándola desde adentro y construyendo de esa forma la peculiaridad de la cultura latinoamericana. Esto podemos observarlo en la reconstrucción de la lengua española como español americano. El mestizaje no es, pues, un fenómeno tranquilo, de mezcla o de combinación, como en probeta, de distintos colores o sustancias; es un fenómeno violento cuyo antecedente, por lo demás y este es un dato terrible, no ha terminado en la América Latina. (parr. 4)

La representación hegemónica de “la latina como mujer mestiza cis heterosexual joven lasciva”, es una construcción violenta que se sostiene en la ideología del mestizaje, y, por tanto, en la jerarquización racial, la imposición de la heterosexualidad obligatoria y a merced del desarrollo capitalista neoliberal.

María Lugones (2008) dice que “es importante advertir que la división del trabajo se halla completamente racializada, así como geográficamente diferenciada” (p.79). Ya que el género es indisoluble de la raza y, por ende, la división del trabajo está completamente racializada tal como afirma Lugones, se podría decir que en la experiencia de mujeres migrantes de Abya Yala en el contexto español contemporáneo, una de las exigencias que hemos tenido que cumplir en razón, ya no sólo para la obtención administrativa del permiso para residir, trabajar, estudiar, sino, inclusive para convivir en paz, ha sido el cumplimiento del mandato de “servidumbre racializada” que destaca por la demanda de los afectos y cuidados racializados, dicho en otras palabras: “las buenas sirvientas” que sostienen la vida poniendo al servicio sus afectos, cuidados y cuerpos racializados en las esferas íntimas, públicas y privadas por el hecho de ser mujeres serviles y cariñosas.

Las representaciones socioculturales de las mujeres migrantes de Abya Yala han sobresalido en el contexto migraciones, por estar basadas en cuestiones sentimentales y poniendo el foco en la heterosexualidad, siendo el tópico sexista más común, aquel que reza que somos “mujeres calientes”. Pero lo que nos interesa en este trabajo es ampliar el modo en que construimos relatos acerca de nosotras mismas, es por esto que es menester tomar en cuenta lo siguiente:

Un proceso social clave y un locus para la producción del afecto racial, por lo tanto, privilegiamos la relación entre raza y migración, entre los migrantes del Sur Global y las minorías racializadas, para situar la racialización latina y latinoamericana en una economía política de migración transnacional que tiene una relación directa con los intereses imperiales, coloniales y financieros. (Berg y Ramos-Zayas, 2017, p.219)

Tal como ya se mencionó anteriormente, hemos tomado y resignificado los estereotipos a nuestro favor. En este sentido, la identidad política de la comadre es una resistencia. Para las habitantes de las fronteras, nombrarnos como comadres es un acto político, se podría decir que tanto comadre como ñaña son identidades políticas. En esta línea, ha sido el feminismo decolonial el marco epistemológico que ha brindado las herramientas para autonominarnos como comadres. Siguiendo a Tineo Durán (2021):

Cuando se le apuesta al feminismo decolonial, se hace por un fantasear, simbolizar, espiritualizar y sanar, se le apuesta a crear otros modos, que no son lo del ego, ni lo de la modernidad-colonialidad, sino que se le apuesta a la decolonialidad, que ya es un término de moda, lo cual lo pone en riesgo de sostener su esencia. No obstante, en sí misma la propuesta decolonial, antirracista, proviene de lugares de enfado e indignación contra todo lo que se supone que es la historia oficial con la que hemos tenido que crecer y convivir. El desafío más

grande es la decolonialidad, es decir, todas las metodologías, todas las formas, que nos pueden apoyar en este proceso de que nuestra mente, nuestro cuerpo, nuestro espíritu, nuestra sexualidad, nuestra experiencia en el cuerpo sane, se libere, explote, oscurezca; por estas razones no nos gusta la luminosidad del proyecto moderno-colonial, al decir de Sueli Carneiro habría que ennegrecer el feminismo. (p.85)

En el quehacer de cambiar y transformar una narrativa como sujetas políticas, sentipienso los vínculos que hemos entretejido entre las activistas migrantes de Abya Yala protagonistas de esta memoria. Una voz proveniente del quechua resuena en mi shunku. La palabra “ñaña” forma parte del léxico ecuatoriano actual y la he elegido para dar un nombre *otro* al vínculo relacional, simbólico y espiritual que nos ha unido en la condición migrante en el territorio valenciano como compañeras y amigas: *la ñañitud*.

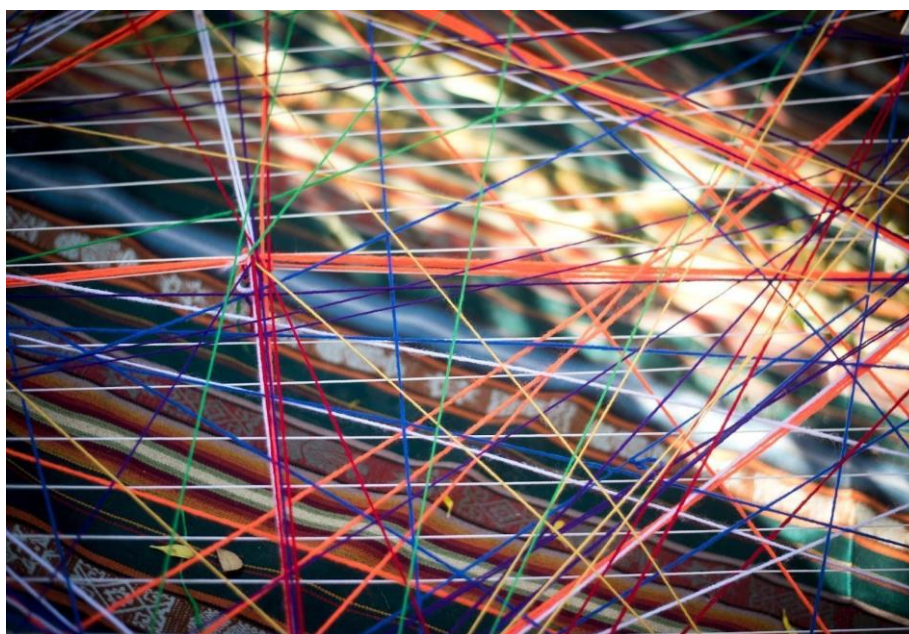
Ñaña es una expresión afectiva que en el contexto de este trabajo se refiere al modo de nombrar a una amiga, familiar, allegada que es considerada como una hermana elegida. Podría decir que estimo y reconozco a las activistas de esta memoria como ñañas. Si bien esta expresión no es utilizada en los distintos países de proveniencia de las activistas, el término es conocido por todas. Lo que destaco del uso de la palabra ñaña es que me permite enunciar apostando por descolonizar y despatriarcalizar la manera de dar a conocer los vínculos, adentrándonos en la posibilidad de habitar una relacionalidad y reciprocidad alejada de la mirada moderna eurocentrada. Dicho en otras palabras, a la sororidad la desplaza el vínculo ñañitud, que es una palabra popular que proviene del quechua para nombrar una realidad migrante más amplia, intercultural, transfronteriza y compleja. Una ñaña es una comadre, una hermana elegida. Con quien se enraiza la libertad y la confianza de pertenecer a un lugar de la memoria que nos trasciende. Ñañas somos nosotras y nuestro vínculo afectivo, político, de cuidados y espiritual es la ñañitud.

Es el deseo de sostener los vínculos en los activismos e inclusive más allá de los mismos y a pesar de las circunstancias. El comadrazgo y la ñañitud aportan a la construcción de sentidos y al sostenimiento de nuestras vidas que nos importan.

Se inició este apartado con el subtítulo que indicaba una trama viva, anticipando que la palabra y la hebra se disponían a entretejarse para formar una materialidad, un símbolo que es la chakana migrante. Las interpretaciones que he realizado, son tan sólo aproximaciones a los activismos y un modo singular de contar nuestra historia. Podría decir que juntas entretajimos una trama sofisticada, compleja, ch'ixi (Figuras 101 y 102).

Figura 101

Círculo de activistas. Tejido de la chakana migrante



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

Figura 102

Círculo de activistas. Estructura de la chakana migrante



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

5.6 Elementos de Poder

“Para honrar el proceso creativo, los actos de escritura y lectura y el *border arte*, utilizo figuras culturales para intervenir, generar cambios y, de esta manera, sanar las heridas del colonialismo” (Anzaldúa, 2021, p.69)

Mediante el ejercicio de una espiritualidad ch’ixi se entreteje una memoria migrante en acuerdo con las cosmovisiones y cosmogonías indígenas andinas que dicen que todo está relacionado con todo, que estamos inmersas e insertas en una compleja red cósmica y ancestral.

El activismo espiritual de Gloria Anzaldúa ha sido el ejemplo palpable de que lo académico no está reñido con la posibilidad de producir conocimiento intersectado con una espiritualidad otra:

Lo espiritual es un anhelo y una necesidad humana básica de presenciar el flujo de la vida y los patrones (incluyendo los individuales) que se manifiestan en ella, es un profundo sentido de pertenencia y participación en la vida. El espíritu representa las ganas de vivir-el poder energizante de vivir. Es la voz interior, la carga eléctrica que dice “Lo voy a hacer. Lo haré”. (Anzaldúa, 2021, p. 62)

Si lo espiritual es una necesidad humana y un anhelo como dice Anzaldúa, los elementos de poder son los símbolos que alimentan a la espiritualidad. Todas las activistas de esta memoria consideran importantes los objetos simbólicos personales y colectivos que se usan en los activismos como la Wiphala, los guantes y bayetas de limpieza, los pañuelos, camisetas, sombreros, collares, etc. A todas ellas les agradezco por juntar los objetos de poder como parte del entretejido de la chakana migrante. Cada objeto de poder cuenta una historia única y sagrada. Son objetos y símbolos con los que se descoloniza y reencanta la realidad entendida como una composición y una construcción (Figura 103 y 104). En el Capítulo 4. Habitantes de las fronteras, se expuso relatos de las trayectorias personales de las activistas, poniendo en relieve los elementos de poder tanto en el texto como en las ilustraciones.

Figura 103

Círculo de activistas. Elementos de poder



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

Figura 104

Círculo de activistas. Elementos de poder



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

En cada uno de los elementos de poder habita el munay que aviva el recuerdo de los vínculos con personas y seres amados que forman parte de las historias de vidas de las activistas. Como todo símbolo, responden al deseo y a la necesidad de disponer de elementos con los que entrelazar los mundos habitados, ruray. Son importantes para cada una por el valor sentimental, el sentido de pertenencia y el ushay, que aportan, además, son significativos colectivamente porque juntos participan del entretejido de una memoria migrante, yachay (Figura 105).

Figura 105

Círculo de activistas. Elementos de poder



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

5.7 Breve reflexión acerca de una ética del “amor migrante”

“La imperativa Coyolxauhqui urge, *‘Reavivan tallo, ramas, raíz’*. Nos dice que el caos y la desintegración nos llevarán a la re-organización, a un nuevo orden y un nuevo tipo de ser en el mundo” (Anzaldúa, 2021, p.141)

En este texto-tejido se ha construido una trama y una urdimbre que intenta dar cuenta de la complejidad de los activismos de las migrantes de Abya Yala como sujetas políticas en el territorio valenciano, atendiendo a los principios de privacidad y confidencialidad, cuidando las particularidades y especificidades de cada activista y en el conjunto.

Sabemos que la ética ha sido un legado eurocentrado originado en Grecia. El ethos cultural europeo blanco ha sido heredado a las sociedades colonizadas. Sin embargo, en este trabajo se siguen los pasos de la Ética de la liberación latinoamericana (Dussel, 1973), la Ética aplicada y filosofía intercultural nuestroamericana (Bonilla, 1998, 2007), entre otras. Según Lucía Aguerre:

La ética latinoamericana contemporánea, interpelada por la consolidación de los regímenes democráticos postdictatoriales, el reclamo de participación política de actores sociales históricamente relegados, los movimientos contrahegemónicos que abogan por una “segunda descolonización” superadora de las estructuras de dominación de herencia colonial, y las demandas de reconocimiento de culturas silenciadas, encuentra en la noción de “universalidad” un campo filosófico de controversia éticopolítica. Esta perspectiva recoge la crítica anticolonial clásica de autores como A. Césaire, F. Fanon, J. Martí, en cuyos discursos filosóficos la cuestión de la “universalidad” aparece como eje explícito o implícito. La Filosofía

de la Liberación y la Filosofía Intercultural profundizan esta vía crítica a la pretensión de universalidad del pensamiento europeo. (2016, p.29)

Dado que esta investigación pretende situarse como un saber decolonial, es preciso recordar que la noción de colonialidad ingresa a los campos de producción de conocimientos, tanto en la filosofía, así como en las ciencias sociales en Abya Yala en la segunda mitad del siglo XX. Empieza a ser enunciado en el mundo de los activismos en el territorio valenciano, al menos, a partir de la primera década del siglo XXI.

Tomando en cuenta las críticas a la pretensión de universalidad, neutralidad y generalidad hacia el pensamiento moderno eurocentrado y occidental, se construye un saber situado en base a la experiencia vivida asumiendo la perspectiva de las sujetas colonizadas y los lugares de enunciación como sujetas políticas con capacidad de agencia. Puede que esta investigación sea considerada “particularista” por el punto de vista que se privilegia, sin embargo, se han hecho los esfuerzos posibles para no incurrir en la universalidad, neutralidad y generalidad colonialista eurocentrada, que tiene como modelo de ser humano caracterizado de manera etnocéntrica, blanco, europeo, occidental, heterosexual, de clase alta, urbanita.

La reflexión ética en este trabajo, visibiliza los modos en que las migrantes de Abya Yala hemos sido invisibilizadas en las estructuras de subordinación que datan de los procesos de colonización, tanto epistemológica, ontológica, lingüística, cultural, económica, social, entre otras. Ha implicado el anhelo de transformar la narrativa retomando las herramientas reflexivas y prácticas del feminismo decolonial, recreando un sentido *otro* en aras de aportar al diálogo intercultural, transfronterizo y pluriverso sobre los activismos de las migrantes de Abya Yala. Aquí-ahora actuando, ocupando la voz y la escritura en la disputa por cómo será contado el pasado.

Realizó una interpretación tentativa y aproximada a la ética aplicada explicada por la filósofa argentina Alcira Bonilla (2007) para argumentar la necesidad de tener en cuenta y privilegiar las voces de las activistas coparticipantes en el proceso de investigación, con la dificultad de formar parte del mismo tejido de activistas migrantes:

Es imposible generar un conocimiento válido sobre los otros que no se produzca con ellos. De este argumento proviene la exigencia por elaborar metodologías para la investigación de los sujetos y las prácticas sociales, aun la filosófica, que presten una atención cuidadosa a la participación de quienes son investigados en el proceso de producción de conocimientos. Vale decir que los métodos científicos deben tomar en cuenta la capacidad de los sujetos coparticipantes en el proceso investigativo para reconocer y proyectar sus propias formaciones de identidad (aun desde la exclusión y la diferencia) y los procesos sociales y políticos de su entorno, así como para desarrollar propuestas y acciones alternativas. (Coll en Bonilla, 2007, p.13)

Interpretando a la filósofa, se trata de producir el conocimiento en las arenas de las interacciones humanas, valorando los relatos de vida, logrando una articulación narrativa sin que eso implique la negación o el encubrimiento de las relaciones asimétricas de poder. El relato en primera persona -la autohistoria- entretejido a los relatos de las trayectorias activistas de mis compañeras, aspira a reconstruir una memoria co-implicada, en otras palabras: “puede considerarse que ambas historias, la personal y la del grupo de pertenencia, se complican, así como quedan complicadas la construcción de la identidad personal y la de la identidad grupal” (Bonilla, 2007, p.16).

Uno de los aspectos más peliagudos en este trabajo ha consistido en el diálogo intercultural y transfronterizo entre: yo (autohistoria: un corazón que piensa con el cuerpo), ellas (los relatos propios en el capítulo 4. Habitantes de las fronteras) y nosotras

(Capítulo 5. La chakana migrante), situado en la ciudad de Valencia pero que se despliega más allá de las fronteras y tomando en cuenta que este trabajo queda expuesto a ustedes (lectoras/es).

Basándome en los principios de la racionalidad andina, especialmente en el principio andino de la relacionalidad que sostiene que todo está entrelazado de una u otra manera y en el principio de complementariedad que dice que los opuestos no se excluyen sino que son complementarios y forman un todo, he interpretado a la trama de esta memoria migrante como un tejido donde todo está relacionado con todo, que las cuestiones opuestas no se excluyen sino que se complementan y que ninguna trayectoria de vida migrante activista queda aislada, más bien, coexisten en relación con todo, así: nosotras-ellas-yo y junto a otros seres humanos y no humanos configuramos la trama de una política afectiva con la que sostenemos los activismos, por eso, la resistencia se encuentra vigente y la re-existencia se presenta con el pasado por delante y el futuro en las espaldas.

Me ha preocupado la herencia académica que obstaculiza los procesos con los cuales superar las jerarquías y asimetrías y que limitan la producción de saberes descolonizadores y despatriarcalizadores. Dicho de otro modo, reducir a mis compañeras a objetos de moldeamiento academicista.

Siendo consciente de las relaciones de poder y del privilegio de escribir una tesis doctoral en una universidad española, he procurado ser consecuente con el principio andino de reciprocidad que dice que a cada acto le corresponde una contribución recíproca, dando y dando, por lo que, a las contribuciones que han hecho las activistas para el buen devenir de esta tesis, les respondo recíprocamente dedicándome a visibilizar nuestra lucha más allá del victimismo y la servidumbre, confiando que con este trabajo aporte a la memoria migrante de las mujeres de Abya Yala en el territorio valenciano un

relato digno que cuente que estamos construyendo y produciendo “la vidas mejores” por las que migramos.

En el intentado buscar una alternativa para concretar explícitamente la voluntad de producir un conocimiento situado, relacional y recíproco dentro del contexto y del texto de la tesis doctoral. Les he preguntado ¿Cómo te gustaría que tu historia como activista sea reflejada en esta memoria? Las respuestas fueron las siguientes:

Alma:

Todo lo que he vivido: el acoso laboral, estar en el CIE, pero no quisiera que se haga una apología romántica de todas estas situaciones, quiero que se recuerde como un proceso de vida que deberíamos procurar, en lo posible, que otra persona no tenga que vivir. Yo si pudiera trabajaría con los menores migrantes en las escuelas el tema de la identidad cultural, porque un niño, niña se tendría que sentir super orgulloso y orgullosa de su poncho, porque si conoces la historia del poncho, eso es lo que te hace grande. (Sarabia Aquino, comunicación personal, 2020)

Ana:

Eso es complejo porque el activismo aquí tiene que ver mucho con mi historia personal; el proceso vivido aquí me ha ayudado a entender y a verbalizar; tiene mucho que ver con mi historia personal porque a partir de una relación en concreto voy tomando conciencia de cosas y aquí siento que recibí las herramientas como para ponerle nombre y entenderme por el mapa de las cosas. Y también entender mi lado de la responsabilidad (...) Me gustaría que se refleje como una persona que pone sus privilegios al servicio de las luchas colectivas porque yo no quiero esos privilegios si no son para todas. (Gutiérrez Fajardo, comunicación personal, 2020)

Dolores:

Retomando la pregunta me gustaría que se rescate que soy hija de campesinos con estudios mínimos en México y haciendo énfasis que esto no limita el poder leer e interpretar leyes sobre derechos de otro país y a su vez replicarlos. En mi utopía me gustaría primero, que dejara de existir el trabajo de interna y segundo, que todas las mujeres que llegaran a España no se vieran en la posición de irse de internas o de conformarse con un salario mínimo, ni ser explotadas (...) Mi materia pendiente es seguir estudiando y espero y confié terminar estudios universitarios, no sé de aquí a cuantos años, pero de que lo haré lo hare. (Jacinto Nieto, comunicación personal, 2020)

Marcela Bahamón:

Es que yo siempre vuelvo a los mismo, el dilema es que una cosa es “lo que tú dices” y otra la información que le llega a las personas de acuerdo a su mentalidad. Claro que me gustaría que se refleje desde el respeto, pero ¿Qué es el respeto para cada una? Así que me gustaría que en lo posible fuera textual sin poner palabras que yo no he dicho (...) Pero depende de cómo se lo transmites a las futuras generaciones, no es lo mismo leer un texto, que te lo cuente tu madre, tu padre o abuelas; llega un momento en que se va a perder esa transmisión verbal y si en un texto queda plasmado, pues muy bien. Y como digo, los textos y documentos se han hecho con una intención, pero la mente que los lee le da el significado que quiere. (risas). (Bahamón, comunicación personal, 2020)

Marcela Hincapié Martínez:

Para mí es importante decir que me ha sostenido el vivir aquí el conocer a mujeres que son mi referencia que no son sólo de Mujeres con Voz, sino que eres tú, Johana Ciro, Alma Sarabia, mujeres que me han guiado en este proceso migratorio

y de las que aprendes porque llevan mucho tiempo aquí y han vivido situaciones similares y tienen inquietudes similares. Me gustaría que se recordará que este proceso mío hubiera sido muy distinto si no hubiera contado con estas mujeres; si yo no las hubiera encontrado seguramente yo me hubiese regresado y ya no estaría aquí porque si bien yo nunca he estado irregular es cierto que yo en Colombia también puedo tener una vida buena y cercana a la gente que me quiere (...) Yo no me siento sola porque en diferentes momentos he contado con esos apoyos y esos espacios. (Hincapié Martínez, comunicación personal, 2020)

Si bien este texto está atravesado por mi subjetividad, sentipensar, deseo, anhelo, herida y algunas ficciones, valga decir que ha sido escrito con un profundo respeto a los procesos personales y colectivos de las migrantes activistas de Abya Yala que le dan cuerpo y sentido. He procurado cuidar las voces propias.

Asimismo, el texto-tejido ha sido ofrendando en cada etapa a las ancestras, ancestros y deidades quienes me han aconsejado enraizar el pensamiento situado y encarnado en el aquí-ahora en este espacio-tierra y honrar cada *pachakuti* que implica tiempos de cambio para que este trabajo contribuya a la memoria migrante de Abya Yala con el ánimo de que sea considerado un hilo de una amplia y vasta memoria.

Comparto con Alma el deseo de cultivar con orgullo las raíces indígenas, negras, afros, populares de los terruños de proveniencia para fortalecer las identidades y los lugares de enunciación reconstruidos en este contexto. Como Ana pongo al servicio mis privilegios en todo el proceso de la elaboración de la tesis doctoral, reconociendo que no ha sido posible haber cursado este doctorado sola y que este trabajo se debe a la colaboración, complicidad, amor y apoyo de muchas mujeres de Abya Yala, aquí y allá, y a la maternidad disidente de la cual es partícipe mi hijo.

Este trabajo nació de la rabia y la indignación, pero también desde el amor. Confío en que se puede aportar a la mejora y transformación de las vidas migrantes con pequeños gestos “reales” como dice Dolores. Consciente de que el saber oral corre el riesgo de no ser registrado, aportó con estas palabras escritas una historia de “amor migrante” para el no-olvido, atenta a la reflexión de Marcela Bahamón. Finalmente, retomo las palabras de Marcela Hincapié, parafraseando el reconocimiento que hace a las mujeres migrantes que le han acompañado en su caminar migrante, ya que para mí son las mujeres de mi vida.

La cuestión de una reflexión ética sensible a la condición migrante en este trabajo ha sido un desafío continuo, persistente e inacabado. No ha sido un proceso fácil, dicho de otro modo, ha sido un proceso doloroso donde he puesto en juego las herramientas de reflexión y análisis, así como el corazón que piensa con el cuerpo, procurando espacios-tiempos de encuentro en los cuales sentir y reafirmar que las vidas migrantes importan, reivindicando derechos y más.

El papel protagónico de las activistas en este trabajo, conlleva un reconocimiento al protagonismo de las mismas en la construcción de una sociedad justa donde todas/todos/es tengamos un lugar. Nadie más quebradizo/a/e que un humano/a/e que se asume por encima de la vida. En este sentido, una actitud ética posible a lo largo del proceso ha sido tomar posición como aspirante a nepantlera (Figura 106):

Necesitamos neplanteras para inspirarnos a cruzar las fronteras raciales y otras fronteras. Para convertirnos en neplanteras, debemos elegir ocupar espacios intermedios entre mundos, elegir movernos entre mundos como las antiguas chamanas que eligen construir puentes entre mundos. (Anzaldúa, 2021, p.142)

Figura 106

Círculo de activistas. Cierre.



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

5.8 Consideraciones parciales

En este capítulo se ha presentado el diseño y desarrollo de un proceso de investigación que se sitúa en la reflexión teórica y práctica del feminismo decolonial. Al capítulo anterior se le entreteje una dimensión colectiva, dando cuenta que en los activismos de las migrantes “lo colectivo es personal en tanto político”.

En el capítulo 4 “Habitantes de las fronteras” se toma en consideración las trayectorias activistas de cada una de las protagonistas de este trabajo, poniendo en relieve

la agencia propia como sujetas políticas. Ahora, se elaboró un relato colectivo, visibilizando la trama de una micropolítica activista que fue entretejida en un círculo de mujeres, a través de la matriz de la chakana migrante inspirada en la chakana andina, en el entorno del “río seco”, lugar de la memoria migrante.

En el tránsito del tejido como metáfora-palabra de camino hacia al texto-tejido, hemos producido un símbolo con el cual aproximarnos, interpretar y visualizar la complejidad de los activismos.

La chakana migrante es una matriz que entrelaza los sentipensares de las seis activistas en torno a los cuatro ejes que son: yachay, munay, ushay, ruray. Es un símbolo diseñado para la producción de conocimiento situado y encarnado en esta investigación. Fruto de la práctica que se llevó a cabo y tomando en cuenta las conversaciones y entrevistas realizadas a lo largo de la investigación puedo decir lo siguiente:

- La chakana migrante es una matriz multidimensional con la que se puede identificar la trama de los activismos (el entretejido multicolor) desde distintas perspectivas. Destaca las dimensiones simbólicas, estética, poética dotando de belleza a nuestros activismos.
- La chakana migrante es texto-tejido ch’ixi. Un espacio donde confluyen saberes indígenas, académicos occidentales, activistas, etc. Se da importancia a las cosmovisiones indígenas andinas ya que permiten expresar mundos y construir conocimientos *otros*, en aras de descolonizar e indianizar la investigación a lo largo del proceso y en los resultados.
- La materialidad de la chakana migrante está formada por una estructura de madera que articula en sus cuatro lados, los cuatro ejes de la chakana andina. Las activistas van entretejiendo los cuatro ejes contestando a las siete preguntas que guían el proceso y con lanas de colores que representan los colores de la Wiphala. El resultado final ha

sido totalmente inesperado. La trama se configura como un tejido complejo y entreverado. Se presenta una gran dificultad para decodificar la información que habita en la misma. Esta circunstancia lleva a distinguir los discursos sobre los activismos que los reducen a lo que sucede visiblemente en los espacios públicos, invisibilizando las tensiones, contradicciones, diferencias no dominantes y amplias diversidades que sostienen a los activismos. La materialidad de la chakana andina acredita la complejidad de las micropolíticas.

- El acto de compartir un círculo de activistas para recrear un saber que aporte a la memoria migrante y a la vez cumpla con el cometido académico, también es activismo.
- Se pone en juego a la pretensión de universalidad, neutralidad y generalidad apostando por un saber situado, encarnado, personal y colectivo, que dé cabida a los lugares de enunciación, intereses, prioridades y especificidades.
- Lo que hemos conseguido al entretejer una chakana migrante es producir una sabiduría, sentipensar, saber colectivo con sus complejidades, tensiones y contradicciones. Podríamos llamarlo conocimiento migrante.
- Este conocimiento migrante es transfronterizo, transcultural y podría decirse, transfeminista. Así mismo, antirracista, antipatriarcal y decolonial.
- Con la chakana andina se elabora un discurso *otro* más allá de la victimización, la heroicidad y el mandato de la servidumbre que aguarda “el sueño español” a las mujeres migrantes de Abya Yala.
- La chakana migrante devela la herida colonial en nosotras. Los saberes que producimos nacen de la rabia, la indignación, el dolor. Construimos las resistencias en la triste alegría y/o la alegría triste, así como en alegre rebeldía.

- La inferiorización, subalternización y la folklorización de nuestras producciones es aún común en los ambientes académicos blancos. Es preciso que las personas que se acercan a nuestros mundos reconozcan el desconocimiento mutuo y abran sus perspectivas etno y eurocéntricas hacia la interculturalidad que efectivamente valore y tome en cuenta las diferencias, las diversidades, los privilegios y las posibilidades de transformación y justicia social.
- En parte, con este trabajo académico que versa sobre lo personal, colectivo y micropolítico de activistas migrantes de Abya Yala, se aporta con un saber que entreteje las voces, imaginarios, representaciones e imágenes propias con las que contar nuestro pasado.
- Es preciso disponer de herramientas en diversos formatos (oralidad, textualidad, audiovisuales, redes sociales) para contar las memorias.
- Este trabajo subvierte la dicotomía excluyente y jerárquica activismo-academia. Entrelaza los saberes del mundo académico y de los activismos. Si algo se destaca en el tejido de la chakana migrante es la voluntad nepantlera de cruzar los “adentros” y “afueras” de las micropolíticas que sostienen los activismos.
- Contar nuestras historias es clave en una sociedad que se dice a sí misma democrática, inclusiva, de derechos y que aspira a constituirse libre de racismo, sexismo, clasismo, xenofobia, LGTBI+fobias, discriminaciones de camino a la justicia social.
- Se precisa la reciprocidad de la sociedad autóctona en general, del movimiento feminista y los movimientos sociales en particular, así como las universidades públicas y demás agentes sociales para con las personas migrantes y racializadas a favor de nuestras vidas, así como la voluntad política para la reparación histórica y la garantía de derechos.

- Mientras el racismo institucional y estructural acometa contra las vidas migrantes y racializadas y se niegue, minimice o encubra su existencia, la sociedad en que vivimos será injusta. La Ley de Extranjería es un mecanismo del racismo institucional y estructural construida sobre las estructuras de poder coloniales que han validado históricamente la jerarquización racial, atribuyendo la condición de no-humanidad a pueblos enteros y grupos humanos que convivimos en el Estado español, reproduciendo dinámicas de opresión y dominación.
- El imaginario dominante de las “latinas” como “las buenas sirvientas cariñosas” opera a favor de la servidumbre. Nosotras hemos resignificado el estereotipo y el estigma declarando nuestras políticas afectivas como parte fundamental de nuestros activismos.
- El “amor migrante” sostiene los activismos. Los vínculos del comadrazgo y la ñañitud dan sentidos a los activismos y son fundamentales en los procesos migratorios.
- El “amor migrante” da cuenta que lo personal es político en tanto colectivo y que lo colectivo es personal en tanto político. Por eso: “Unidas somos fuertes, tejidas invencibles” (AIPHYC).

La interpretación que he elaborado de los activismos no está exenta de desaciertos, falencias, imprecisiones, confusiones, errores. Una interpretación situada, encarnada, visceral y sentimental. Es importante mencionar la angustia que he sentido al trabajar con simbologías andinas sagradas ante la posible apropiación involuntaria de elementos que siento como propios pero que están siendo resignificados en el Reino de España. Ante el problema metodológico que implica transitar una investigación de este tipo, cuidando los procesos, las relaciones y los vínculos evitando convertir a mis compañeras -hermanas- en objetos de estudio y a nuestras luchas y defensas en meros insumos académicos, me he permitido la teorización callejera y un peregrinaje epistemológico y metodológico

haciendo uso de las herramientas del amo, parafraseando a Lorde. Asimismo, creando y diseñando algunas propias.

La trama de la chakana migrante entrelaza mundos, habla de la complejidad de nuestros activismos. Merecemos la belleza de los lugares de la memoria migrante (Figura 107). Retomar los legados de quienes estuvieron luchando y defendiendo la vida antes que nosotras procurando tender puentes y cruzar los caminos con quienes están por llegar y con quienes ya se han ido.

Figura 107

Escenario del encuentro



Nota. La siguiente imagen forma parte de la memoria visual realizada por la artista y activista feminista Gabriela Rivera Lucero para esta tesis doctoral.

CAPÍTULO 6

CRUCES DE CAMINOS. ENTRETEJIDO DE UNA RED POSIBLE DE ALIANZAS FEMINISTAS

Se presenta en este capítulo nueve voces de mujeres y disidencias afectivo-sexuales con las que se pretende ampliar y complejizar el tejido de la memoria migrante, con la finalidad de proseguir respondiendo a la pregunta de investigación sobre ¿Cómo resisten las mujeres migrantes activistas de Abya Yala posicionadas como sujetas políticas ante los mecanismos que las invisibilizan?

El apartado nace de la necesidad de ampliar el marco de reflexión y análisis que se ha venido entretejiendo hasta el momento, de camino a la construcción de un diálogo intercultural e intergeneracional con otras sujetas políticas presentes en el territorio valenciano. En otras palabras, en este capítulo se presenta un proceso por el cual se sale de la trama del tejido “yo-nosotras, yo→nosotras” (Lugones, 2021, p.339) hacia redes de relaciones posibles.

A lo largo de la tesis doctoral se ha venido analizando y reflexionando en torno a los mecanismos hegemónicos con los que se han invisibilizado a las mujeres migrantes de Abya Yala en el Estado español en las últimas décadas. Se han descrito algunas de las representaciones racistas, sexistas extranjerizantes al uso en la sociedad española y concretamente en la valenciana.

Se pretende visibilizar las diferencias, complementariedades y contrastes de las activistas migrantes de Abya Yala y sus organizaciones en relación con la red de alianzas feministas (posible). Se considera en todo momento que no es posible generalizar la experiencia de las activistas protagonistas en esta tesis doctoral al total de las activistas migrantes latinoamericanas que residen en Valencia. Uno de los límites metodológicos consiste en la aceptación de que esta memoria entreteje un relato singular y con sus especificidades propias.

Es necesario realizar algunas precisiones analíticas en relación al presente capítulo:

- a) Las activistas migrantes de Abya Yala hemos tomado conciencia de las diferencias y hemos reconocido el valor y la importancia de las diversidades por lo que es importante mencionar que nos situamos en una pluralidad de lugares de enunciación que muchas de las feministas blancas desconocen.
- b) La identidad migrante es compleja, heterogénea, diversa, cambiante. Cuando nos enunciamos como migrantes no siempre nos estamos refiriendo a lo mismo o a un concepto o definición unívoca. Puede ser un punto de partida para tomar posición dentro del movimiento feminista y los movimientos sociales en los que precisamente se han construido alianzas.
- c) La identidad migrante antirracista se ha convertido en potencia entre migrantes racializadas activistas. Es un factor de conflicto necesario en la micropolítica del movimiento feminista valenciano.
- d) Los imaginarios y las representaciones que emplean activistas autóctonas acerca de las migrantes activistas de Abya Yala en sus discursos y prácticas, influyen y cobran importancia en el momento de concretar las alianzas micropolíticas y en la efectividad de las mismas.
- e) Los recuerdos, las palabras, los sentipensares narrados aquí reflejan un conocimiento de la realidad circundante y contingente. No es posible despojar en este texto a los afectos, las emociones, los deseos, las ficciones, las contradicciones ya que forman parte del conocimiento situado y encarnado. Sucede algo similar en el contexto del activismo, por ejemplo, al redactar un manifiesto, participar en una concentración, hacer una performance, compartir ritualidades.

- f) La memoria es un campo en disputa. A día de hoy se cuentan con producciones académicas, artísticas, de ONG e independientes realizadas por mujeres migrantes y racializadas donde se recogen memorias de las luchas y defensas desde distintas perspectivas. Se ponen en valor estas obras.
- g) La oralidad es un medio de transmisión de conocimiento y de construcción de la memoria. Los textos escritos fruto de las entrevistas se refuerzan con los diálogos informales que he mantenido a lo largo del tiempo y en distintos espacios con diversas activistas.

Se complejiza la investigación procurando ampliar el análisis desde lo personal que es político en tanto colectivo hacia las alianzas feministas posibles. Finalmente, es necesario decir que el pasado que se narra aquí forma parte del presente cambiante atravesado por la situación global de pandemia por COVID-19.

Se ha procedido llevar a cabo el siguiente proceso de investigación gracias a las aportaciones de las siguientes activistas (Tabla 9):

Tabla 9

Cuadro explicativo de voces informantes

Voces participantes	Asociación o colectiva	Técnica y Fecha	Cuestiones relevantes
6.1 La voz inesperada (VI1) Se guarda la confidencialidad de la identidad		Observación participante (julio 2020)	Este relato se reconstruye a partir de la experiencia personal vivida en las micropolíticas de los activismos migrantes en la ciudad de Valencia, en el período de tiempo que se escribe esta tesis doctoral. Lo que se pretende con este apartado es abordar ciertos aspectos de las diferencias ideológicas insalvables entre activistas y algunas las consecuencias. No es más que un micro relato acerca de la vulnerabilidad y fragilidad habitada en los activismos.

6.2 Las voces de las artistas Valentina Paz Henríquez Ortiz (VA1) Odette Fajardo (VA2) Patricia Cadavid Hinojosa (VA3)	Resistencia Migrante y Regularización Ya Resistencia Migrante y Sudakas Nómadas Tejido Antirracista Valencia	Comunicación es personales (enero 2022)	Este grupo lo conforman activistas de Abya Yala que aportan sus saberes, sentipensares y recuerdos desde perspectivas artísticas. La apuesta es por la ampliación del tejido de los activismos migrantes, poniendo atención a las voces de las artistas migrantes, en relacionalidad y complementariedad con los activismos de las habitantes de las fronteras.
6.3 Las voces que contrastan Cruzana Gómez Correcher (VC1) Celia Serrano (VC2) Fani Darás (VC3)	Servicio Jesuitas a migrantes Valencia Alianza por la Solidaridad Valencia Acoge	Entrevistas (febrero 2022)	Este grupo se conforma por activistas que trabajan en reconocidas ONG del tejido social valenciano y que se implican directamente con mujeres migrantes. Mujeres autóctonas españolas que aportan sus voces con la finalidad de poner en diálogo y en contraste sus activismos con los liderados por las habitantes de las fronteras.
6.4 Las voces-cuerpos aliadas Ana Cameros Zabala (VL1) Viktor Navarro Fletcher (VL2) Mireia Biosca Ordaz (VL2)	La Repartidora (N)O.M.A.D.A.S - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo Sexual Asamblea Feminista de Valencia	Entrevistas (febrero 2022)	En este grupo se entretajan dos voces aliadas de activistas disidentes afectivo-sexuales y una voz feminista con quienes se están entretajiendo alianzas a favor de la justicia social en general, y por los derechos y vidas de las personas migrantes y racializadas en particular.

Nota. Elaboración propia

6.1 La Voz Inesperada

A lo largo de los años compartidos en los activismos junto con mujeres diversas migrantes y racializadas de Abya Yala hemos enfrentado situaciones conflictivas, algunas desavenencias fáciles de resolver, otras que han permanecido a través del tiempo latentes y otras que han resultado irresolubles. Algunas vivencias están atravesadas por una fuerte carga de connotaciones afectivas por lo que es difícil hablar de ellas, como es el caso de la fragmentación y posterior ruptura de una colectiva autónoma e independiente conformada por personas migrantes y racializadas en Valencia y como consecuencia de las discrepancias en el seno de la micropolítica. En efecto, irrumpió una voz inesperada⁵² dentro de la colectiva que se encuentra vinculada a un partido político adscrito a las ideologías de las derechas latinoamericanas.

El proceso que se va a relatar a continuación se desarrolla en el seno de la colectiva Resistencia Migrante⁵³ en un rango de tiempo aproximado entre el año 2019 y el 2020, cuando el Gobierno español declaró el fin del confinamiento domiciliario en la pandemia COVID-19.

El enfoque con el que se va a narrar se centra en el asunto académico y en razón de los efectos en la tesis doctoral. Dado que la activista en cuestión fue invitada a participar como una más de las cinco protagonistas es preciso este breve relato desde la experiencia subjetiva. A partir de este momento se nombrará a la activista con las siglas “VI1”. Los datos privados e íntimos que envuelven a la micropolítica de la colectiva, serán tratados guardando los códigos de privacidad propios de los activismos que en definitiva tienen que ver con cuidar la integridad de la persona y los procesos en el momento de exponer una vivencia común.

⁵² Se narra atendiendo la privacidad de la activista. El pseudónimo “la voz inesperada” sustituye su nombre e identidad personal.

⁵³ Es preciso hacer un sentido agradecimiento y reconocimiento a todas aquellas personas que han formado parte de la colectiva Resistencia Migrante.

Tras conversaciones con las compañeras activistas que sí han formado parte activa de esta memoria, tomé la decisión de no incluir la participación de la activista “VII” en la investigación. Fue una decisión difícil y que inevitablemente puso en juego los principios éticos de la investigación. He tenido en consideración la petición expresa de compañeras que han participado en esta investigación de no incluir a la compañera “VII” por incompatibilidad ideológica y debido a su adscripción a un partido de derechas latinoamericano con sede en Valencia.

Finalmente, decidí incluir la experiencia como parte de la micropolítica de esta tesis doctoral al hilo de lo que ha sucedido en los activismos también como parte de una política afectiva que deja ver las fragilidades. En el afán de producir conocimiento situado y encarnado, describiré una de las situaciones más complejas de resolver como investigadora y activista y que sobrepasa los límites de la dicotomía academia-activismo, puesto que ambas han sido puestas en relación y en diálogo en este trabajo.

Esta es una versión no neutral fruto de lo sentipensado, lo observado, lo interpretado y lo vivido en primera persona y en la micropolítica de la colectiva Resistencia Migrante⁵⁴. Se la puede considerar como una observación participante estando inmersa en el devenir de la teorización callejera (Lugones, 2021).

He recopilado de manera orgánica e informal algunas notas a modo de registro personal no comparable con un registro de campo formal y objetivo mientras sucedían los acontecimientos y que a día de hoy me permiten reconstruir este relato.

⁵⁴ Tras la ruptura que atravesó la colectiva “Resistencia Migrante” en un primer momento en el verano del año 2021 en plena pandemia por Covid-19, un grupo de activistas retomamos las riendas de la colectiva en octubre del 2021 con el nombre de “Resistencia Migrante Valencia”. En abril del año 2022 tras un agradecimiento público en redes sociales se presentó a la Colectiva de activación y agitación política antirracista, anticolonial y antipatriarcal “Resistencia Migrante Disidente”.

6.1.1 La fragilidad del tejido

Dice Elizabeth Jelin (2020) que no se puede esperar una relación lineal entre lo individual y lo colectivo. De cierto modo la experiencia individual opera en el acto narrativo compartido que construye comunidad. Según la autora:

Una identidad colectiva aun en la cotidianidad no se construye solo conceptualizando los puntos de diferencia: requiere también una definición positiva del nosotros. Esta es una operación difícil: la realidad es multidimensional, con puntos de ruptura diferentes y no coincidentes en las distintas dimensiones. La incongruencia permite identificaciones parciales, segmentadas, plurales. Estas existen y constituyen la trama ambigua y flexible de la cotidianidad. Queda entonces la pregunta ¿Qué unifica al nosotros? ¿Se puede construir una imagen única, que diluya los puntos de discordancia? En este proceso nunca acabado de reconocerse intervienen de modo decisivo la manera como los otros nos llaman, nos nombran. ¿En cuál de esos nombres nos reconocemos? O, dicho de otra manera, ¿a qué grupo o categoría pertenezco? ¿Cuáles son los criterios o requisitos para formar parte del grupo, para reconocerse y ser reconocido como miembro? (2020, p. 680)

En el camino por construir un lugar de enunciación y una definición positiva acerca de nosotras, devinieron procesos llenos de contrastes, tensiones, disputas y rupturas, en ocasiones predominando las identidades e intereses individuales por sobre las colectivas. En el actual escenario de los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano es menester comprender las diferencias y las heterogeneidades, dentro y fuera de las micropolíticas activistas, aproximándonos a los diferentes mundos de habitamos.

Siguiendo a la filósofa argentina Alcira Bonilla⁵⁵ quien cita al filósofo Maurice Merleau-Ponty: “el primer acto filosófico tendría que ser volver al mundo vivido” (2015, p.2). La vida cotidiana resulta más compleja que la red de datos, leyes, teorías que a menudo predominan en los relatos de las comunidades científicas y filosóficas para describir el mundo. En el mundo de la vida, expresa Bonilla:

Los seres humanos no viven nunca en soledad, sino que conocen y actúan intersubjetivamente y en comunidad con los otros seres humanos y vivientes; con ellas y ellos comparten, conocen, nombran, actúan y recuerdan el mundo de la naturaleza y el socio-cultural e histórico”. (2015, p.3)

La experiencia migratoria nos muestra que efectivamente no es posible una vida sin otros seres humanos y no humanos con quienes compartir la vida:

En este contexto se instauran y determinan las biografías personales y las historias grupales. Siguiendo la inspiración husserliana, el dato más básico es la conciencia de que los seres humanos viven en un mundo intersubjetivo, interactuando y comunicándose constantemente con los otros, en la conciencia de las semejanzas y de las diferencias. (Bonilla, 2015, p.3)

El hecho de migrar y convivir con seres humanos y no humanos diferentes y diversos es un gran desafío para las personas racializadas. En el contexto migrante de la micropolítica activista situada en Valencia, se pueden reconocer las relaciones intersubjetivas y los diversos mundos que se (des)encuentran y donde las diferencias y semejanzas se hacen presentes.

Así como existen discursos en la sociedad española que han homogeneizado a todas/es quienes migramos desde Abya Yala bajo la categoría de “latinas” y que han

⁵⁵ Conferencia presentada por la Dra. Alcira Bonilla en el marco de las XI Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica “Intersubjetividad, Interculturalidad e Identidad”, celebradas del 23-25 de septiembre de 2015.

influido considerablemente en la consolidación del imaginario dominante y hegemónico de las latinas como las buenas sirvientas, también existen discursos en los movimientos sociales que ponen en el centro la condición de *insider*⁵⁶ como modelo de ciudadana/o legítimo, de activista ideal, y que opera a favor de la homogeneización y asimilación cultural.

En el caso de las mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano, se ha construido un imaginario dicotómico excluyente y jerárquico de “las buenas activistas migrantes” en la sociedad de acogida que participan integradas en los movimientos sociales como el feminista y “las malas activistas migrantes” aquellas que no han sido capaces, no han logrado o querido integrarse en la sociedad de acogida y tampoco en los movimientos sociales.

Las buenas migrantes activistas siguen los patrones, idearios, métodos y modos de actuar de las *insiders*. Acuden y participan en los espacios de encuentros, asambleas, convocatorias, etc., aprendiendo a reproducir lo que les enseñan las *insiders*. La relación que se establece, siguiendo a Paulo Freire, es de sujeto-objeto en una interacción pedagógica intersubjetiva, material y simbólica bancaria, jerárquica y no conflictiva. Por su parte, las malas migrantes activistas son aquellas/es que se plantan en los espacios públicos con discursos poco convencionales e incómodos y accionan dispositivos que irrumpen al orden de la blanquitud, eurocentrismo, etnocentrismo, racismo en los movimientos sociales. Según el contexto situado al que me refiero en este texto, a estas malas activistas migrantes las llamaré a partir de este momento “sudakas” (con k)⁵⁷.

⁵⁶ La palabra *insider* proviene del inglés y se utiliza para referirse a quien “está adentro de”. En esta tesis se emplea para referirse a las personas autóctonas que gozan y se benefician efectivamente de los derechos y privilegios en calidad de ciudadanos/as.

⁵⁷ La primera vez que una persona blanca autóctona me insultó llamándome “sudaca” no comprendí la fuerza violenta del racismo colonial. Con el tiempo esa palabra que denota desprecio, inferiorización y deshumanización al uso en España para insultar, despreciar y extranjerizar a las personas migrantes de Abya Yala ha sido intervenida y resignificada como un acto de resistencia e insurgencia antirracista. Algunas/os/es nos nombramos “sudakas” (con k) y asumiendo con ello una identidad política heterogénea

La colectiva que se menciona en este apartado ha estado formada por activistas procedentes de Abya Yala. Los conflictos han estado presentes en las relaciones intersubjetivas y las relaciones de poder. Aun haciendo alianzas estratégicas con personas, colectivos y organizaciones blancas, no se la puede caracterizar como un grupo de “buenas activistas migrantes”, más que nada, porque no es posible contar su historia sin las tensiones, conflictos y rupturas que han sucedido dentro y fuera de la micropolítica.

No ha sido suficiente reconocernos y compartir la experiencia de habitar la condición migrante. Tampoco ha sido suficiente con el lugar de enunciación de cada persona y la colectiva. Después de varios años de trayectoria juntas/os/es siendo una de las colectivas autónomas e independientes más reconocidas en los activismos feministas y antirracistas en la ciudad de Valencia llegó el momento de la ruptura, sobrevenida por múltiples conflictos internos que aquí no se detallan por privacidad y confidencialidad, entre ellos, el hecho de que una compañera pertenezca ideológicamente a un partido de derechas latinoamericano vinculado a los gobiernos y grupos políticos neoliberales colombianos, lo que implicó darnos cuenta de estar en las antípodas de la ideología colectiva.

La colectiva se fragmentó significativamente tras el confinamiento domiciliario por COVID-19 y atravesamos la ruptura en el verano del 2020. En el Acta de la Asamblea Extraordinaria de la Colectiva Resistencia Migrante⁵⁸ de enero del año 2022 ha quedado registrado este acontecimiento. El choque ideológico que se desató por la adscripción de la compañera “VII” a la derecha colombiana, fragmentó los lazos de confianza. Se toman

y pluriversa. Con este ejemplo, se puede explicar como la palabra tiene arraigo en el corazón. Dependerá de la fuerza motivadora del afecto y en relación con otros sujetos lo que “sudaka” pueda representar, simbolizar y afectar. Se hunden de este modo las raíces en la intersubjetividad encarnada. Vivimos y conocemos inmersos en los vaivenes de los límites de los mundos que habitamos.

⁵⁸ Este documento es un registro de uso interno por lo que no se encuentra disponible al público.

algunos puntos del Acta de la Asamblea Extraordinaria de Resistencia Migrante Valencia de enero del año 2022:

- a) La compañera nos comunicó que no está a favor de la lucha por el aborto libre, seguro y gratuito, situación que respetamos, pero nos resulta improcedente su participación en las diferentes manifestaciones donde explícitamente la colectiva se posicionó a favor del aborto libre, seguro y gratuito que hemos compartido en el espacio público.
- b) Por otro lado, reconoció sus privilegios de clase que la distancian de otras compañeras sobre todo de las activistas migrantes colombianas trabajadoras del hogar y de los cuidados.
- c) La compañera confirmó que no comunicó su adscripción al partido político a la colectiva.
- d) Por otro lado, su proceder de responsabilidad ética profesional ha resultado confusa. Hemos descubierto que ha publicado textos donde constan ideas, nociones y conceptualizaciones hechas por una de las compañeras de la Colectiva Resistencia Migrante Valencia, que no ha sido mencionada su autoría, dando a entender que son sus producciones. Siendo una colectiva donde varias personas somos universitarias es de nuestro conocimiento que realizar este proceder no es ético. Como colectiva que producimos conocimiento académico y activista nos oponemos fervientemente a la apropiación intelectual.
- e) Habiendo hablado con la compañera alguno de estos puntos, ella misma manifestó voluntariamente dejar de formar parte de la colectiva.

La fragilidad del tejido de una colectiva migrante se hizo presente. Fue la misma compañera “VII” quien reconoció haber omitido durante los años de su participación la información de su adscripción al partido político. Al tiempo que se fragmentaba la

organización, me encontraba tomando la decisión de incluir o no la participación de la activista en cuestión en esta investigación puesto que algunas compañeras que han colaborado para que esta tesis sea posible me solicitaron expresamente el desacuerdo en que sus relatos y trayectorias activistas tuvieran relación alguna en este documento académico.

Tras una serie de reflexiones éticas junto con compañeras activistas directamente afectadas decidí no contar con el relato de “VII” como parte de la trama de los activismos que sostenemos las migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano. La decisión fue dolorosa por el afecto que ha sido recíproco. Decidí dejar constancia de este conflicto que hemos atravesado y que también forman parte de la trama de los activismos. No existe, por consiguiente, una memoria exenta de conflictos, disputas, rupturas, tensiones, contradicciones.

El “amor migrante” que se describe aquí está atravesado por heridas migrantes que se avivan en la continua búsqueda del enraizamiento, de pertenecer, del reconocimiento, de hacer comunidad. Pero esta política afectiva lejos de ser una trama idílica y romantizada, también está atravesada por el dolor, la fragilidad y la vulnerabilidad. Por encima de la fantasía que la sororidad promete. Nos suceden situaciones donde los vínculos son fuentes de incomodidad, tristeza, aflicción, a veces insostenibles. Acontecimientos que nos hacen regresar una y otra vez al destierro, al trauma de las despedidas y a la certeza de lo incierto.

Parafraseando a Audre Lorde, no son las diferencias el problema sino la perpetuación de las diferencias dominantes que dejan huellas y consecuencias en lo personal que es político en tanto colectivo y en lo colectivo que es personal en tanto político. Habitar los conflictos es un modo de habitar la fragilidad en la condición migrante, aquellos de los que no se puede huir y a los que no se pueden negar. Son los

afectos para muchas de nosotras la combustión que da sentidos al crepitar de los activismos. Gran parte de los esfuerzos en las micropolíticas se concentran en tejer redes afectivas capaces de sostener y soportar la furia de la matriz de poder colonial.

La psicoanalista feminista argentina Alexandra Kohan dice que los movimientos emancipatorios como los feministas tendrán éxito en sus reivindicaciones, luchas y propuestas de vida en tanto podamos habitar las fragilidades:

A los discursos del empoderamiento convendría oponerles la posibilidad de habitar nuestras fragilidades, esas que nos dejan espacio para inquietarnos, angustiarnos, incomodarnos, porque no hay deseo sin angustia, sin inquietud, sin incomodidad. Pero, además, también nos dejan espacio para el amor, ese que no se puede adjetivar, ni clasificar, ni institucionalizar, ni educar, ni aprender. Ese amor que no se puede domesticar, ni censurar, ni patologizar; ese amor que insiste intratable, intempestivo, discontinuo. ¿En qué momento pasamos de visibilizar violencias a erigirnos en sabedores del cuerpo de los otros y en usinas productoras de moralismos y prescripciones alrededor del amor y del deseo? ¿Desde qué clase de púlpito se dictan estas nuevas normas de la asepsia amorosa? (Kohan, 2020, p.159-160)

Que la fragilidad, los conflictos, las tensiones, las rupturas se hagan presentes en el tejido activista migrante no es una derrota, una debilidad o una amenaza, puede llegar a ser la condición de posibilidad de habitar el “amor migrante” como un deseo, una promesa, una alianza, un conjuro, una resistencia micropolítica.

Decir o juzgar qué es o no “amor migrante” no es la cuestión, ninguna de las dos opciones se resuelve con esta investigación y ni en este texto. Las aproximaciones que vengo realizando sacuden la fragilidad que en nombre del amor habitamos, al cual desasirse y sujetarse en la condición migrante.

La irrupción de la voz inesperada hizo temblar la micropolítica a tal punto que se rompió la idea de sororidad migrante y el modelo del activismo feminista “por el hecho de ser mujeres” dando paso a la posibilidad de repensarnos, reanimarnos y reinventarnos ya con otras responsabilidades afectivo-activistas.

¿Acaso no es heteropatriarcal pretender la abolición de los conflictos entre mujeres activistas? ¿Acaso no es heteropatriarcal el disciplinamiento de las heridas y los dolores en nombre de la sororidad?

La fragilidad es constitutiva de la condición migrante, del estar aquí-ahora y desde hace más de cinco siglos resistiendo en la más compleja, profunda, histórica diferencia. En la fragilidad del “amor migrante” opera la posibilidad de una escisión latente, que se activa cuando algo se rompe, algo se quiebra en el seno de lo común, desencadenando un cierre formal o no, expreso o no, consciente o no. Un nuevo ciclo a partir de las ruinas de lo que fue en su día nosotras/nosotros/nosotres y que precisa de tiempo-espacio para ser (re)sentido y (re)nombrado.

A modo de reflexión

La voz inesperada también tiene su lugar en la política afectiva de esta trama, aunque representa la ruptura, la tristeza, la despedida. La incluyo en este apartado lidiando con la educación sentimental heteropatriarcal que reproduzco y también de cierto modo, con las pedagogías sentimentales de los feminismos blancos hegemónicos que preconizan la máxima que dice si es amor no duele.

El problema que conlleva enunciar al “amor migrante” es que se puede interpretar como un amor romántico, esencialista e ideal exento de dolores, choques, lastres. Posiblemente no estaríamos entonces ante la política afectiva del “amor migrante” que en su fragilidad pervive atravesado por heridas y fronteras múltiples que duelen y sangran.

Los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala no están exentos de conflictos, rupturas y tensiones que van mutando y configurando las micropolíticas. Es importante hacer mención al conflicto ideológico que ha sido resuelto de la manera que se ha podido. En definitiva, la voz inesperada aporta un elemento crítico a esta memoria de activistas ya que irrumpió y agitó las bases de una micropolítica frágil, pero en resistencia reexistiendo.

6.2 Las Voces de las Artistas

En el Capítulo 4 se desarrollaron ampliamente los relatos personales de las trayectorias activistas de cada una de las cinco mujeres migrante que en su conjunto se nombró como “Habitantes de las fronteras” incluida la autohistoria, donde quedaron destacados los lugares de la construcción de la memoria, acontecimientos e hitos relevantes, etc. Seguidamente, en el capítulo 6 se presentó un entretejido colectivo tomando como base la filosofía y cosmovisión andina a partir del símbolo ancestral de “la chakana”, por lo que se da cuenta de lo común entre nosotras en base al tejido simbólico, material y epistemológico de “la chakana migrante”, apostando por descolonizar las metodologías, deconstruyendo e innovando los mapas de las redes sociales de apoyo que han sido retomadas de los estudios feministas y de género que ha llevado a cabo Elena Mut.

En el presente apartado se presenta un relato basado en las voces de tres artistas migrantes que desde el arte han aportado sus puntos de vista, sentipensares y experiencias en la construcción de esta memoria. Siendo uno de los problemas principales a la hora de abordar esta investigación, la invisibilización de los conocimientos producidos por migrantes de Abya Yala como sujetas capaces de crear historias, relatos y discursos válidos sobre nosotras mismas, se pone en valor las producciones artísticas de activistas

migrantes antirracistas existentes en el territorio valenciano que han aportado a la visibilización de las luchas, defensas y agendas políticas.

Las producciones de las artistas han sido muy importantes a la hora de ampliar los límites de este trabajo dado que cada una ha aportado con sus trabajos a construir las resistencias migrantes y antirracistas. Han contribuido a la descolonización y despatriarcalización de imaginarios, representaciones, discursos, escenarios que se han construido acerca de las personas migrantes bajo la mirada eurocéntrica, etnocéntrica, moderna y colonial. Con su arte reivindicativo han desplazado al dominio del *logos*. Me atrevería a postular que estamos ante una compleja, transfronteriza y pluriversa trama de arte migrante en relacionalidad y correspondencia según los principios andinos y en los nexos con los activismos de las habitantes de las fronteras.

Las entrevistas a las tres artistas se realizaron a través de medios virtuales respondiendo fundamentalmente a dos cuestiones, la primera se debe al contexto de pandemia por COVID-19 que convoca a tomar las medidas necesarias ante posibles contagios evitando la presencialidad y la segunda debido a que dos de ellas se encontraban en Abya Yala que son Valentina Henríquez en Chile y Odette Fajardo en México. En la tabla 10. se presentan las características sociodemográficas:

Tabla 10

Características sociodemográficas de las artistas migrantes de Abya Yala

	Lugar de nacimiento	Edad	Nacionalidad	Situación administrativa en España	Ocupación	Estudios
Valentina Henríquez Ortiz VA1	Chile	30	Chilena	Permiso de residencia de estudiante	Estudiante Trabajadora	Doctorado en Arte
Odette Fajardo VA2	México	32	Mexicana	Permiso permanente	Profesora Diseñadora	Doctorado en Arte

Patricia Cadavid Hinojosa VA3	Colombia	31	colombiana	Nacionalizada	Artista	Maestría en Arte

Nota. Elaboración propia

Las tres artistas informantes que son: Valentina (VA1) chilena, Odette (VA2) mexicana y Patricia (VA3) colombiana, han residido en la ciudad de Valencia. Las tres son jóvenes que rondan la década de los treinta años en el momento que fueron invitadas a participar de esta investigación. En cuanto a la situación administrativa, las tres expresan condiciones diferentes que van desde disponer de un permiso temporal por estudios (VA1), un permiso permanente y bajo la situación de familiar directa de un ciudadano español al estar casada recientemente (VA2) y finalmente la nacionalidad española tras atravesar los complejos procesos de obtención de los permisos administrativos para vivir en el Estado español (VA3). Todas son universitarias y han obtenido titulaciones superiores en Arte. Las tres han cursado estudios en la Universidad Politécnica de Valencia. Por citar algunas cuestiones relevantes, las tres han participado y colaborado en acciones artísticas internacionales, en universidades latinoamericanas prestigiosas tales como la Universidad de Chile (VA1), la Universidad Nacional Autónoma de México (VA2) y en Kunstuniversität Linz (La Universidad de Arte y Diseño de Linz, Austria), respectivamente.

Las tres se reconocen como migrantes antirracistas y algunas de sus producciones están vinculadas de distintos modos a los feminismos decoloniales.

En conjunto, las producciones de las artistas han sido claves para dar sustento a la memoria migrante a través de la fotografía, la performance, los audiovisuales, las ilustraciones, etc.

6.2.1 Lugares de Enunciación

Se mantiene la coherencia de transcribir literalmente los lugares de enunciación que cada participante ha expresado, siguiendo el hilo ya trabajado en el capítulo 4 y como parte de una ética de investigación en estudios de género con perspectiva decolonial. Siguiendo a Ribeiro (2018, 2020) todo el mundo tiene un lugar de enunciación, sin embargo, no se trata de enunciar una vivencia meramente individual, sino más bien, teniendo en cuenta los lugares situados política, histórica y socialmente. Citando a la autora: “cuando hablamos del lugar de enunciación estamos hablando de locus social, es decir, del lugar social desde donde los grupos se originan” (Ribeiro, 2018, p.17).

A continuación, se presentan los lugares de enunciación de las tres artistas e imágenes que forman parte del entretejido de las memorias migrantes de las activistas de Abya Yala en el territorio valenciano, en el Estado español.

Valentina Henríquez

Mi trabajo nace desde los estudios culturales y artísticos, experiencia de organización política estudiantil y desde la politización de mi cotidianeidad migrante racializada. Artista visual, investigadora en cine, hostelera durante 10 años, ex dirigente estudiantil chilena, activista migrante antirracista en el Reyno de España. (V. Henríquez Ortiz, entrevista, 2022)

Figura 108

Rostro de Valentina Henríquez



Nota. El Salto País Valencia (2019). *Los trámites migratorios fabrican sujetos de segunda categoría.* [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.elsaltodiario.com/racismo/valentina-henriquez-los-tramites-migratorios-ademas-de-racistas-son-traumaticos>

Valentina (Figura 108) participa en dos organizaciones en la actualidad. Dentro del Movimiento Estatal Regularización Ya, en la Asamblea General de dicho movimiento y en el Grupo de Comunicaciones creando contenido gráfico y audiovisual para la difusión de información y visibilización del trabajo político del movimiento. Además, forma parte de la Colectiva Resistencia Migrante Valencia, que siendo una colectiva pequeña y orgánica no se puede definir en su micropolítica un rol específico. En sus propias palabras ella define su activismo en las dos organizaciones de la siguiente manera:

Resistencia Migrante es una colectiva de agitación y activación política antirracista y anticolonial. Ha centrado su trabajo en la activación de un tejido localizado en la ciudad de Valencia a través de manifestaciones públicas y de la construcción de lazos entre colectividades afines, migrantes y también locales. Además, participa en iniciativas de difusión y debate antirracista en instituciones privadas y públicas. Regularización Ya, por otro lado, es un movimiento estatal de incidencia política, que articula organizaciones y personas ubicados en diferentes ciudades del Estado Español, con el objetivo de lograr una

regularización amplia y sin condiciones de las personas migrantes y refugiadas que se encuentran en situación administrativa irregular. Para ello se han desarrollado diferentes instrumentos de incidencia política institucional, como lo fue la propuesta de PNL desarrollada en conjunto con ocho fuerzas políticas y que finalmente fue discutida y rechazada en el Congreso de los Diputados, contando con el voto en contra de parte del PSOE y toda la derecha. Actualmente se trabaja en el proceso de una ILP, apoyada también por un partido político, y que requiere de la junta de 500.000 firmas ciudadanas para abrir una nueva posibilidad de regularización. (V. Henríquez Ortiz, comunicación personal, 2022)

Según la información que la artista ha aportado, actualmente se están llevando a cabo acciones a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes en las dos organizaciones en las que ella participa, que van desde lo micro hasta lo político. En el Movimiento Regularización Ya están trabajando articuladamente con comités y organizaciones ubicadas en todo el Estado español, de camino al objetivo común que consiste en lograr la regularización de todas las personas migrantes que se encuentran residiendo bajo la condición administrativa irregular en España.

Ha señalado como cuestión fundamental el hecho de reconocer que migrar es un derecho humano para la dignificación de la vida de las personas migrantes y que es preciso el reconocimiento efectivo y pleno de los derechos ciudadanos para todas, todes y todos. Asimismo, expresa que la condición de ciudadanía como estatus administrativo en el Estado español actualmente es un privilegio perteneciente a sólo un porcentaje de la población. Dice:

Resistencia Migrante actualmente se encuentra a cargo de la articulación del proceso de trabajo de la Iniciativa Legislativa Popular de Regularización Ya (ILP) en la ciudad de Valencia. Para ello se ha recurrido al trabajo previo realizado con

diferentes organizaciones locales que hoy conforman un Comité Territorial. Regularización Ya se encuentra trabajando en la coordinación estatal de todos los comités territoriales en las distintas Comunidades Autónomas. Así como también del trabajo de creación y difusión del contenido político que es la base de la ILP. Y por otro lado coordina el trabajo con el partido político que apoya la ILP. (V. Henríquez Ortiz, comunicación personal, 2022)

La presencia de Valentina en el tejido del movimiento antirracista en Valencia es clave, tanto por su desempeño y aportes desde el mundo del arte crítico, reivindicativo y transformado, así como por su liderazgo que favorece la construcción de alianzas con organizaciones feministas, antirracistas, LGBTI+, entre otras. El liderazgo de la artista se caracteriza por la templanza, el ingenio, la creatividad (Figura 109). Sus producciones colaborativas tanto en el ámbito académico, artístico y en los activismos, sientan precedentes en la visibilización de las migrantes como sujetas políticas.

Entre sus producciones se destaca la pieza que presentó el 25 de noviembre del año 2021, Día Internacional por la Eliminación de la Violencia machista en el contexto de la Concentración “Prendemos la noche” en la Plaza de Benimaclet, Valencia. La Asamblea Feminista de Valencia convocó a tomar las calles en la noche bajo el lema: “Si un día no torne, cremeu-ho tot” (si un día no regreso, quémelo todo). En el Manifiesto que se leyó aquella noche de “akelarre feminista” se hicieron alusiones a que el feminismo será antirracista o no será, enfatizando la violencia institucional a través de la Ley de Extranjería, los CIEs, etc.

En la pieza audiovisual que presentó Valentina en ese contexto, uno de los elementos simbólicos a destacar fue un hilo rojo que discurre en el escenario de la Playa de la Malvarrosa en la ciudad de Valencia. Se podría interpretar como la relación vida-muerte que el mar Mediterráneo acuna, con los miles de personas migrantes que yacen en

el fondo de sus aguas. La artista visibilizó a través del hilo rojo enredado en el latido de su corazón, estas vidas que yacen en la mar. Un latido que nos hermanó a las migrantes que participamos en aquel acto y que sensibilizó a las feministas blancas y al público presente en la Plaza de Benimaclet.

Figura 109

Valentina Paz Henríquez Ortiz en la Concentración del 8 de marzo del 2021



Nota. La Vanguardia (2019). *Día Internacional de la Mujer. Un 8M marcado por la COVID, en imágenes.* [Fotografía]. Recuperado de:

<https://www.lavanguardia.com/vida/20210308/6265910/8m-dia-internacional-mujer-marcado-covid-coronavirus-imagenes-fotogaleria.html>

El liderazgo de la artista migrante aporta a la lucha y defensa de las vidas y los derechos de las personas migrantes. Siguiendo los principios andinos de relacionalidad y complementariedad, en sus producciones se entrelazan mundos opuestos y sensibilizan, conmocionan y transforman la realidad.

Odette Fajardo

“Performer, profe, investigadora. Chilanga totonaca dels poblats maritims” (O. Fajardo, comunicació personal, 2022).

Figura 110

Performance



Nota. El Salto País Valencia (2018). “*Contra la Hispanidad deberíamos rebelarnos todas*”. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.elsaltodiario.com/neocolonialismo/odette-fajardo-contra-la-hispanidad-deberiamos-rebelarnos-todas>

Odette (Figura 110) es Doctora en Arte por la Universidad Politécnica de Valencia y Licenciada en Artes Visuales por la Universidad Autónoma de México. Participa en dos organizaciones autónomas y autogestionadas que son Resistencia Migrante y Sudakas Nómadas: Colectivo migrante de Arte y Pedagogías decoloniales. En ambas aporta con sus conocimientos y habilidades artísticas como performer. Pone en valor la confianza, el cariño, el cuidado como cuestiones fundamentales en sus relaciones en los activismos. Dos palabras claves a destacar en la descripción de su activismo son: acompañamiento y lucha. Respecto a la pregunta por las acciones que se están llevando a cabo a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes, dijo:

Desde nuestras diferentes realidades, tiempos y espacios hacemos algunas acciones públicas para visibilizar la lucha antirracista y migrante, así como acompañar el proceso de la campaña Regularización Ya. (O. Fajardo, comunicación personal, 2022)

La práctica artística de Odette es muy amplia y polifacética. A efectos de este trabajo se destacan en el ámbito académico su Tesis Doctoral “Performance por la lejana muerte de mi padre: autoetnografía descolonial desde mi cuerpo migrante” presentada en la Universidad Politécnica de Valencia en el año 2019, y también, en el ámbito de los activismos, las obras artísticas realizadas en el marco de las reivindicaciones del 8 de marzo, 25 de noviembre y con especial énfasis las del 12 de octubre “Nada que celebrar”.

El liderazgo de la artista ha llevado a consolidar en el escenario público reivindicativo al 12 de octubre, Día de las resistencias de Abya Yala en la ciudad de Valencia.

Del 18 al 29 de septiembre del 2018 atracó en el Puerto de Valencia la réplica a escala real de la carabela “Nao Santa María” que habría capitaneado Cristóbal Colón en su llegada a Abya Yala. Tras una gira por Francia y España, el navío cruzaría el Atlántico hasta las costas de Puerto Rico, La Habana y Cartagena de Indias. Aparentemente, destinado a navegar como un museo flotante, cumplía con la misión de conmemorar el 525 aniversario del llamado “descubrimiento de América”. En este contexto y precisamente para la fecha del 12 de octubre, la artista intervino en el Puerto de Valencia (Figura 111) realizando un trabajo colaborativo junto con el artista chileno Luis Urquieta, entre otros. En el video “12 de octubre. Nada que celebrar” se puede observar a la artista realizando una performance denunciando que las carabelas de ayer son las transnacionales de hoy. Ha dicho que la celebración del Día de la Hispanidad data de los tiempos de la dictadura franquista por la que todas las personas deberíamos cuestionar

críticamente dicha celebración. Siendo la performance su herramienta política, Odette ha denunciado el genocidio y el epistemicidio en Abya Yala en obras como “Alimentando España”.

Figura 111

Performance en el Puerto de Valencia .12 de octubre". Nada que celebrar



Nota. El Salto País Valencia (2018). “*Contra la Hispanidad deberíamos rebelarnos todas*”. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.elsaltodiario.com/neocolonialismo/odette-fajardo-contra-la-hispanidad-deberiamos-rebelarnos-todas>

Patricia Cadavid Hinojosa

“Soy una migrante sudaka, artista e investigadora” (VA3).

Figura 112

Fotografía de Patricia Cadavid Hinojosa



Nota. Tomada de la web personal de Patricia Cadavid. Recupeado de:
<https://www.patriciacadavid.net/search/label/CV>

Patricia (Figura 112) es una artista que se nombra a sí misma como migrante y sudaka. Sus producciones han sido fundamentales a la hora de la construcción de esta memoria migrante antirracista. Ella ha capturado a través de la fotografía la potencia de los activismos de mujeres migrantes de Abya Yala en Valencia, por citar algunos ejemplos, en la amplia memoria visual que ha registrado en las reivindicaciones 12 de noviembre del 2017 en Valencia “Por una Sociedad sin Racismo”, del 12 de octubre del 2020 y de otras fechas relevantes. Asimismo, ha colaborado en el diseño artístico del Manifiesto 12 de octubre Nada que celebrar del año 2021 bajo la consigna “No nos vamos a ir. Fuego al orden colonial”.

Parafraseando a Elizabeth Jelin (2012) la fotografía en la investigación social aporta múltiples representaciones de las realidades. Pueden ser consideradas como fuentes de datos, objetos de estudio, sistemas de significación, entre otros. En este sentido, la fotografía artística activista de Patricia Cadavid es una fuente de estímulo para reconstruir los sentidos de los activismos y transmitir relatos propios. Siguiendo a Jelin,

la palabra tanto escrita como hablada ha tenido un lugar central en la investigación social, no obstante, hay otros modos de abordar un tema a partir de imágenes, pero no sólo interpretándolas, sino también interviniéndolas: “no obstante, hay otra manera de pensar el tema. Esta implica no solo analizar las imágenes socialmente producidas, sino intervenir produciendo imágenes; es decir, usar imágenes para estimular a los actores sociales a construir y transmitir el sentido de su práctica” (Jelin, 2012, p.56).

Una de las apuestas de esta tesis doctoral es entretener un relato escrito acompañado de una memoria visual, de este modo, producir con un saber que aporte con elementos visuales que den cuenta de los activismos de las migrantes de Abya Yala en Valencia.

La obra fotográfica de Patricia hace de puente con el universo sensorial del recuerdo. Desde un lugar que no es ni neutral ni objetivo, el punto de vista de la artista retrata el sustento visual, subjetivo y simbólico de las micropolíticas. Las sensaciones, emociones, recuerdos que evocan las imágenes pueden ser alterados según quien mire y sienta.

En la actualidad, con la fotografía digital se puede, entre tantas opciones, alterar la escena de la toma, transformarla e intervenirla, entrar en diálogo, disputar el sentido, recrear realidades *otras*, difundir en redes sociales, etc. La fotografía activista migrante rompe con temporalidad lineal, se acerca a las activistas con una sensibilidad que otras perspectivas visuales no han conseguido. Puede que lo mencionado tenga relación con la interpretación de las imágenes atravesada por el diálogo intersubjetivo y las políticas afectivas.

Las imágenes que se muestran a continuación forman parte de la amplia obra de Patricia Cadavid en las fechas reivindicativas del 12 de octubre en la ciudad de Valencia en el año 2020 (Figuras 113, 114) y en el año 2021 (Figuras 115, 116, 117). A manera de

una pequeña muestra, se presenta el registro visual que forma parte de las memorias de las resistencias migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano. Antes, se cita a la artista quien describe su producción artística de la siguiente manera:

Como artista, podría decir que el activismo está incorporado de manera natural en mi práctica, que a su vez es reflejo de mis experiencias como persona migrante, En mi trabajo, abordó las relaciones y efectos de la colonialidad desde la experiencia migratoria y el pensamiento descolonial y anticolonial, y me centro en la reivindicación de la memoria contenida en las interfaces ancestrales de los Andes arrebatadas por la colonización, y sus conexiones con el arte y la ciencia reutilizándolas en nuevos procesos artísticos relacionados principalmente con el sonido experimental. Por medio del sonido y la investigación indago la historia desde mi propio camino para reconocer mis raíces y resistir. (P. Cadavid, comunicación personal, 2022)

Figura 113

12 de octubre de 2020 Valencia. “12 de octubre, 12 heridas coloniales”. Ofrenda anticolonial



Nota. Fotografía de Patricia Cadavid en el contexto de la conmemoración del 12 de octubre "Nada que celebrar", octubre 2020.

Figura 114

12 de octubre de 2020 Valencia. “12 de octubre, 12 heridas coloniales”. Símbolos de las resistencias antirracistas y anticoloniales



Nota. Fotografía de Patricia Cadavid en el contexto de la conmemoración del 12 de octubre "Nada que celebrar", octubre 2020.

Figura 115

12 de octubre de 2021 Valencia. Nada que celebrar: “No nos vamos a ir. Fuego al Orden Colonial”



Nota. Fotografía de Patricia Cadavid en el contexto de la conmemoración del 12 de octubre "Nada que celebrar", octubre 2021.

Figura 116

12 de octubre 2021 Valencia. Nada que celebrar: “No nos vamos a ir. Fuego al Orden Colonial”. Quema colectiva y pública de las estampitas anticoloniales



Nota. Fotografía de Patricia Cadavid en el contexto de la conmemoración del 12 de octubre "Nada que celebrar", octubre 2021.

Figura 117

12 de octubre 2021 Valencia. Nada que celebrar: “No nos vamos a ir. Fuego al Orden Colonial”. Prensa española retratando el inicio de la marcha en la Plaza de Benimaclet



Nota. Fotografía de Patricia Cadavid en el contexto de la conmemoración del 12 de octubre "Nada que celebrar", octubre 2021.

6.2.2 La importancia de la construcción de la memoria migrante según las artistas

Las migrantes activistas de Abya Yala situadas en la ciudad de Valencia provenimos de distintos lugares, clases sociales, identidades de género, orientaciones afectivo-sexuales, racializaciones, migraciones. Algunas de nosotras hemos cursado estudios superiores, como es el caso de las tres artistas de este grupo informante, otras no han cursado estudios universitarios como es el caso de dos activistas de quienes se habla en el capítulo 4.

Entre los aspectos relevantes que se encuentran en las respuestas que dieron las artistas activistas al preguntarles por la importancia de la construcción de las memorias migrantes se destaca el énfasis que dan las tres al papel central de las sujetas políticas que encarnan, enuncian, producen, simbolizan y cuentan las memorias, es decir, las propias migrantes y racializadas. Además, el desplazamiento que hacen de la sujeta individual hacia la sujeta colectiva es fundamental para construir la memoria migrante antirracista, sin que por ello nieguen las diferencias entre las agendas políticas.

Señalan la importancia de la memoria para los sentidos de pertenencia, las identidades, las representaciones propias, pero, además, las vinculaciones con el pasado, es decir, con las luchas precedentes. Según Patricia (VA3), Valentina (VA1) y Odette (VA2):

La reivindicación de la memoria es imprescindible para la visibilización de resistencias, la representación y la identidad, si estas se borran, se ignoran o peor aún, si dejamos que otrxs las construyan por nosotras, pienso que nos veremos en un ciclo constante de volver a empezar todo el tiempo, de nuestras ancestras hemos abrazado el “caminar hacia el futuro con la mirada puesta en el pasado” despojándonos de la mirada occidental que nos está presionando constantemente a ver el futuro como un ente desconectado del pasado (...) Siento que muchxs

sujetxs dentro la academia en lugar de construir y reivindicar las memorias, las categoriza y las convierte en lógicas estadísticas y sujetos de estudio muy poco prácticas en el mundo fuera de la universidad diciéndonos mucho de la visión aislada de las personas que nos convierten en páginas de trabajos de investigación. Por eso pienso que las memorias las deben construir las mujeres que encarnan las vivencias que no puede contar una estadística, y no se pueden quedar en los repositorios.” (P. Cadavid, comunicación personal, 2022).

Creo que la importancia radica no solamente en el hecho de que sean mujeres, sino que hablar de la memoria de los activismos protagonizado por mujeres, es hablar de una realidad mayoritaria. Las trabajadoras de hogar, las jornaleras, las trabajadoras sexuales, hoy son sujetos políticos, se encuentran organizadas y ocupadas en visibilizar sus problemáticas con efectos muy evidentes. En ese sentido, también es importante decir que Regularización Ya es un movimiento dirigido principalmente por mujeres, así como Resistencia Migrante es una colectiva formada por mujeres y disidencias sexo-afectivas. (V. Henríquez Ortiz, comunicación personal, 2022)

Creo que es muy importante porque somos parte de la historia de esta ciudad y la conformamos a partir de las huellas que dejamos en ella. También creo que es importante dejar un testimonio de nuestras luchas porque son importantes para la conformación de otras, así como las nuestras se nutren de las que vinieron antes. (O. Fajardo, comunicación personal, 2022)

Se puede interpretar que para todas las activistas migrantes que han participado en esta investigación, la construcción de la memoria migrante es fundamental. Todas, sin excepción, hemos coincidido en que la memoria tiene una importancia radical en nuestros

activismos, influyendo definitivamente en los sentidos de pertenencia y jugando a favor de la lucha y defensa de los derechos y vidas de las personas migrantes y sus descendientes y para la transformación social hacia sociedades más justas.

Si bien todas enunciamos la construcción de la memoria migrante situadas en el presente apelamos al pasado, al reconocimiento y al valor de las luchas y defensas precedentes, es decir, apelando a la importancia del diálogo intergeneracional con el pasado mediato en el territorio valenciano y en el Estado español, pero también volviendo al pasado colonial en Abya Yala en los distintos territorios.

Podría decir que las producciones artísticas de las activistas migrantes cumplen con el principio de la relacionalidad andina en la organización de los activismos migrantes antirracistas, antipatriarcales, decoloniales, anticoloniales y feministas vigentes. Sus producciones están en relación con las agendas políticas de quienes se hace mención en el capítulo 4, configurando una red de relaciones, vínculos, nexos entre los unos y los otros activismos. Asimismo, cumplen con el principio de la correspondencia, es decir la correlación entre arte y activismo, que, en las diferencias no dominantes, encuentran también un equilibrio armonioso.

6.2.3 Artistas antirracistas

Las tres artistas informantes coinciden en que los motores de sus activismos son antirracistas. Valentina ofrece una clave para comprender la diferencia entre los activismos a favor de las personas migrantes y los activismos antirracistas situados en el Estado español:

El antirracismo a grandes rasgos, podríamos decir que es todo movimiento político-cultural que trabaja por eliminar las formas de racismo que afectan a una determinada población. Por lo que, desde luego, existen muchas formas de

antirracismo, incluso podríamos hablar de “antirracismos”, así como hemos aprendido a hablar de “feminismos”, en plural. Creo que es importante el plural de estos conceptos, porque nos invita a localizar el desarrollo de estos movimientos en contextos determinados. No estoy segura de que hace cinco o seis años en España era posible nombrar un movimiento antirracista, hoy creo que sí. Y creo que ese movimiento antirracista está conformado por diversas iniciativas que corresponden a distintos intereses, todos antirracistas. (Henríquez Ortiz, comunicación personal, 2022)

En la actualidad se tienen ejemplos de iniciativas antirracistas a lo largo y ancho de todo el Estado español, dirigidas y lideradas por personas migrantes y racializadas. Tanto Odette como Patricia coinciden en que es la propia vivencia de la condición migrante lo que impulsa a la praxis política organizada y colectiva:

Creo que hay un eje en común y es la propia vivencia y situación migratoria de muchas de las personas que integran estos colectivos que luchan por lo que les está afectando directamente y esto es lo que define las acciones que se están llevando a cabo en colectividad. (P. Cadavid, comunicación personal, 2022).

El racismo ha sido una realidad que nos atraviesa y la cual nos remueve duramente por las raíces tan profundas que tiene dicha forma de violencia” (O. Fajardo, comunicación personal, 2022).

En el momento en el que se pregunta a las activistas artistas por el antirracismo como motor de las luchas migrantes, el Movimiento Estatal Regularización Ya se encuentra trabajando por lograr el objetivo de las 500.000 firmas necesarias para lanzar

una Iniciativa Legislativa Popular (ILP)⁵⁹ para la regularización extraordinaria de 500.000 personas migrantes. El plazo es de nueve meses que van desde diciembre del año 2021 hasta agosto del año 2022. Se podría decir, en definitiva, que a día de la fecha la ILP es una de las agendas políticas migrantes más importantes en el ámbito de los activismos antirracistas en clave de un antirracismo político e institucional, siendo las sujetas migrantes y racializadas quienes lideran el movimiento.

Como reflexión

Las aportaciones de las artistas han sido útiles para ampliar la trama de los activismos de las migrantes en el territorio valenciano. Los relatos de las artistas bien podrían estar incluidos y ampliados en el capítulo 4. “Habitantes de las fronteras”. Pero ha sido necesario construir una trama que permita ampliar el tejido y desplegar más hilos que den cuenta de las redes, vínculos y nexos que están en relación entre los diferentes activismos migrantes destacando las especificidades, en este caso en relación con el arte.

Sus voces aportan perspectivas artísticas con sensibilidad migrante, antirracista, feminista, anticolonial y de(s)colonial que se alejan de las lógicas y estéticas eurocéntricas y etnocéntricas dominantes y hegemónicas. Es preciso decir que lo importante en la micropolítica de las activistas de Abya Yala es el trabajo colectivo, colaborativo, a modo de *minka*⁶⁰, que se forma a partir de las aportaciones que cada una siembra en la lucha y la defensa común y que discurre entre lo político, lo social, lo artístico, lo académico y finalmente en el cotidiano.

⁵⁹ Enlace a la web de la ILP Regularización Ya donde constan todas las colectivas y organizaciones que apoyan, colaboran están activamente participando en la recogida de firmas en el Estado español: <https://esenciales.info/>

⁶⁰ *Minka* (kichwa) es una práctica ancestral andina de trabajo comunitario, colectivo y recíproco. Se busca el bien común en base a la participación de todas las personas de la comunidad.

Se puede decir que estamos ante activistas migrantes racializadas que producen conocimiento desde el arte. Sus obras aportan a la memoria migrante recursos como fotografías, performances, producción audiovisual, diseños gráficos y mucho más, lo que hace posible la construcción de un saber heterogéneo, no sólo escrito, sino también, estético, simbólico, corporal, visual.

Como puntos en común entre las activistas protagonistas de la tesis y las artistas activistas migrantes se podría decir que todas reconocen a la condición migrante en los lugares de enunciación, en otras palabras, todas se reconocen como migrantes. Para todas es fundamental que seamos las propias migrantes y racializadas quienes produzcamos conocimientos académicos, arte, nuevos discursos, imaginarios y representaciones acerca de nosotras mismas. Cabe destacar además que todas han enfatizado la importancia de la lucha organizada y el formar parte de una amplia, compleja y heterogénea sujeta colectiva, lo que da a comprender la importancia de las micropolíticas y la capacidad de agencia al servicio de las causas comunes.

Ambos grupos, tanto las activistas protagonistas de la tesis como las artistas activistas, han contribuido a la visibilización de las luchas y defensas de las vidas y derechos de las personas migrantes. A través de su incidencia política han incluido puntos de vista diversos sobre los feminismos y antirracismos con intervenciones y producciones desde el arte que complementan y complejizan los puntos de vista de quienes se interesan por conocer los activismos de las migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano.

Todo lo dicho nos lleva a reforzar el presupuesto de que no se puede universalizar ni generalizar los relatos de este trabajo a todas las experiencias de activistas migrantes. Coexisten tantos activismos migrantes como mundos posibles, algunos se entrecruzan configurando auténticas *minkas*, poniendo en juego que lo personal es político en tanto colectivo y lo colectivo es personal en tanto político.

6.3 Las Voces que Contrastan

La etimología de la palabra contrastar indica que proviene del latín *contrastāre*, que significa estar en condiciones opuestas mostrando notables diferencias. En la cosmovisión andina los opuestos se complementan, por ejemplo, el sol y la luna, la noche y el día, etc. Lo contrario sucede en la dicotomía occidental jerárquica y excluyente que divide y contrapone, por ejemplo, lo bueno y lo malo, la razón y la emoción, el cuerpo y el alma. En este apartado se interpretan a las voces que contrastan como las opuestas complementarias a las voces de las habitantes de las fronteras. A este principio se le conoce como complementariedad en el mundo andino.

Siguiendo a Guerrero Arias (2012) y conforme a la filosofía y cosmovisión andina que atraviesa toda esta investigación, el sentido del contraste en este apartado es el de complementariedad:

Un rasgo de las sabidurías andinas, es que dicha complementariedad, se hace posible mediante la interacción simbólica, celebrativa y ritual, no epistémicamente, conceptualmente, sino simbólicamente, ritualmente, corporalmente, vivencialmente, existencialmente, a través de las diversas tramas de sentido que el Runa teje desde su cultura, para dar sentido a la totalidad de su existencia, dentro de este infinito cosmos. (2012, p.221)

Las voces que contrastan corresponden a tres activistas blancas autóctonas, quienes trabajan en ONGs con mujeres migrantes y a favor de los derechos de las personas migrantes. Desde una perspectiva occidental, los activismos que ellas realizan serían contrapuestos a los activismos de las habitantes de las fronteras, sin embargo, se apuesta por hacer una lectura decolonial de este entramado, valorando los opuestos que se complementan y comprendiendo además que se ponen en juego los privilegios.

De las cinco activistas que protagonizan esta memoria, sólo Alma Sarabia Aquino

trabajaba para una ONG en el momento en que se elaboró la trama del tejido de esta memoria, concretamente cuando entretejimos juntas la chakana migrante. A día de hoy Alma ya no trabaja en la Asociación Rumiñahui Valencia. Con el paso del tiempo, ha sido Marcela Hincapié Martínez quien dio inicio a una relación laboral con la ONG FarmaMundi manteniéndose hasta el momento. Tanto Dolores Jacinto Nieto como Marcela Bahamón y Ana Gutiérrez Fajardo han participado en organizaciones autónomas autoconvocadas y autogestionadas, las dos primeras en la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados y la última en la Colectiva Mujeres, Voces y Resistencias.

Ahora bien, en este apartado se entretejen las voces de tres activistas blancas del ámbito de las ONG que trabajan con mujeres migrantes ya no sólo de Abya Yala. Entiéndase que el contraste entre los modos de ejercer los activismos es diferente, de hecho, están condicionados por estar definitivamente a salvo de la Ley de Extranjería, por un salario, la cotización en el Régimen General de la Seguridad Social, el acceso a prestaciones sociales, la garantía de derechos, etc.

Me refiero como contraste a los opuestos complementarios que existen entre los distintos modos de ejercer activismos a favor de las vidas y derechos de las mujeres migrantes. No me centro en resaltar la oposición excluyente entre unos y otros, sobre todo, porque las agendas políticas de las migrantes se han visto fortalecidas gracias a los privilegios que las activistas blancas han puesto al servicio de la causa.

La apuesta es por dar cuenta de la pluralidad de los activismos feministas a favor de las mujeres migrantes y racializadas en el territorio valenciano. Es importante mencionar esta especificación ya que evito tanto metodológica como epistemológicamente las dicotomías excluyentes, en el intento de superar el pensamiento binario occidental.

Intento entretejer las voces de mujeres blancas que han obtenido el reconocimiento de las activistas migrantes y racializadas por su compromiso y que aportan desde sus lugares personales y sociales a la lucha por la justicia social. Así, las voces que contrastan forman parte de esta memoria, sin adjudicarles el protagonismo, pero haciéndoles partícipes.

6.3.1 Lugares de enunciación

Se presenta a las tres activistas que forman parte del grupo nombrado como “Voces que contrastan”. A la información obtenida gracias a las entrevistas, se le ha integrado una serie de información obtenida a través de la indagación de sus trayectorias en las páginas web de sus organizaciones, en las redes sociales y otras fuentes de información públicas. Conciene decir que las trayectorias de las activistas de este apartado son más amplias de lo que aquí se sintetiza.

A efectos de alcanzar los objetivos de la investigación, se han construido pequeños relatos que facilitan situar la importancia de estas voces en la memoria migrante de mujeres activistas de Abya Yala en el territorio valenciano y, por ende, en la producción de este conocimiento académico.

Tabla 11

Características sociodemográficas de las activistas blancas de ONG

	Lugar de nacimiento	Edad	Nacionalidad	Situación administrativa	Ocupación	Estudios
Celia Serrano (VC1)	Valencia	40	Española	Ciudadanía	Técnica de proyectos. Especialista En migración con perspectiva de género.	Licenciada en Periodismo. Máster en Mediación Intercultural desde la perspectiva de género. Máster

					Madre casi a tiempo completo	en Interculturalidad y Políticas comunicativa Posgrado en Desarrollo y Movimientos migratorios. Posgrado en Gestión de Redes Sociales y Community Manager
Cruzana Gómez Corrocher (VC2)	Valencia	47	Española	Ciudadanía	En desempleo en razón de un Expediente de Regulación de Empleo (ERE)	Licenciada en Geografía, Master Profesor Secundaria e Integradora Social
Fani Darás Cebrián (VC3)	Valencia	41	Española	Ciudadanía	Trabajadora Social Técnica de empleo	Trabajo social Relaciones laborales

Nota. Elaboración propia

Las tres activistas nacieron en España y gozan de dicha nacionalidad en virtud del *ius sanguinis* o derecho de la sangre al ser hijas de españoles/as. Rondan la década de los cuarenta años y residen en la ciudad de Valencia. Las tres han cursado estudios universitarios y se han seguido formando a lo largo de sus trayectorias laborales. Las tres trabajan en ONG, aunque de diferentes adscripciones, valores y misiones.

Celia Serrano

“Mujer española, madre reciente, blanca, pero a la vez activista e inconformista, comunicadora antirracista feminista” (C. Serrano, comunicación personal, 2022).

Figura 118

Celia Serrano (izquierda) y Cristina Millán



Nota. Alianza por la Solidaridad València (2018). #NOAlaEnmienda 6777. [Fotografía]. Recuperado de: <https://bit.ly/3to3qS3>

Celia es una activista que se ha comprometido con las luchas y defensas de las vidas y los derechos de las personas migrantes a lo largo de su trayectoria profesional. Es periodista y actual responsable del Área de Participación Ciudadana de Alianza por la Solidaridad Valencia. A lo largo de su vida ha cursado estudios formales que le han especializado en mediación intercultural desde la perspectiva de género, interculturalidad y políticas comunicativas, en desarrollo y movimientos migratorios y en gestión de redes sociales y como community manager. Además de un amplio marco de estudio informales y no formales.

Ella misma me ha contado que ha decidido dedicar parte de su vida a formarse para disponer de habilidades, conocimientos y destrezas con las que desempeñar su trabajo que está vinculado a su activismo:

Mi activismo es complicado porque bueno una cosa es por supuesto el trabajo remunerado yo he decidido y he tenido el privilegio de que mi trabajo forma parte también y lo considero parte de mi activismo y he decidido dedicar todo mi tiempo

y mi esfuerzo y a formarme profesionalmente y como profesional defendiendo los derechos humanos y trabajando por el cumplimiento de los derechos humanos, pero además yo tengo un activismo personal un compromiso personal por los derechos de las personas migrantes y especialmente de las mujeres migrantes desde hace muchísimos años. Desde que muy joven fui capaz de darme cuenta de lo que supone el racismo y las opresiones de injusticias especialmente del tema de las violencias administrativas y las violencias institucionales y sistemas que sufren las personas migrantes especialmente las mujeres. (C. Serrano, comunicación personal, 2022)

En el período de tiempo en que se ha realizado esta investigación, Celia junto a Cristina Millán (Figura 118) ambas trabajadoras de Alianza por la Solidaridad Valencia, han impulsado relevantes proyectos dirigidos a mujeres migrantes. Se puede citar como una de las iniciativas más importantes al proyecto “Mujeres migrantes, mujeres con Voz” nacido en mayo de 2018 y enmarcado dentro del marco de Educación para la Ciudadanía Global, que obtuvo financiación de la Generalitat Valenciana.

El objetivo consistió en impulsar un grupo de mujeres migrantes y racializadas residentes en el País Valencià, para la representación propia, la participación ciudadana y la producción de discursos con voces propias. Convocaron a mujeres migrantes y racializadas de diferentes procedencias, edades, estatus administrativos, historias migratorias y de movilidad, ocupaciones, posicionamientos políticos, etc.

Este es el inicio de la Colectiva Mujeres con Voz que actualmente se denomina Mujeres, Voces y Resistencias, reconocida como una de las organizaciones de mujeres migrantes y racializadas destacadas dentro del tejido social y en el movimiento feminista local. La transición que la colectiva atravesó hasta posicionarse como autónoma e independiente ha sido todo un logro para las mujeres migrantes y racializadas activistas

de este territorio, quienes, vinculadas o no, afines o no, nos unimos solidaria y críticamente en nuestras diferencias y diversidades.

A día de hoy, Mujeres, Voces y Resistencias es una de las colectivas feministas autoorganizadas y lideradas por mujeres migrantes y racializadas más activas y de referencia en la ciudad de València. Tanto Ana Gutiérrez Fajardo como Marcela Hincapié Martínez, junto con otras compañeras, han sido coprotagonistas de la construcción de la colectiva.

La interpelación y el cuestionamiento cara a cara que vienen haciendo las activistas al racismo institucional y a las violencias estructurales en la sociedad española en general, en la valenciana en particular, les ha procurado una identidad colectiva propia.

Figura 119

Celia junto a la Colectiva Mujeres con Voz Valencia.



Nota. ElDiario.es (2019). *Hacia un feminismo interseccional crítico: Nace el colectivo 'Mujeres con Voz València'.* [Fotografía]. https://www.eldiario.es/comunitat-valenciana/eldiario-de-la-cultura/interseccional-nace-mujeres-voz-valencia_132_1504079.html

Sin lugar a dudas, el activismo de Celia destaca por su compromiso con la lucha migrante y antirracista. Ha participado en distintas organizaciones importantes en la ciudad de Valencia como la Campaña CIES NO. Expresa su trayectoria de este modo:

He militado en la organización del movimiento CIES NO, campaña por el cierre de los Centros de Internamiento de Extranjeros. No formo parte activa de este movimiento ahora mismo, por qué no puedo por mis obligaciones familiares sobre todo y laborales, pero estoy ahí siempre comprometida y apoyando por mi compromiso contra el racismo institucional en esta campaña. He hecho las funciones de gestión de la comunicación a través de la redacción de notas de prensa, de la relación con los medios de comunicación, la relación con los portavoces del movimiento con las personas internas en el CIE de Zapadores y visibilizando todas las violencias que supone el racismo institucional y estructural y las deportaciones. (C. Serrano, comunicación personal, 2022)

En el año 2018 Alianza por la Solidaridad del País Valencia presentó el Informe “Mujeres Migrantes como sujetos políticos en el País Valencia: creando estrategias frente a las violencias” en colaboración con La Dula y el apoyo de Josseline Acuña, Jonathan Flores, Laura Bueno y Laura Fernández Morena, en el marco del proyecto “Trabajando en la agenda de desarrollo local: Intercambio de conocimientos y creación de redes alrededor de los ODS” financiado por la Generalitat Valenciana.

Un diagnóstico que además de aportar una perspectiva interseccional acerca de las mujeres migrantes y racializadas como sujetas políticas, hace un homenaje visibilizando la lucha diaria de las mismas. En ese proceso participamos algunas de las activistas que formamos parte de esta memoria en distintos momentos. Quienes hemos colaborado y participado en los proyectos que han liderado tanto Celia como Cristina, podemos dar cuenta del compromiso de las dos compañeras. Dice Celia que Alianza por la Solidaridad Valencia trabaja en favor de la agenda política de las migrantes y racializadas:

Estamos trabajando y apoyando la agenda política de las mujeres migrantes

especialmente de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, estamos sobre todo creando espacios seguros en donde se puede escuchar a las mujeres migrantes, espacios de incidencia política también apoyando e impulsando el movimiento de Regularización Ya. Por supuesto con un papel de aliadas nunca hablando por las personas implicadas y afectadas sino, apoyando sus demandas. En todo lo que lo que podemos. (C. Serrano, comunicación personal, 2022)

El activismo de Celia es mucho más amplio de lo que aquí se cuenta. El compromiso de su trabajo puesto al servicio de las mujeres migrantes y racializadas emerge desde una conciencia de los privilegios en razón de raza, clase, género, nacionalidad que disfruta en el lugar social y personal.

Se enuncia y posiciona como una mujer blanca en contra del racismo. El rol que desempeñan las personas autóctonas, blancas de las izquierdas valencianas, así como sus organizaciones, colectividades, entidades, redes, son fundamentales para abolir la Ley de Extranjería, el cierre definitivo de los CIES, la ratificación del Convenios 189 de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, entre otras causas a favor de los derechos de las personas migrantes. Es fundamental que las migrantes y racializadas lideremos las agendas propias, asimismo, es necesario entretejer alianzas con aquellas personas y organizaciones blancas para quienes las puertas de esta sociedad y las instituciones y administraciones no están bloqueadas, o, mejor dicho, están abiertas. Con quienes han tomado posición y desde la blanquitud enuncian el antirracismo en las relaciones de poder. Así, “juntas/juntes” seguiremos construyendo los caminos de la justicia social sin obviar los privilegios y que unas vidas importan más que otras.

Cruzana Gómez Corrocher

“Mujer activista.” (C. Gómez Corrocher, comunicación personal, 2022).

Figura 120

Rostro de Cruzana Gómez Corrocher



Nota. Cruzana Gómez Corrocher (2022). En el Canyamelar. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10227080013207144&set=pb.1260368544.-2207520000.&type=3>

Cruzana (Figura 120) se enuncia como una mujer activista. Ha sido coordinadora del Espacio de Encuentro de Mujeres del Servicio Jesuita a Migrantes en Valencia (SJMV) que a su vez forma parte del Servicio Jesuita a Migrantes España (SJME) y que se ha configurado como una red de entidades que trabajan a favor de las personas migrantes en todo el Estado español, impulsada por la Compañía de Jesús.

El SJM se compone por un equipo de personas contratadas y voluntarias. El SJM con sede en Valencia, tiene como misión el servicio, la protección y la defensa de las personas migrantes a quienes se pretende servir y acompañar en los procesos de integración social, así como a sus familias, organizaciones, asociaciones, comunidades.

El espacio de empoderamiento personal “Mujeres en Acción” ha brindado acogida a mujeres diversas de distintas procedencias, credos, edades, nacionalidades, etc., poniendo especial interés en los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados. En este contexto, Cruzana ha coordinado dicho espacio y además el Área Participación y Asociacionismo.

Durante el año 2019 participaron en el espacio “Mujeres en Acción” unas 127 mujeres, unas 20 por sesión. Hay que resaltar algunas de las cuestiones que han hecho de este un espacio confluente por las mujeres migrantes y racializadas, por ejemplo, poner en marcha sus actividades las tardes de los domingos, cuando las mujeres trabajadoras del hogar y de los cuidados, en su mayoría, tienen tiempo libre. También, implementando espacios para hijas e hijos de las usuarias.

En ese año se hicieron actividades dirigidas al trabajo del hogar y de los cuidados, acompañamiento psicosocial los sábados por las mañanas, actividades de incidencia política, acudiendo a las manifestaciones y concentraciones en fechas reivindicativas como el 8 de marzo.

En el mes de febrero del 2019 se celebró el “III Taller Derechos y Deberes de Trabajadoras del Hogar” en el cual participó Alma Sarabia Aquino como Delegada de la Asociación Rumiñahui. Las “Mujeres en Acción” participaron además en el mes de marzo en el “Encuentro Estatal de Trabajadoras Hogar y Cuidados ¿Profesionales o domesticadas?”. En junio difundieron el audiovisual “No a la Enmienda 6777”⁶¹ por la cual se posterga hasta enero del año 2024 la equiparación de las cotizaciones del trabajo de hogar y cuidados al Régimen General de la Seguridad Social. El 25 de noviembre Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, implicaron a participantes hombres en una jornada de sensibilización ante la violencia de género, considerando que es una problemática que afecta a todas/todos. En este contexto, Cruzana define su activismo de la siguiente manera:

Desde los 14 años estoy vinculada a determinados colectivos de incidencia política en la ciudad de Valencia donde siempre he vivido. Conozco muy bien el

⁶¹ Enlace al video #NoALaEnmienda67777 del grupo Mujeres en acción del SJM Valencia: https://www.youtube.com/watch?time_continue=122&v=HK9ayx8Yta4&feature=emb_logo&ab_channel=SJMEspa%C3%B1a

tejido de incidencia social en la ciudad. Básicamente mi activismo reside en la defensa de los Derechos Humanos. (C. Serrano, entrevista, 2022)

Figura 121

Cruzana Gómez Corrocher en el espacio “Mujeres en Acción” en el SJM



Nota. Centro Arrupe (s.f). *Espacio SJM de encuentro de mujeres*. [Fotografía]. Recuperado de: <https://centroarrupevalencia.org/espacio-sjm-de-encuentro-de-mujeres/>

Cruzana se ha ganado el reconocimiento de mujeres migrantes y racializadas en razón de su compromiso por los derechos, especialmente de las trabajadoras del hogar y de los cuidados. Ha aperturado espacios para el autocuidado, el empoderamiento feminista y la participación ciudadana (Figura 121). Además, ha colaborado con activistas migrantes en calidad de sujetas políticas.

Fani Darás Cebrián

“Trabajadora social y técnica de empleo de la Asoc. Valencia Acoge, feminista y sensible a las injusticias sociales y vulneraciones de las personas migradas” (F. Darás Cebrián, comunicación personal, 2022)

Figura 122

Fani participando de la Campaña Sanidad Universal



Nota. Fani Dc (2015). *Espacio SJM de encuentro de mujeres*. [Fotografía]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10208433598746356&set=pb.1497979115.-2207520000.&type=3>

Fani (Figura 122) vincula su activismo feminista con el trabajo que desempeña en el área de empleo de la Asociación Valencia Acoge. Ha participado activamente en JO SÍ SANITAT Y ODUSALUD, ambas organizaciones por la defensa del derecho a la salud y al acceso al sistema sanitario público de las personas migrantes, principalmente en situación irregular. Informa que ha participado en procesos puertas adentro de las administraciones manteniendo una postura de defensa de los derechos de las personas migrantes, según sus propias palabras:

Tratando de presionar/mantener una postura dentro de los espacios de la propia administración (grupo de derechos sociales, jurídicos y económicos del Consejo Municipal de Migración) en todo lo relacionado con las dificultades del acceso al padrón municipal, también en lo relacionado con las dificultades, discriminación y exclusión del mercado de trabajo. (F. Darás Cebrián, comunicación personal, 2022)

En sus reflexiones está latente la pregunta por si puede ser o no considerada como activismo la labor que realiza en el contexto laboral con personas migrantes,

especialmente mujeres racializadas. Ante la tensión por definir si sus acciones son activistas o no, conviene tender puentes para subvertir la dicotomía excluyente y jerárquica activismo-empleo. De este modo, se amplía el análisis de la micropolítica y se pone en valor las acciones directas a favor de las personas migrantes cuando las feministas blancas ponen sus privilegios al servicio de la causa migrante. Por tanto, se da valor a las acciones que Fani ha realizado especialmente aquellas que tienen incidencia con mujeres migrantes:

En su momento también impulsé dentro de la entidad un grupo de costura de mujeres migradas como espacio autogestionado de encuentro y relación entre mujeres migradas. Y por otro lado también acompañé a un grupo de mujeres migradas en el impulso de un proyecto donde se ponía en valor la gastronomía del país de origen, se participaba en distintos. Puede espacios públicos, culturales y eventos privados, que a su vez propiciaban unos ingresos económicos alternativos a las participantes. (F. Darás Cebrián, comunicación personal, 2022)

A la pregunta acerca de cuáles son las acciones que actualmente su organización está llevando a cabo a favor de las personas migrantes, contestó que Valencia Acoge a día de hoy tiene dos líneas principales de trabajo que son, tanto la intervención y atención directa con servicios como asesoría jurídica, idiomas, apoyo laboral, apoyo al acceso y mantenimiento a la vivienda, estratégicamente brindado apoyo ante situaciones de desahucio, dispositivo temporal de jóvenes en situación de calle, acogida y alojamiento a solicitantes de asilo, entre otras, además de otra línea de trabajo de sensibilización, participación e incidencia política, así como de trabajo en red, destacando las siguientes acciones:

Bibliotecas humanas, teatro social, creación agenda cultural del barrio, trabajo en red con entidades de Orriols, talleres, charlas en colegios, institutos,

universidades, sobre las migraciones, discriminación y racismo, detección de casos de racismo y discriminación con acompañamiento y planteamiento de estrategia posterior, participación en la campaña de CIES NO, etc Crida contra el racisme i el feixisme. (F. Darás Cebrián, comunicación personal, 2022)

Valencia Acoge o Valencia Acull (en valenciano) es una entidad sin ánimo de lucro. Sus inicios fundacionales datan del año 1989, a cargo de personas autóctonas y de personas migrantes. Nacida para la defensa de los derechos de las personas migrantes refrendados por la Declaración de los Derechos Humanos. La finalidad de la ONG es la participación plena de las personas migrantes en la sociedad valenciana, en igualdad de derechos que las personas autóctonas consideradas administrativa y socialmente como ciudadanas, de camino hacia la construcción de una sociedad justa.

Se pueden encontrar elementos discursivos en las memorias anuales más antiguas como la del año 2007 y la del 2008 disponibles en la web de la organización, que plantean como uno de los objetivos principales la integración social de las personas migrantes, concepto que ha recibido críticas por el modelo de integración sostenido en un sistema de supremacía blanca, etnocéntrica, eurocéntrica, heteropatriarcal y clasista, con las consecuencias administrativas, sociales, culturales, políticas que conlleva. Sin embargo, a día de la fecha, en la web oficial de la organización, el posicionamiento enunciativo es “contra el racismo y el individualismo insolidario”, subrayando la participación y acción de las personas tanto autóctonas como migrantes.

Es importante mencionar la labor de Valencia Acoge ante el aumento desbordado del racismo y la xenofobia en la ciudad de Valencia, y en general, en el Estado español. La sede se ubica en el barrio valenciano de Orriols, caracterizado por ser un barrio de clases trabajadoras donde conviven personas racializadas de distintas etnias, culturas, procedencias, nacionalidades, credos, religiones, situaciones administrativas, géneros,

sexualidades, etc.

La ONG conoce de primera mano las problemáticas del racismo y del auge de la extrema derecha. La injerencia de las organizaciones fascistas, racistas y xenófobas ha marcado la convivencia en dicho barrio popular. En el año 2014, “españa 2000”⁶², organización política que se enuncia como la defensora de los españoles y del verdadero patriotismo, se manifestó en Orriols bajo el lema “por la justicia social, prioridad nacional” a la que acudieron más de 150 autóctonas y autóctonos. Alegan que “hay barrios (como Orriols) en que los extranjeros deben integrarse”. Acciones como el reparto de 1.000 kg de alimentos convocando sólo a las familias españolas autóctonas que dispongan de un DNI y de la certificación administrativa oficial de la situación de desempleo, y más, en un barrio de evidente confluencia pluricultural es un atentado a los derechos, a la democracia y a la vida.

En el año 2019 la organización “valencia forum” que se autodefine así misma como cultural, vanguardista, patriótica, de ejemplaridad, bajo una ideología basada en la identidad, la soberanía la justicia, la Europa de las patrias, y de la verdadera libertad de expresión, sentó su sede en el “casal romeu”. Valencia Acoge junto a colectivos y organizaciones sociales convocaron una concentración pacífica frente al local mostrando el rechazo a la apertura de un lugar que promueve las ideologías y acciones de extrema derecha, racista, xenófobo, LGTBI+fóbico. Dicha organización denunció a la Concejala Isabel Lozano y a los supuestos grupos de “extrema izquierda” de boicot.

La red Orriols Convive ha trabajado años en dicho barrio a favor de la convivencia

⁶² En este texto se escriben con minúsculas y entre comillas los nombres de las organizaciones políticas o de cualquier orden que fomentan el racismo, el fascismo, la xenofobia, la supremacía blanca. Mi posicionamiento es a favor de las vidas migrantes y racializadas y desde ese lugar de enunciación y habitando la condición migrante, estoy en condiciones de denunciar en este acto textual y bajo mi autoría, mi rechazo a toda necropolítica en contra de nuestras vidas.

entre personas de 30 nacionalidades diferentes, denunciando el abandono de las administraciones públicas ante la degradación urbanística, la ocupación ilegal de viviendas, tráfico de drogas, entre otras problemáticas atribuidas a la presencia de las comunidades migrantes y racializadas.

En el momento actual Valencia Acoge, con más de treinta años desde sus inicios, desempeña un rol importante en el contexto del barrio en la lucha contra el racismo y la xenofobia y también en la ciudad de Valencia. Asimismo, presta servicios necesarios y urgentes para las personas migrantes.

Como reflexión

Las tres activistas que configuran este apartado, son mujeres blancas autóctonas y feministas, con amplias y reconocidas trayectorias en ONG a favor de los derechos de las personas migrantes en la ciudad de Valencia. Las tres, en sus diferencias, se han vinculado en acciones específicas con mujeres migrantes y racializadas en el marco de sus organizaciones, lo que les ha llevado a articular empleo-activismo. Las tres organizaciones tienen misiones y visiones diversas, destacando especialmente el SJM por su carácter religioso.

A dos de las tres informantes VC1 y VC3 les ha resultado complicado describir sus activismos, cuestionando críticamente si se pueden considerar o no activismos a las acciones que realizan en el marco del empleo con mujeres migrantes racializadas. En el caso de las tres, el activismo y el empleo se vinculan y conviven en una suerte de continuum que facilita la participación política, a menos que se encuentre atravesada por la cuestión de la maternidad como es el caso de la informante VC1.

Lo dicho, conduce a la reflexión acerca de que no se puede generalizar ni universalizar las experiencias activistas de las mujeres blancas autóctonas, aunque sí

podemos establecer criterios diferenciales en razón de los privilegios que ponen al servicio de la justicia social y las distintas causas. Por citar, no es lo mismo disponer de un salario mensual que haga posible un activismo sostenido económicamente en el tiempo, a no disponer de salario alguno y sostener los activismos con autogestiones y otros mecanismos de sustento. Tampoco es lo mismo la experiencia de las maternidades de activistas migrantes y autóctonas.

Es importante mencionar que las tres tienen años de trayectorias laborales en ONG que han sido reconocidas por sus acciones a favor de las migraciones, sin embargo, las tres organizaciones mantienen caracteres distintos entre sí: Alianza por la Solidaridad fomenta proyectos y programas donde las propias mujeres migrantes actúan y participan en la sociedad valenciana en calidad de sujetas políticas. Por su parte, el SJM Valencia favorece espacios de encuentro, el empoderamiento y la participación desde una organización con su sello religioso explícito, aunque abierto a las diversidades de credos y religiones. Valencia Acoge, estando situada en el barrio de Orriols, favorece la participación directa en un contexto caracterizado por el auge del racismo, la xenofobia, el fascismo, la LGTBI+fobia, orquestado por organizaciones de la extrema derecha valenciana que se han incrustado en un barrio pluricultural, de clases trabajadoras, de poblaciones migrantes y racializadas, bajo el descuido político de las administraciones públicas.

Tomando en cuenta el principio de la complementariedad de los opuestos de la cosmovisión y la filosofía andina, se podría decir que, el contraste de estas voces que se enuncian ya distintas entre sí, en relación a las voces de las protagonistas de esta tesis, no consiste precisamente en una oposición excluyente, sino más bien, en destacar una red de relaciones existentes entre activistas y organizaciones, en mayor o menor escala, así como, en mayor o menor implicación, pero todas a favor de los derechos humanos de las

personas migrantes, especialmente los derechos de las mujeres migrantes y racializadas.

Las tres activistas blancas autóctonas conocen de primera mano las ventajas históricas, estructurales, administrativas, sociales, culturales y económicas de lo que implica “ser” o no migrante, “ser” o no ser ciudadana de plenos derechos en el Estado español, es más, de “ser” considerada, reconocida y leída como española y valenciana en este contexto.

Las tres han obtenido el reconocimiento social por su explícito compromiso contra el racismo y por poner al servicio sus saberes y conocimientos en favor de las vidas de las personas migrantes y sus derechos, especialmente de las mujeres migrantes y racializadas. Las tres desde distintos lugares de enunciación y posicionamientos políticos, se reconocen activistas y trabajadoras. Ponen al servicio sus privilegios para acompañar, programar, abrir puertas, tomar posición ante las administraciones, hacer alianzas con migrantes y racializadas, aunque esto no conlleve en *per se* el fin de las desigualdades, inequidades e injusticias entre mujeres.

6.4 Voces-Cuerpos Aliades⁶³

La escritura académica que da cuenta de las alianzas que las migrantes racializadas de Abya Yala estamos entretejiendo en el territorio valenciano situadas y enunciadas como sujetas políticas cobra destacada importancia en nuestros tiempos, habida cuenta de que los liderazgos están siendo ejercidos, preeminentemente, por las mismas, quienes autoorganizan, diseñan y ejecutan las estrategias claves a llevar a cabo en los procesos de incidencia, movilización y participación política.

En este contexto, es preciso disponer de trabajos académicos que aborden la

⁶³ Se hace uso del lenguaje inclusivo no binario en consideración y respeto con las personas no binarias, trans, disidencias y todas aquellas que no se reconocen dentro del binarismo de género y la heterosexualidad obligatoria. En gratitud con las disidencias que han participado en este trabajo.

importancia de las alianzas feministas, sobre todo, las antirracistas ya existentes en este territorio.

Para llevar a cabo el tejido de “las voces-cuerpos aliades” que forman este grupo, se atiende especialmente al principio de *reciprocidad* de la filosofía y cosmovisión andina, que dice, que a todo acto corresponde otro acto recíproco. Según Guerrero Arias (2012):

Articulado al principio de complementariedad, se encuentra en las sabidurías andinas, el principio de reciprocidad, que refleja su dimensión pragmática y ética. A cada acto que se da en el orden del *Pacha*, corresponde como contribución complementaria un acto recíproco, requiere correspondencia, reciprocidad simbólica, entre el orden del cosmos, la naturaleza, el ser humano, entre seres humanos y sus construcciones culturales; lo que rompe la visión fragmentadora y la oposición que entre estos ha hecho la racionalidad occidental hegemónica y que las mira como opuestas y antagónicas. (pp. 221-222)

El principio de reciprocidad facilita tender puentes con sujetas/es subalternizadas/es que han experimentado de un modo u otro, la violencia del orden heteropatriarcal, capitalista neoliberal. Puede que sea precisamente el reconocernos en las vulnerabilidades y en reciprocidad lo que hace posible las alianzas entre migrantes racializadas, feministas y disidencias afectivo-sexuales. Excepto por algunas salvedades, el innegable privilegio blanco y la condición de sujetas privilegiadas por el *ius sanguinis* o "derecho de sangre" a quienes jamás les será impuesta una Ley de Extranjería en el Reino de España con los respectivos efectos y consecuencias.

Tabla 12

Características sociodemográficas de las voces-cuerpos aliades

	Lugar de nacimiento	Edad	Nacionalidad	Situación administrativa	Ocupación	Estudios
Ana Cameros Zabala (VL1)	Valencia	33	Española	Ciudadanía	Facilitación de grupos y formadora con mirada feminista e interseccional	Educación social y animación sociocultural.
Viktor Navarro Fletcher (VL2)	Valencia	30	Española	Ciudadanía	Desempleado	Graduado en Ciencias Políticas y de la Administración Pública
Mireia Biosca Ordaz (VL3)	Valencia	32	Española	Ciudadanía	Educadora Social	Educación social

Nota. Elaboración propia

Las tres personas informantes son activistas jóvenes en una edad correspondiente a la década de los treinta, han nacido en Valencia, son valencianas parlantes y han sido reconocidas administrativamente desde su nacimiento como ciudadanas españolas. Las tres han cursado estudios universitarios en la Universitat de València. Asimismo, las tres han realizado trabajos y acciones políticas en el ámbito social.

Se han elegido a las tres personas por formar parte de tres organizaciones que actualmente sostienen alianzas estratégicas a favor de las agendas de las migrantes y por reconocerse como feministas.

6.4.1 Lugares de Enunciación

La praxis de pronunciar el lugar de enunciación ubica a las sujetas en cuestión en un lugar social. Esta práctica forma parte de las estrategias de visibilización de sujetas que históricamente han sido subalternizadas, invisibilizadas, discriminadas. A modo de

mecanismo de visibilidad, el lugar de enunciación precisa de una toma de conciencia, autoidentificación, una reflexión crítica profunda y la toma de decisiones en relación a los privilegios que se gozan.

En ocasiones se confunde el lugar de enunciación con la enumeración de las distintas identidades con las que cada individuo se identifica, sin embargo, se trata de reconocer el lugar social que se ocupa, tomando en cuenta factores estructurales, sistémicos, históricos, geopolíticos, económicos, etc. El lugar de enunciación no es el acto individualista de reivindicar un “yo” sino la práctica reflexiva crítica de situarse en el mundo en relación con otros seres humanos y no humanos reconociendo los privilegios. En este apartado el lugar de enunciación apela a lo personal que es político. Se destaca la visibilización del lugar personal social en tanto político que ocupan las informantes. Pues como dice Djamila Ribeiro (2020) las personas blancas tienen un lugar de enunciación, deben comprender sus privilegios en las estructuras de poder y sobre todo el privilegio blanco.

Todas las personas informantes de este subgrupo han reconocido beneficiarse del privilegio blanco. Las tres han accionado en el seno de sus organizaciones, acciones y estrategias a favor de la lucha antirracista, anticolonial y antipatriarcal que lideran las mujeres migrantes de Abya Yala en la ciudad de Valencia. Se especifica que se entiende como privilegio blanco en este trabajo lo que Desirée Bela-Lobedde (2021) ha sintetizado como la posibilidad de darle poca o nula importancia al racismo. Debido al hecho de que no impacta de manera significativa ni determinante en las vidas de las personas blancas y sus comunidades es invisibilizado.

Dos de las tres activistas son disidentes afectivo-sexuales quienes defienden y luchan a favor de las agendas feministas de las personas LGTBI+. De este modo se amplía

la trama de este relato al hilo de “las habitantes de las fronteras” tomando en cuenta el privilegio blanco y las identidades afectivo-sexuales.

Ana Cameros Zabala

“Mujer, cis, blanca, paya, hetero, nacida en el estado español, con estudios universitarios, neurotípica, militante, feminista y antirracista.” (A. Cameros Zabala, comunicación personal, 2022)

Figura 123

Rostro de Ana Cameros Zabala



Nota. De Directa Periodisme cooperatiu per la transformació social. (2021). *Ana Cameros Zabala en el artículo “El naixement d’un ‘Espai comú’ a la ciutat de València”* [Fotografía]. <https://directa.cat/el-naixement-dun-espai-comu-a-la-ciutat-de-valencia/>

Ana (Figura 123) es militante feminista y antirracista. Ha formado parte de la Cooperativa Formigues Liles una organización autónoma, horizontal, asamblearia, conformada por tres mujeres valencianas. Cesó la actividad el 29 de noviembre del año 2021. Entre las actividades que realizaban se encontraban los procesos de facilitación, talleres, espacios de empoderamiento, autodefensa feminista, entre otras. Actualmente, forma parte del “Espai Comú La Repartidora” que es un espacio social y cultural ubicado

en el barrio de Benimaclet de la ciudad de Valencia. Un proyecto político que apuesta por el fomento del pensamiento crítico como herramienta de conocimiento para transformar la sociedad en todo su conjunto. El sentido comunitario y asambleario forma parte de la identidad de “La Repartidora”. Se ha vinculado a procesos de economía solidaria y social.

Figura 124

Activistas migrantes y racializadas por la Iniciativa Legislativa Popular para la regularización de personas migrantes en La Repartidora



Nota. Resistencia Migrante Valencia [@resistenciamigrantevalen]. (13 de enero de 2022). *Memoria visual de la Asamblea organizativa por la ILP REGULARIZACIÓN YA VALENCIA.* [Fotografía]. Instagram.

A finales del año 2021, Ana tendió puentes entre la Colectiva Resistencia Migrante Disidente y La Repartidora para que tuviéramos un espacio físico donde reunirnos y llevar a cabo acciones enmarcadas en nuestros activismos (Figura 124). Gracias a su mediación actualmente disponemos de un espacio dentro del Espai Comú donde hemos celebrado procesos por la ILP Regularización Ya.

Es muy importante mencionar este hecho dentro del proceso de los activismos de las mujeres migrantes y racializadas de Abya Yala en el territorio valenciano. Ha sido en este espacio-tiempo compartido con las izquierdas valencianas donde estamos situando un lugar de la memoria al hilo de una de las agendas políticas más importantes. Tres son las mujeres migrantes de Abya Yala que lideran este proceso en la ciudad de Valencia: Silvana Cabrera, Dolores Jacinto Nieto e Hilda Pérez Rodríguez. Además, es el lugar habitual de las reuniones de la Resistencia Migrante Valencia.

Se subraya la importancia de las alianzas especialmente con feministas valencianas. La voz mediadora de Ana en este sentido ha sido muy importante ya que además de un lugar físico lo que se está cultivando es una serie de alianzas micropolíticas y colaboraciones necesarias:

Actualmente este espacio se compone de la librería, la sala (disponible para colectivas de base) y la zona de trabajo colectivo que es el espacio donde trabajamos algunas entidades afines. Todo junto conforma el “espai comú”. No somos un colectivo en sí mismo, ni tenemos una militancia conjunta específica pero sí venimos de recorridos militantes comunes y partimos de una afinidad política. Por tanto, hablaré de qué es para mí este espacio y qué parte de trabajar aquí tiene que ver con el activismo. Formar parte de este espacio para mí tiene que ver con tejer redes y alianzas, por eso se llama espacio común, porque la idea es que sea para todas, que sea un espacio donde encontrarnos, vernos, reconocernos, generar diálogos, juntar luchas y apoyarnos. Mi activismo tiene que ver con que cada vez más este lugar sea un espacio seguro y fácilmente accesible para todas, y ojalá cada día lo sea más. (A. Cameros Zabala, comunicación personal, 2022)

Para Ana “la militancia” no está separada de su trabajo, de su estilo de vida, sus relaciones sociales. Un ejemplo de ello es que, en enero del año 2022 empezó un proyecto de facilitación y formación con perspectiva feminista interseccional al que nombró “l'Argila”.

El acto de reconocerse y nombrarse como “mujer cis blanca valenciana” es un acto político. El hecho de hacerlo formando parte de uno de los espacios culturales y sociales más relevantes del momento actual en la ciudad de Valencia es toda una apuesta por superar la fragilidad blanca, al régimen de la heterosexualidad obligatoria y contra el racismo. El vínculo es además un hilo más de la trama de una política afectiva que estamos entretejiendo.

Viktor Navarro Fletcher

“Nacido y crecido en Valencia, de barrio obrero, familia trabajadora, chico trans marimacho, con passing, blanco, bilingüe español-valenciano” (Navarro Fletcher, comunicación personal, 2022).

Figura 125

Viktor Navarro Fletcher como ponente en el 11è Congrés de Convivència a la Ciutat



Nota. 11è Congrés de Convivència a la Ciutat. (16 de diciembre de 2017). *Comencem la primera xerrada amb Víktor Navarro Fletcher: "Ideologies de gènere. Teoria i praxi."*. [Tweet] [Imagen adjunta]. Twitter.<https://twitter.com/CCCiutat2017/status/941967614745694209/photo/1>

Víctor (Figura 125) es un activista trans muy reconocido en el contexto de los activismos LGTBI+ en la ciudad de Valencia. Es politólogo, formador en diferentes contextos y ámbitos educativos sobre diversidad afectivo-sexual y de género. Parte de sus activismos se han centrado en la despatologización de las identidades trans y en defensa de los derechos efectivos desde una perspectiva anticapitalista y antipatriarcal.

Actualmente forma parte de (N).O.M.A.D.A.S. Se refiere a su activismo de la siguiente manera:

Como persona trans española estoy disponible para compañerxs migras y racializadas que se enuncian, se sitúan, habitan en un lugar cuir/queer/lgtbi/sexodisidente/generodosidente en todo aquello que mis privilegios, mis responsabilidades y mis medios permitan. (Navarro Fletcher, comunicación personal, 2022).

(N)O.M.A.D.A.S - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo-Sexual, es una asociación sin ánimo de lucro constituida en el año 2018 con sede en Valencia, que acompaña y apoya en los procesos migratorios a personas LGTBI+ y trabajadoras sexuales, migrantes y refugiadas. Desde un enfoque antipatriarcal y solidario elaboran sus proyectos y acciones. El Equipo está formado por cuatro personas blancas, con diferentes profesiones y todas comprometidas con las luchas por la justicia social. En sus redes sociales se puede leer la siguiente información:

Hace ya más de tres años que (N)O.M.A.D.A. S - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo-Sexual empezó a andar en Valencia de la mano

de Viktor Navarro, Maddalena Bianchini y Andrea Corrales. Con trayectorias distintas (movimientos transfeministas, de trabajadoras sexuales, contra el apartheid israelí, okupas, sexodisidencias y por los derechos de las personas trans*), compartimos la misma preocupación acerca de la necesidad de crear una propuesta política en Valencia que introdujera de manera clara las diferentes caras del racismo y el colonialismo en los movimientos sociales de base de los que veníamos, desde una idea definida de cuestionamiento de nuestros privilegios como personas euroblancas. Haciendo confluir miradas que partían de la crítica a la instrumentalización islamófoba y xenófoba de nuestras vidas y deseos sexo disidentes; del problema del racismo en los espacios de afinidad anarquista y okupa; de la cuestión del racismo y xenofobia en los movimientos que se hacen llamar feministas y que persiguen a las trabajadoras del sexo (en su mayoría personas migrantes) y a la intensificación de la transfobia en los cuerpos migrantes y racializados, y de su doble invisibilidad. Desde diferentes márgenes de las vidas y las luchas LGTBIQ+ y con ciertas coordenadas claras acerca de los objetivos que perseguimos nos lanzamos a un espacio que nos resultaba desconocido: al trato directo con las instituciones y a ocupar el incómodo rol de recordarles que tienen que hacer su maldito trabajo, así como a revisar nuestras propias prácticas de hacer comunidad y establecer vínculos. ((N)O.M.A.D.A.S., 2021)

Figura 126

Logo de la Asociación (N)O.M.A.D.A. S - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo-Sexual



Nota. Facebook de la Asociación (N)O.M.A.D.A. S - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo-Sexual

A la pregunta por el rol que desempeña en su organización respondió que realiza una serie de gestiones tanto administrativas como del mantenimiento formal de la asociación de manera exclusiva, y, además, una serie de actividades compartidas con sus compañeras como son la discusión de líneas políticas, de trabajo y de relacionalidad.

(N)O.M.A.D.A. S (Figura 126) es una de las organizaciones más implicadas con la lucha antirracista autoorganizada en la ciudad de Valencia, a través de los servicios de la asociación y del compromiso personal de cada persona del equipo. La alianza micropolítica con (N)O.M.A.D.A. S a día de hoy es estratégica, de hecho, ha sido fundamental para el devenir de la campaña por la recogida de firmas para la ILP Regularización en Valencia.

Mireia Biosca Ordaz

“Activista social y política feminista.” (M. Biosca Ordaz, comunicación personal, 2022).

Figura 127

Retrato de Mireia



Nota. Caixa Fosca. (2019, 4 junio). *Retrato de Mireia Biosca Ordaz*. [Fotografía]. Benimaclet Entra. <https://benimacletentra.org/2019/06/04/fer-sempre-un-pas-endavant/>

Mireia (Figura 127) forma parte de la Asamblea Feminista de Valencia. Es una activista con amplia trayectoria en la lucha feminista dentro de las administraciones públicas y también en las acciones de base. Inició su militancia en el grupo de jóvenes de “LAMBDA. Colectivo LGTB+ per la diversitat sexual, de gènere i família” en el año 2009. Ha coordinado el grupo de lesbianas de la misma organización en el año 2011 poniendo el foco en la visibilidad lésbica en el espacio público. En el ámbito de la política, ha sido coordinadora del Área de libertad de expresión afectivo-sexual de Izquierda Unida Federal y del País València. Ha sido también responsable de la Secretaría de Movimientos Sociales del área de Juventud de Esquerra Unida del País València. Coordinadora de la plataforma política-ciudadana València en Comú. Asesora política en el Ayuntamiento de València en dos Concejalías del Gobierno Abierto, Participación Ciudadana y Transparencia, y en la concejalía de Migración y Cooperación Internacional.

A efectos de esta investigación, se ha pedido a la activista su participación como parte de la Asamblea Feminista de Valencia. Es importante tener en cuenta su propia voz al enunciar el antirracismo:

La asamblea se define como antirracista y anticapitalista, siendo conscientes que los nombres como tal no son suficientes. Es importante nombrar lo que somos, pero sobre todo demostrarlo en la práctica política. Por una parte, contamos con una comisión de compañeras migrantes y refugiadas dentro de la asamblea porque consideraron que era importante tener un espacio propio para la autoorganización. A su vez, dentro de los objetivos de acción de la asamblea están visibilizadas reivindicaciones de las personas migrantes como el cierre de los CIEs, la regularización de las personas migrantes y derogación de la Ley de Extranjería, así como la defensa de los derechos laborales de las trabajadoras del hogar y los cuidados. Y no solo están en el ideario, sino sé que han llevado a cabo acciones para exigir estas demandas, acciones que se han liderado en todo momento por las compañeras migrantes como una concentración en la delegación de gobierno exigiendo la Ratificación del convenio 189 de la OIT o actualmente la participación activa en el comité de la recogida de firmas para la ILP de la Regularización Ya. (M. Biosca Ordaz, comunicación personal, 2022)

La Asamblea Feminista de Valencia nació en el año 2018 a partir de la organización de la huelga feminista del 8 de marzo. Es un espacio de encuentro, reflexión, activismos y alianzas feminista en la ciudad de Valencia. Enfrenta 20 procesos de sanción desde los años 2018 y 2019 y multas de más de 11.000. euros de los cuales han sido pagados hasta la fecha 7.000 euros. En el momento en que se hace esta investigación, se enfrentan a dos juicios, que corresponden al quinto y al sexto de los ya mencionados, amparados en la “Ley Mordaza” u oficialmente conocida como Ley de Seguridad

Ciudadana. Desde la Asamblea Feminista se ha denunciado la represión de las fuerzas del orden y la criminalización de todo un movimiento social, cada vez más reconocido y acentuado en la sociedad valenciana.

En las movilizaciones de la huelga feminista del 8 de marzo del año 2018⁶⁴, participaron aproximadamente más de 500.000 personas de todas las edades, procedencias y diversidades. En este contexto de activismo, mucho más amplio y complejo de lo que se relata en estas breves líneas, se enmarca la militancia de Mireia que ella define con sus propias palabras así:

Participo en diversos espacios del poder popular de la ciudad de Valencia en el ámbito de los feminismos y la lucha LGTBI, la defensa del territorio y el derecho a la ciudad y la solidaridad internacional, todos estos activismos desde un enfoque anticapitalista, feminista y antirracista como acción política y horizonte de lucha. (M. Biosca Ordaz, comunicación personal, 2022).

Como muestra de la importancia y de la relevancia de las alianzas entretejidas lo largo de los últimos años por parte de colectivas migrantes antirracistas con la Asamblea Feminista de Valencia, se pueden citar, la colaboración con las agendas migrantes como han sido el Encuentro Estatal de Trabajadoras del hogar y de los cuidados ¿Domésticas o Profesionales? celebrada el año 2019, una amplia agenda de acciones en favor de los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados entre el año 2019 y 2021, la importancia de las voces de las migrantes y racializadas en el marco de la organización del 8M 2019, 2020, 2021, 2022, entre otras. El 25 de noviembre del año 2021, la Asamblea Feminista convocó al 25N Prenem la Nit, bajo el grito militante: “Si un día no

⁶⁴ Enlace al artículo “Concentraciones masivas y acciones por los cuidados en la mañana de la huelga en el País Valencià” de El Salto País Valencià donde se relata el 8M del 2018: <https://www.elsaltodiario.com/huelga-feminista/concentraciones-masivas-y-acciones-por-los-cuidados-en-la-manana-de-la-huelga-feminista>

torne cremeu-ho TOT! El cartel fue intervenido por la Colectiva Resistencia Migrante Valencia con la finalidad de llegar a las comunidades migrantes no valenciano parlantes. En letra amarilla se puede leer en jerga latinoamericana: “Prendemos la noche. Si un día no regresó, ¡quémenlo todo!”. Se podría decir que la articulación de las alianzas con la Asamblea Feminista de Valencia, han sido estratégicas y de gran relevancia para fortalecer la lucha antirracista de las migrantes como sujetas políticas, de hecho, para el 8M 2022 se convocó a la Puerta Azul del CIE Zapadores, lugar de la memoria migrante, a propósito de la ILP Regularización (Figura 128).

Figura 128

Cartel del 8M2022. Ceremonia anticolonial ILP



Nota. Asamblea Feminista Valencia (2022, 7 de marzo). 8M2022. [Fotografía].
<https://www.facebook.com/assembleafeministavalencia/photos/1385728835197912>

6.4.2 Cuerpos Odiados, Cuerpos Aliados

Hago el ejercicio de situar algunas de las fechas reivindicativas cuando nos hemos

convocado migrantes y racializadas junto con mujeres y disidencias sexo-afectivas blancas autóctonas de las izquierdas valencianas, momentos donde las alianzas se han hecho evidentes ocupando física y simbólicamente los espacios públicos. Algunos cumplen con la función de configurarse en lugares de la memoria migrante como son la Puerta Azul del CIE Zapadores, la Plaza del Ayuntamiento de Valencia, la Plaza de la Virgen, por nombrar algunos.

El estar juntas en fechas reivindicativas como el 8 de marzo, el 25 de noviembre, el 12 de octubre, entre otras, ha implicado la experimentación de agenciamientos capaces de activar una agitación y movilización colectiva inmersas en redes de relaciones. Estamos ante los feminismos en plural en la ciudad de Valencia, en una amplia y compleja micropolítica, donde las relaciones de poder son inmanentes, así como las resistencias.

Un recuerdo que he registrado y que es útil para abordar el apartado de las voces-cuerpos aliados, es el grito contrahegemónico nacido en Abya Yala que llegó al Estado español al calor de las luchas feminista y que dice:

“¡Y ahora que estamos juntas! / ¡Y ahora que sí nos ven!”

Este y otros gritos feministas, son, de alguna manera, parte de las estrategias con las que modelar el imaginario de lo que viene siendo la lucha feminista actual. Hasta cierto punto, facilitan la construcción de micropolíticas entre sujetas subalternizadas que supuestamente han entrado en diálogo y reconocimiento mutuo. No obstante, se puede tener en consideración que simultánea y adyacentemente se están produciendo modos de significación sobre las feministas migrantes y racializadas. Un intrincado sistema de producción de signos, afectos, representaciones, imaginarios, discursos en el seno de una sociedad racista, heteropatriarcal, capitalista, neoliberal y en un movimiento de movimientos feministas.

La posibilidad de articular las agendas feministas autóctonas locales y las

migrantes antirracistas anticoloniales en el seno de la Asamblea Feminista de Valencia se ha venido trabajando en los últimos años con más ahincó. Si bien, al día de la fecha se podría decir que “estamos juntas/es” en los feminismos y que gracias a las alianzas “ahora nos ven”, asimismo se podría decir que el problema del sujeto político del feminismo no sólo no se ha resuelto, sino que se ha complejizado. Y es que la resolución del problema ya clásico en los feminismos sobre el sujeto político no se soluciona tan sólo por juntarnos en el espacio público multicultural y en diversidades en las fechas concretas más mediatizadas como el 8M. Cabe la posibilidad de estar entretejiendo alianzas entre sujetas subalternizadas en relaciones de poder, de solidaridad y en disputa.

Lo que en este texto interesa es repensar las relaciones entre sujetas políticas a la vista de que se ha disputado dentro del propio movimiento feminista el reconocimiento radical de que las vidas y los derechos de las personas migrantes importan. Para ser escuchadas habitando la condición migrante imbricada con la racialización, la sexualización, la extranjerización, hemos agitado las causas de la lucha y defensa a través de formatos académicos, artísticos, culturales, simbólicos con la intención de informar, concienciar y aproximar a nuestras realidades.

Sin embargo, nos hemos encontrado en el seno del movimiento feminista posicionamientos dominantes, intransigentes y excluyentes, como, por ejemplo, el rechazo cuando se ha planteado el racismo, las colonialidades, el uso predominante de la lengua materna local en los espacios de encuentro que se pretenden interculturales a sabiendas de las limitaciones que implica para el diálogo con personas y colectivas migrantes procedentes de otros territorios, el privilegio blanco, la fragilidad blanca, etc.

El problema de las alianzas feministas no es sólo una cuestión que se resuelva metodológica o logísticamente. Una de las principales aristas consiste en el hecho de que nos consideren efectivamente sujetas políticas de los feminismos con capacidad de

agencia y en la autodeterminación de hacer activismos liderando las agendas propias, con nuestras propias voces, herramientas, modos, símbolos, políticas afectivas, cosmovisiones, espiritualidades, cuerpos-territorios, memorias, aunque esto pueda incomodar, irrumpir, transformar el devenir planteado por el movimiento feminista local y sobre todo, contraponiéndose al modelo civilizatorio y de desarrollo moderno colonial eurocéntrico blanco hegemónico y dominante.

En conversaciones con feministas blancas valencianas, hemos concluido que en ocasiones toman posición en las relaciones de poder dominante ejerciendo un rol jerárquico y asimétrico como “anfitrionas” a quienes supuestamente les pertenece esta “terra” en razón de la historia y de la identidad frente a las migrantes racializadas “siempre recién llegadas” y a las descendencias nacidas en este territorio a quienes se les ha llamado erróneamente como segundas y hasta terceras generaciones de inmigrantes.

Apelan a “lo suyo” como uno de los principales argumentos para establecer la distinción dicotómica al borde de lo excluyente, entre la ciudadana y la extranjera. Estos modos de relacionalidad han cerrado las puertas a mujeres migrantes racializadas de Abya Yala que desconocen las raíces de las reivindicaciones culturales e identitarias de las feministas locales. En todo caso, la revisión del racismo es una tarea política para todas, todos, todes. Ponerla en diálogo en las agendas feministas locales es precioso para la articulación de alianzas estratégicas sostenibles en el tiempo y para la producción de las memorias de los feminismos más allá del antropocentrismo, el eurocentrismo y la blanquitud. Puede que el encuentro en las vulnerabilidades basadas en las diferencias y en las especificidades sea un punto de partida para el reconocimiento mutuo y recíproco más allá del anfitrionazgo.

Sara Ahmed (2015) en torno a “La política cultural de las emociones” hace una aportación relevante respecto a la organización del odio. En nuestro contexto, el discurso

del odio hacia las personas migrantes racializadas es aceptado y también aprobado en distintas esferas tanto públicas como privadas. Las narrativas racistas-coloniales-heteropatriarcales-capitalistas hegemónicas refuerzan el imaginario de las otras, otros, otras migrantes como amenaza. Dice Ahmed que el odio es un afecto producido por la historia y no es tan sólo una emoción:

Dichas narrativas funcionan al generar un sujeto a quien unos otros imaginados ponen en peligro y cuya proximidad amenaza no solo con quitarle algo (empleos, seguridad, riqueza), sino con ocupar el lugar del sujeto. La presencia de este otro se imagina como una amenaza al objeto de amor. Esta narrativa implica una reescritura de la historia, en la cual el trabajo de los otros (migrantes, esclavos) queda oculto en una fantasía según la cual el sujeto blanco fue quien "construyó esta tierra". Los sujetos blancos reivindican el lugar de anfitriones ("nuestras costas"), a la vez que se colocan como víctimas, como aquellos dañados por un "gobierno despiadado". La narrativa, por tanto, sugiere que el amor por la nación es lo que lleva a los arios blancos a sentir odio por los otros quienes, al "quitarles" la nación, les están quitando su historia, así como su futuro. (Ahmed, 2015, p.78)

Como sujetas políticas que de distintos modos hemos sido objeto del odio podríamos encontrar en las vulnerabilidades basadas en las diferencias y las especificidades un lugar articulador de las potencias y las agendas:

El odio no reside en un sujeto u objeto dado. El odio es económico; circula entre significantes en relaciones de diferencia y desplazamiento. Para comprender dichas economías afectivas del odio, consideraré la manera en que funcionan los "signos" de odio y su relación con los cuerpos. (Ahmed, 2015, p. 80)

Puede que sea el dolor sentido en razón del odio una de las tantas cuestiones que han influido en la construcción de las alianzas feministas, por ejemplo, el odio contra las

personas LGTBI+ por parte de los grupos dominantes conservadores, el odio hacia las activistas feministas por parte de los grupos conservadores, patriarcales y fascistas de la extrema derecha, el odio racista de la extrema derecha, etc. Dice Ahmed que al odio también le llaman amor. Puede que sea este amor hegemónico y dominante blanco sobre los cuerpos objetos de odio sea una de los puntos de referencia para pensar las alianzas feministas y antirracistas:

La narrativa funciona mediante la conversión: el odio se llama a sí mismo amor, una redesignación que "oculta" la ambivalencia que ejerce (más que odiar, amamos). La conversión del odio en amor permite a los grupos asociarse con "buenos sentimientos" y "valores positivos". De hecho, dichos grupos son los que se preocupan por el bienestar de los demás; su proyecto se vuelve un proyecto de redención o salvación de los otros amados. Estos grupos llegan a definirse como positivos en el sentido de que pelean por otros, y en nombre de otros. La narrativa sugiere que es justo este "estar a favor de", lo que hace necesario "estar en contra de". Por tanto, se entiende que quienes identifican a los grupos de odio como tales han fallado en proteger los cuerpos de aquellos cuyo amor por la nación los vuelve vulnerables y los deja expuestos. Al estar en contra de aquellos que están a favor de la nación (anti-racistas, anti-fascistas y así sucesivamente), dichos críticos solo pueden estar en contra de la nación; sólo pueden estar en contra del amor". (Ahmed, 2015, pp.192-193)

El giro crítico que aporta Ahmed a la organización del odio en nombre del amor es crucial para aproximarnos a comprender las alianzas entre sujetas subalternizadas y las distintas y diversas experiencias de habitar los cuerpos odiados inmersas en contexto de múltiples, intersectadas e imbricadas violencias:

La emoción del "odio" alinea al cuerpo blanco específico con la forma corporal

de la comunidad; la emoción funciona confirmando la amenaza de invasión y contaminación en el cuerpo de otro específico, que viene a representar y sustituir a un grupo de otros. En otras palabras, el encuentro de odio alinea no solo al "yo" con el "nosotros" (el cuerpo blanco, la nación blanca), sino al "tú" con el "ellos" (el cuerpo negro, la gente negra). (Ahmed, 2015, pp. 92)

La posibilidad de un encuentro en las vulnerabilidades sustentadas en las diferencias y especificidades abre un horizonte donde podrían construirse coaliciones y alianzas más allá del anfitriónazgo, la extranjerización y la servidumbre inscrita en “el sueño español”.

Como reflexión

Las tres activistas que aportan sus voces en este grupo denominado como “las voces-cuerpos aliades” reconocen que disfrutan del privilegio blanco. Como personas autóctonas que han nacido en Valencia reconocen la ventaja de la nacionalidad española. Se podría decir que es el eje que aborda la cuestión del género poniendo el acento en las disidencias afectivo-sexuales, aunque sólo dos de las tres activistas son disidentes. Fruto de la información de la que se dispone, sabemos que Viktor es un chico trans, Mireia lesbiana y Ana mujer cis heterosexual neurotípica. Todas han expresado que los activismos forman parte de sus estilos de vida. Ninguna de las/les tres ha separado el ámbito laboral, el personal y sus militancias. Se podría decir que mantienen coherencia con lo que Ahmed (2021) teorizó como “vivir una vida feminista”.

Podría resultar que la experiencia encarnada de habitar las disidencias afectivo-sexuales en el caso de dos informantes o que en palabras de Ahmed (2015) sería la experiencia de encarnar “los cuerpos odiados” que no se ajustan a los cánones y mandatos de la heteronormatividad y la heterosexualidad obligatoria, lo que de cierto modo activa

la sensibilidad política de las activistas blancas de las disidencias afectivo-sexuales y que les lleva a movilizarse a favor de las causas antirracistas.

Asimismo, las experiencias colectivas de las/les tres amplían la condición de posibilidad de enunciar un “juntas/juntos” en los activismos feministas. Imaginar y entamar una coalición o un posible “juntas/juntas” es tan complejo como cuando las migrantes racializadas entramos a compartir las agendas en espacios-tiempos de personas blancas que se reconocen como propietarias o anfitrionas de un legado patrimonial, cultural e identitario centrado en sí mismo.

Investigar y escribir acerca de las alianzas políticas en los activismos feministas se ha convertido en una prioridad tanto en el quehacer académico como social. Es precisamente en la interdependencia (comprendida desde las apuestas reflexivas de los feminismos) donde se aviva la potencia política, las resistencias y las insurgencias ante el orden colonial racista heteropatriarcal capitalista neoliberal, sin que esto conlleve la hibridación, fusión, igualación de las agendas políticas.

Puede que precisamente sea el reconocimiento en las vulnerabilidades sustentadas en las diferencias no dominantes y las especificidades históricas lo que abra la puerta de manera asertiva y efectiva a generar y sostener alianzas significativas y transformadoras. Será entonces el encuentro en las grietas, en las líneas de fuga, en las periferias, en los límites de la norma, donde se celebre el encuentro entre las voces-cuerpos odiados históricamente como condición de posibilidad de cuestionar a la supremacía blanca eurocéntrica, al privilegio blanco, al régimen de la heteronormatividad y la heterosexualidad obligatoria, al sistema de control de las fronteras, al sistema de salud mental, etc., y en esa suerte, poner al servicio los beneficios que los privilegios perpetúan estructural, geopolítica e históricamente. Incluso cuestionando la mismísima idea de “lo nostre”, “la nostra terra” “la nostra llengua” asumiendo las fragilidades en el

(des)encuentro con las otras/otres, demasiado otras/otres, a favor de la vida. Hemos y estamos dando pasos en un caminar juntas y juntas en reciprocidad por la justicia y la transformación social.

6.5 Sobre Antirracismos, Feminismos y las Praxis De(s)coloniales en el territorio valenciano

En este apartado se presenta un entretejido reflexivo basado en las opiniones de las/les activistas de los tres grupos que forman una red (posible) de alianzas. Se ponen en diálogo algunas de las perspectivas vertidas por las/les participantes. Tal como ya se ha visto en el subapartado anterior, las voces ofrecen puntos de vista diferentes respecto a los activismos aunque han sido encuadradas en función de ciertas características comunes por ejemplo, la formación académica y la profesión en el caso de las artistas migrantes; la nacionalidad y el empleo en ONG en el caso de las activistas blancas valencianas que dan cuerpo a las voces que contrastan; la posibilidad de habitar cuerpos odiados en el caso de las activistas de las voces-cuerpos aliades.

El tejido ha consistido precisamente en entretejer las voces de las nueve activistas, evitando que en este acto de interpretación se encubran, borren, invisibilicen, fusionen las diferencias y especificidades, más bien, haciendo una interpretación decolonial basada en los principios andinos de la relacionalidad, reciprocidad, complementariedad y correspondencia.

Las tres preguntas claves que se hicieron en un cuestionario estructurado fueron las siguientes:

1) ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas?

2) ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas?

3) ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales?

Se podría decir que, en la actualidad, al menos, en el movimiento feminista valenciano, los activismos migrantes antirracistas y decoloniales están manteniendo una resonancia importante dentro del mismo y que se traduce en las acciones que se ponen de manifiesto en el espacio público, con especial visibilidad en las fechas conmemorativas y reivindicativas feministas.

Desde el inicio de la segunda década del siglo XXI, el pensamiento antirracista, así como el pensamiento decolonial -ambos en sus amplias complejidades, contradicciones, tensiones y heterogeneidades-, concretamente, las herramientas teóricas y prácticas de los feminismos de(s)coloniales surgidos en los movimientos sociales de Abya Yala y las academias del Sur global, han sido entrelazadas en el territorio valenciano por activistas procedentes de Abya Yala, en ámbitos como el social, artístico, cultural, político, académico. A lo largo y ancho del Estado español se viene irrumpiendo el panorama de los feminismos con voces propias y articulando alianzas.

El hecho de preguntarles a las activistas blancas valencianas por los motores de sus activismos desde su punto de vista, situadas en el contexto de sus organizaciones y procurar la construcción de un relato escrito que vaya trenzando los tres hilos sobre: antirracismos, feminismos y praxis decoloniales no es baladí ni neutral. Sigue la línea del debate contemporáneo que se encuentra vigente en los activismos feministas dentro y fuera de la academia pública valenciana.

A tal efecto, es necesario tomar en consideración en esta investigación las voces de sujetas que gozan de privilegios y que participan en el tejido social de las izquierdas valencianas, ampliando la trama de la tesis doctoral, recogiendo sus sentipensares y dando cuenta de las realidades que no concluyen en este texto. Lo que finalmente se pretende es

visibilizar la complejidad de los activismos de las migrantes y racializadas que se entretejen en complejas redes y alianzas micropolíticas, que están operando como condiciones de posibilidad para lograr cambios efectivos y reales en la sociedad, la conquista de políticas públicas a favor de los derechos y de las vidas de las personas migrantes y para la construcción de memorias con voces propias.

6.5.1 Puntos de vista: el antirracismo como motor de los activismos

Si consideramos que, actualmente, la base fundamental de los activismos de las migrantes de Abya Yala es el antirracismo como posicionamiento político, hecho que ha desplazado a las izquierdas blancas de sus posicionamientos como agentes tutelares y paternalistas, entonces resulta relevante disponer de las opiniones y los puntos de vista de las activistas blancas que de una u otra manera forman parte de la lucha por las vidas y derechos de las personas migrantes y racializadas en el territorio valenciano.

Las tres artistas activistas han argumentado afirmativamente que el antirracismo es un eje fundamental en la lucha por la vida y los derechos de las personas migrantes y racializadas. Le confieren mucha importancia al hecho de que al racismo se lo vive en carne propia y que lejos de ser una teoría o moda, determina todas las dimensiones de la vida, siendo el racismo estructural el que definitivamente marca las diferencias jerárquicas y dominantes entre legales o ilegales, ciudadanas o no, extranjeras o no, en definitiva, humanas o no humanas.

El racismo opera sobre los cuerpos con violencia, dejando huellas que remueven hasta las raíces de las identidades, los cuerpos, las memorias, las subjetividades, en todas las dimensiones de la vida. Ahora bien, no se puede decir hoy en día que existe un antirracismo, sino más bien antirracismos en plural con sus respectivas especificidades y que se pueden articular con ideologías afines como por ejemplo la de ciertos feminismos,

antifascismos, entre otros. En definitiva, las tres artistas activistas migrantes han reconocido que los motores de sus activismos tanto personales como en sus organizaciones son antirracistas.

No sucede lo mismo con las activistas que forman parte del eje de las voces que contrastan. Ellas han considerado que los motores de los activismos de sus organizaciones “a veces” podrían ser considerados como antirracistas. En primer lugar, porque siendo trabajadoras-activistas de ONG sus acciones están enmarcadas en sus organizaciones y definidas por proyectos, programas estructurados. No necesariamente se posicionan y gestionan agendas antirracistas en sus organizaciones, aunque entre las intenciones sí se encuentra la lucha contra el racismo. Además, no todas las acciones que se desarrollan en las ONG correspondientes han sido consideradas como antirracistas por ellas mismas, aunque reconocen que personalmente luchan contra el racismo.

Ofrecer puntos de vista críticos sobre las ONG donde trabajan las activistas blancas valencianas es de gran valor para la reflexión acerca de los activismos-empleos de las mismas. Una de las principales estrategias para la articulación de las alianzas con las feministas blancas valencianas trabajadoras de ONG es precisamente que revisen sus modos de hacer sus activismos-empleos. Siguiendo sus propias palabras:

Los activismos de Alianza por la Solidaridad a veces son antirracistas lo que pasa es que somos la mayoría de personas blancas no migrantes y sin embargo muchas de nosotras si tenemos ese bagaje antirracista que nos trabajamos como aliadas, intentando siempre porque es un trabajo diario obviamente porque todas venimos atravesadas al final por nuestros privilegios, entonces intentamos siempre trabajar muchísimo de papel de aliadas de nuevos protagonistas de una lucha que la que no somos protagonistas, aunque sí hay compañeras que son socializadas y ellas por supuesto son mucho más activas. (C. Serrano, comunicación personal, 2022)

Sí, en algunos momentos más evidentes que en otros, pero en definitiva toda intervención y trabajo de incidencia está basado en tratar de paliar determinados efectos del racismo institucional, y/o denunciarlo según el espacio. (F. Darás, comunicación personal, 2022)

Son totalmente antirracistas, lo que sucede es que tenemos una cantera de voluntarios sexagenarios de los cuales un porcentaje pequeño (afortunadamente) ejerce un paternalismo rancio hacia la población migrante y no llega a ser racismo, pero si se sitúan en una posición de supremacía blanca. Esto es muy delicado de erradicar porque se sienten con poder dentro de la entidad y aún no ha habido una dirección que realice una criba de estos perfiles nefastos para la entidad y sobre todo para la ciudadanía a la cual prestamos un servicio. (C. Gómez Corrocher, comunicación personal, 2022)

El eje formado por las voces-cuerpos aliades, ha facilitado respuestas muy distintas entre sí. Una de las activistas respondió en relación al antirracismo que su organización está formada en su mayoría por mujeres blancas. La segunda voz señala la importancia de que las personas blancas lleguen a ser antirracistas sin que ello conlleve el juicio moral en razón del privilegio blanco. La tercera voz remite a la importancia de la colectividad en el camino del antirracismo en un espacio mayormente formado por personas blancas quienes.

Considero que estamos en un camino de revisión de la blanquitud del colectivo, puesto que somos un espacio mayoritariamente de mujeres blancas. En este proceso de revisión contamos con compañeras migrantes con las que trabajamos codo a codo para exigir los derechos de las personas migrantes, así como para trabajar el racismo interiorizado. Por lo tanto, el antirracismo es uno de los motores, pero debemos interiorizarlo mucho más. Como bien sabemos, no vale

sólo con estar en contra del racismo, sino que tenemos que ser abiertamente antirracistas y trabajar en esa dirección. Para nuestra organización la lucha anticapitalista y antirracista son dos de los pilares fundamentales. Pero somos conscientes que no solo es suficiente con verbalizar, sino que tienen que transversalizar e impregnar toda la organización desde nuestras prácticas internas y externas, como nuestro discurso. (M. Biosca, comunicación personal, 2022)

Considero que como personas blancas españolas y europeas, entendemos que nuestra relación con el antirracismo debe estar siempre mediada por la escucha y el diálogo activo con nuestrxs amigxs, movimientos sociales, organizaciones, colectivas migrantes y racializadas. Queremos ser antirracistas, no autoinvertirnos como tal. A veces lo conseguiremos, otras tendremos que revisarnos. (V. Navarro Fletcher, comunicación personal, 2022)

Creo que partimos de esa idea, aunque nunca hemos tenido un debate específico sobre esto. Por nuestros recorridos entiendo que sí, partimos de esta idea y también creo que para que esto se convierta en práctica es necesario que haya un trabajo que no se está haciendo de manera colectiva. Sí que creo que actualmente es un tema importante para este espacio, que queremos estar ahí y que lo estamos haciendo lo mejor que sabemos. (A. Cameros Zabala, comunicación personal, 2022)

En conclusión, las artistas migrantes han respondido afirmativamente que los motores de los activismos de sus organizaciones sí son antirracistas. Las activistas del eje voces que contrastan han dado respuestas confusas, aunque han afirmado que sus organizaciones están en contra del racismo. Finalmente, los puntos de vista de las voces-cuerpos aliados han señalado de manera conjunta la importancia del antirracismo

encontrándose en procesos de revisión de privilegios y la importancia de hacerlo de manera colectiva junto con sujetas migrantes y racializadas.

6.5.2 Puntos de vista: los feminismos en plural

En relación a los feminismos, las tres artistas activistas han cuestionado la idea de “feminismo” señalando que no existe un sólo feminismo. Dos de las tres han respondido afirmativamente señalando a sus activismos como feministas y la última con un sí condicional:

Algunas venimos de contextos feministas blancos en los que nunca encajábamos totalmente, pero hemos reconocido en colectividad que hay cabida para feminismos propios de los que ya éramos acreedoras sin tener conciencia de ello. (P. Cadavid, comunicación personal, 2022)

A veces existen debates en torno a la palabra “feminismo”, todxs nos posicionamos en contra de las violencias patriarcales y de género. (O. Fajardo, comunicación personal, 2022)

Esta palabra también es problemática para mí, la verdad es que no lo sé. Primero porque existen tantos feminismos y segundo, porque no creo tener demasiado conocimiento de ninguno de ellos. Lo que sí creo importante mencionar, es que muchas ideas de los feminismos blanco-occidentales, se han enunciado como ideas universales contribuyendo a la errónea concepción de un significado único de ser mujer, dentro de un único orden social y cultural occidental. Otras importantes referentas como María Lugones, Gloria Anzaldúa o bell hooks, me han ayudado a establecer una relación directa entre patriarcado y colonialidad, que de alguna manera es el alma del orden global. Si pudiésemos ubicar a esta

forma de pensamiento en “feminismos decoloniales”, quizás podría responder que sí, el motor de estos activismos es feminista. Pero que quede claro que sería un “sí” condicional. (V. Henríquez, comunicación personal, 2022)

Las respuestas que han dado las activistas del eje las voces de contraste a la pregunta acerca de los feminismos como motor de sus organizaciones han sido distintas entre sí. De hecho, las tres son respuestas que ponen el énfasis en distintos puntos de reflexión. Dos de las tres activistas retoman en sus respuestas la palabra feminismo, pero una de ellas enuncia sólo perspectiva de género y no feminismo. Una de ellas ha dicho que los motores de los activismos de su organización sí son feministas y ella se ha reconocido feminista, otra ha dicho que en ciertos espacios y proyectos de su organización trabajan con perspectiva de género y, la tercera ha expresado la dificultad de aplicar la perspectiva de género en el lugar de trabajo como trabajadora feminista e identifica en las usuarias ciertas reticencias a los feminismos, aunque señala que esto no tiene que ver con la religión a la que se adscribe su organización. Así han expresado con sus propias palabras:

Sí considero que somos feministas pero nuestro trabajo no está tan enfocado a impulsar el feminismo, aunque sí tenemos esa perspectiva. (C. Serrano, comunicación personal, 2022)

En algunos espacios más que otros, aunque se trata de tener una perspectiva de género en el planteamiento de los proyectos, desarrollo y ejecución y se trata de tener una postura feminista en la organización tanto dentro como fuera, creo que todavía queda por implementar y desarrollar tanto dentro como fuera, aunque claramente determinados quehaceres o activismos están más desarrollados y son más activistas en este sentido, principalmente el área de psicosocial. Desde el área

psicosocial tratamos de facilitar y apoyar a las mujeres en un proceso de toma de conciencia y de adquisición de herramientas y aprendizajes que contribuyan a fortalecer la capacidad de control sobre sus propias vidas y la transformación social. (F. Darás, comunicación personal, 2022)

No, a las trabajadoras que tenemos una perspectiva de género muy marcada y un feminismo incrustado en nuestro ADN nos cuesta mucho ponerlo en práctica en la entidad. Y te parecerá extraño, pero donde más problemas tenemos son en las mujeres que servimos. Y no es porque apliquemos feminismos blancos burgueses, las técnicas nos hemos formados en otros feminismos, es porque un porcentaje de las mujeres y hombres que atendemos no los abrazan al igual que algunos trabajadores y voluntarios de la entidad. Es bastante agotador por parte de las técnicas. Y esa reticencia al feminismo no viene precisamente de la comunidad religiosa. (C. Gómez Corrocher, comunicación personal, 2022)

Los puntos de vista de las/les activistas del eje de las voces-cuerpos aliades también evidencian una diversidad de perspectivas respecto a los feminismos, poniendo el énfasis en distintos aspectos, aunque todas han afirmado que efectivamente los motores de las organizaciones a las que pertenecen son feministas.

Una de ellas afirma totalmente que la organización en la que participa es feminista, además de las metodologías y las estructuras de la misma. Una segunda voz de este grupo de activistas apela a que las personas que forman parte de la organización se han autorizado a nombrarse como feministas en razón de las experiencias vividas en primera persona atravesadas por el sistema patriarcal, de hecho, nombra a las alianzas con las putas, trans, migrantes, racializadas. La tercera voz indica que en la organización en la que participa no se ha discutido de manera explícita si los activismos son feministas,

aunque las colectivas que se interrelacionan sí están comprometidas con las agendas feministas. Estas son sus propias palabras:

Totalmente, la Asamblea Feminista de València es uno de los espacios de la ciudad donde nos encontramos feministas anticapitalistas que queremos transformar esta sociedad y combatir el patriarcado, capital y racismo imperante. Sin embargo, como ocurre con el racismo, también tenemos que despatriarcalizarnos a nosotras mismas, puesto que nos han educado en un sistema patriarcal y en muchas ocasiones también reproducimos el machismo. La asamblea es un espacio feminista en las acciones políticas que llevamos a cabo, así como nuestro ideario (lucha contra las violencias machistas y LGTBIfóbicas, denuncia de la feminización de la pobreza, precarización y explotación de los empleos que ejercen principalmente las mujeres como las Kellys o empleadas del hogar y los cuidados o empaquetadoras de naranja...). Además, no solo en la práctica y nuestro discurso, sino que también a nivel estructural y metodológico lo hacemos desde el feminismo porque sí lo personal es político, cómo nos organizamos también. Trabajamos por tener una organización con prácticas feministas, donde todas las compañeras nos sintamos que formamos parte, que haya una verdadera horizontalidad. Además, tenemos un espacio no mixto, donde buscamos la participación de mujeres, bolleras y trans. (M. Biosca, comunicación personal, 2022)

Las personas que formamos parte de la organización hemos estado atravesadas a lo largo de toda nuestra vida, en mayor o menor grado, con mayor o menor intensidad, o desde mayor o menor claridad, por violencias estructurales del sistema patriarcal, y desde ahí nos hemos politizado y organizado en nuestras experiencias en espacios feministas. Traemos toda esa experiencia, sentimiento,

pensamiento, conocimiento, sesgos, a nuestra organización, por lo que nos sentimos autorizadas a reconocernos como feministas. Nos organizamos desde un feminismo pro derechos que cuenta con las putas, trans, migrantes, racializadas, amoroso y comprometido con lo femme. (V. Navarro Fletcher, comunicación personal, 2022)

No hemos discutido sobre si nuestro activismo es antirracista, decolonial y feminista. Pero creo que las colectivas y personas que lo conforman están comprometidas con estas luchas y resistencias. (A. Cameros Zabala, comunicación personal, 2022)

Una interpretación trenzada entre los distintos puntos de vista nos deja ver la importancia que actualmente tienen los feminismos en las agendas de las izquierdas valencianas, sobre todo, aquellos que toman distancia de los feminismos blancos y hegemónicos.

Actualmente no se puede reducir la discusión a un sólo modo de hacer o teorizar “el feminismo” en singular, aunque algunas corrientes feministas se empeñen en sostener la preeminencia y hegemonía de un sólo feminismo y un sólo sujeto del feminismo, según prefijan sus categorías, conceptos, imaginarios y defendiendo y alentando abiertamente a la exclusión y a fobia contra sujetas *otras* de los feminismos.

Al contrario de lo que se podía pensar, la pregunta por si los motores de las organizaciones son feministas, ha dado respuestas de lo más diversas, que bien puede llegar a reflejar la realidad problemática y desafiante de los feminismos hoy en día en nuestro contexto.

6.5.3 Puntos de vista: la cuestión de(s)colonial

La pregunta acerca de que si los motores de los activismos de las organizaciones son de(s)coloniales, no ha dejado indiferente a ninguna de las informantes, de hecho, ha sido la pregunta con más dificultad para ser respondida, seguida por la pregunta por el lugar de enunciación.

Si bien, el objetivo de la pregunta era contrastar las opiniones facilitadas sobre todo por las feministas blancas valencianas, puestas en diálogo con las voces de las activistas migrantes, el entretendido de las voces que se presenta a continuación da cuenta de la complejidad de situar, nombrar y reconocer como decoloniales a las praxis en los activismos actuales en distintos ámbitos. Para las artistas activistas migrantes no deja de ser importante la cuestión de(s)colonial a la hora de problematizar y nombrar los activismos. De hecho, se podría decir que en la actualidad las discusiones en torno al pensamiento de(s)colonial y concretamente en lo que respecta a los feminismos de(s)coloniales es muy fructífero en los ámbitos de los activismos antirracistas en el territorio valenciano. Todas las activistas estamos de acuerdo en resistir y abolir el orden colonial:

Es necesario deconstruir el sistema colonial para acabar con muchas de las violencias que nos rodean, así como para crear otras posibilidades. (O. Fajardo, comunicación personal, 2022)

Sin embargo, entre los problemas que giran en torno a la cuestión de(s)colonial, surge la opinión de que se debe a una reapropiación por parte de la academia:

Aunque sea un término apropiado por la academia, el carácter de todas las prácticas de resistencia de las colectivas en las que he participado son decoloniales sin ni siquiera aun denominarse como tal. (P. Cadavid, comunicación personal, 2022)

Del punto de vista vertido por una de las artistas, se destacan algunas contradicciones acerca de la cuestión decolonial en los activismos. Por una parte, se podría considerar que estamos cayendo en una trampa epistemológica ya que estamos situadas y residiendo en el contexto español, en la Europa Fortaleza. A su vez, se pueden reconocer efectivamente praxis de(s)coloniales en el seno de las relaciones, vínculos y micropolíticas. Asimismo, puede llegar a ser un objetivo de incidencia política en los activismos migrantes y antirracistas en el Estado español frente y contra el orden y la matriz de poder colonial. La activista dice:

Me cuesta hablar de esa palabra. Siento que a veces se transforma en una trampa epistemológica. Cuando creo haberla comprendido del todo, caigo en la cuenta de que el propio pensamiento lógico y racional con el que la estoy aprehendiendo, es justamente la herramienta del colono. Por lo que a veces he aprendido a mirarla en el plano de las intenciones, relaciones y micropolíticas de los propios movimientos locales. Sin embargo, también creo que tiene una dimensión bastante concreta, sobre todo para pensar el racismo como violencia estructural. Creo que lo decolonial puede ser tanto una forma de organización interna, como también un objetivo de incidencia política. Por ejemplo, está claro que las instituciones públicas, así como las leyes de una sociedad occidental, son pura expresión de una memoria colonial dominante, por lo que exigir la consideración de las vidas migrantes dentro de ese sistema podría verse a simple vista como una contradicción. Sin embargo, desde otro punto de vista, podemos pensar en el reconocimiento de las vidas migrantes y racializadas por parte de los aparatos administrativos del Reyno, como un acto de reparación. Un acto que traiciona la lógica colonial dominante que organizó una visión occidental del mundo, ubicando a los cuerpos racializados como no-humanos en un comienzo. Por otro

lado, pensar en que existe una organización política de cuerpos migrantes y racializados exigiendo derechos ciudadanos al Estado Español, no puede ser una imagen más ilustrativa de una intención de emancipación colonial. Por esas distintas razones, creo que el motor de estas organizaciones Resistencia Migrante Valencia y Regularización YA, puede ser entendido como decolonial en un amplio sentido. (V. Henríquez, comunicación personal, 2022)

Para las activistas del eje de las voces que contrastan, ha resultado compleja y complicada la pregunta y también facilitar las respuestas. Según ellas mismas:

Bueno es complejo y es difícil y es un trabajo incluso mucho más profundo, aunque va muy unido el trabajo decolonial siendo blancas españolas con todo ese privilegio, pero sí es cierto que estamos realizando un trabajo de sobre Epistemologías del Sur bastante potente desde hace años con nuestros aciertos y errores, intentando pues, coordinar espacios y crear grupos donde no somos las protagonistas, pero sí que lo apoyamos. A nivel general, porque esto es más de la Delegación de Valencia, a nivel general de la organización es complicado por esto mismo, porque la mayoría de las personas son blancas europeas racionalizadas pero desde el privilegio desde la blanquitud, pero si existe cierto interés. Pero es complicado. Intentamos ser sobre todo muy consciente de que suponen una organización de cooperación al desarrollo, que supone todo esto y tenemos que trabajar mucho y que deconstruirnos muchísimo al respecto. (C. Serrano, comunicación personal, 2022)

Es complicada la respuesta. Tenemos trabajadores migrantes que tratan a otros migrantes desde una posición de privilegio (algo que han mamado de origen en sus países respecto a otra población “distinta” a ellos). Por otra parte, tenemos

algunos sectores de los trabajadores que para nada se implican en la lucha, del activismo decolonial o cualquier otro y se limitan a realizar su trabajo con rigor, pero desde una posición de funcionario. Después tenemos el ala activista base y muy implicada en todos los procesos decoloniales y antirracistas, que lideramos un sector de los trabajadores y voluntarios conjuntamente con la ciudadanía a la que les prestamos el servicio que requieren. Como ves, tenemos perfiles muy distintos dentro de la misma entidad. Aunque creo que eso es lo que le da un valor singular. (C. Gómez Corrocher, comunicación personal, 2022)

“Tendría que hablarlo contigo” (F. Darás, comunicación personal, 2022)

Las activistas del eje de las voces-cuerpos aliades, han aportado respuestas críticas a la cuestión de(s)colonial como parte de organizaciones de las izquierdas blancas valencianas. El grado de complejidad de las respuestas que han dado, tiene relación con la implicación, interrelación y vinculación directa con activistas migrantes y racializadas que actualmente estamos problematizando situadamente lo de(s)colonial y lo anticolonial en nuestros activismos. Se destaca la importancia de las alianzas y afinidades políticas y la responsabilidad histórica ante el hecho colonial. Así lo han expresado:

Considero que se ha dado un gran paso en relación a construir un feminismo antirracista pero aún nos queda mucho para trabajar desde la perspectiva decolonial. Se han reflexionado e interiorizado el origen del racismo, pero no se está haciendo analizando como lo colonial ha sido una violencia que acarreamos desde hace siglos y como la herida colonial continúa afectando a tantas compañeras y compañeros hoy en día. Considero que la Asamblea Feminista de València combate el feminismo blanco hegemónico, un feminismo que tiene como fin la igualdad entre hombres y mujeres, sin analizar que esta igualdad no

será posible dentro de un sistema colonial y capitalista, de un sistema donde de forma interseccional convergen diversas opresiones. Apostamos por construir un feminismo antirracista y decolonial, sabiendo que aún necesitamos más memoria y deconstruir nuestra blanquitud, y un feminismo que construyamos entre las que estamos en la periferia, a los márgenes del sistema. (M. Biosca, comunicación personal, 2022)

Consideramos que para hablar de privilegio hay que hablar de poder. Desde nuestro lugar de enunciación entendemos que formamos parte de la responsabilidad histórica que tiene el Reino de España en su relación colonial con Abya Yala, e intentamos aplicar ese análisis y traducirlo a nuestras prácticas político-cotidianas. (V. Navarro Fletcher, comunicación personal, 2022)

Creo que la afinidad política que nos une para formar parte de este espacio, aunque sea a un nivel teórico, está comprometida con este tema. (A. Cameros Zabala, comunicación personal, 2022)

La pregunta sobre la cuestión de(s)colonial en los activismos situados en el territorio valenciano ha sido formulada partiendo de la complejidad que abarca el pensamiento y las praxis de(s)coloniales hoy en día.

A partir de las respuestas ofrecidas por las activistas artistas quienes han mencionado “apropiación académica” y “trampa epistemológica”, se podría inferir que estas interpretaciones se deban a los cuestionamientos que las mismas migrantes y racializadas provenientes del Sur Global, específicamente, las activistas migrantes de Abya Yala y que hemos cursado estudios universitarios en las universidades públicas valencianas, estamos haciendo a la apropiación, despolitización, deshistorización y blanqueamiento que se hace del pensamiento de(s)colonial en estos contextos y también

en los movimientos sociales locales, sin que esto conlleve una exoneración esencialista “por el hecho de ser migrantes y racializadas”. Las artistas migrantes reconocen la existencia de prácticas y micropolíticas de(s)coloniales en sus organizaciones y en las relaciones cercanas.

Según las activistas del eje de las voces que contrastan, la pregunta es muy complicada y por ende de muy difícil respuesta. Una de ellas ha precisado de una conversación al respecto que ha quedado al margen de este texto. Se podría indicar, en general, como un aspecto común la indeterminación, desconocimiento e imprecisión conceptual acerca de “lo de(s)colonial” en este grupo en base a las opiniones vertidas.

Por otra parte, las voces-cuerpos aliadas han aportado respuestas que evidencian la cercanía e interrelación con los discursos de las activistas migrantes y racializadas de Abya Yala. En general, al menos discursivamente, sus respuestas abordan elementos que ponen en cuestión el orden colonial y la responsabilidad histórica como sujetas privilegiadas.

Como reflexión

El hecho de abordar este capítulo como un cruce de caminos entre activistas que actualmente forman parte de la amplia red que defiende las vidas y los derechos de las personas migrantes y racializadas en el territorio valenciano, para ponerlas en diálogo y con ello obtener una oportunidad de visibilizar y dar cuenta de la complejidad, los contrastes, las tensiones que se desarrollan entre activistas, organizaciones y agendas, ha permitido que pueda ampliar el entretejido de la tesis y la perspectiva con la que mostrar que no se puede universalizar ni generalizar una experiencia o la interpretación de una experiencia, así mismo, la posibilidad de repensarnos en las diferencias y especificidades como sujetas políticas.

Llegando a este punto de la investigación, se puede reflexionar en el hecho de que es necesario disponer de perspectivas que entretengan las micropolíticas que surgen dentro pero también fuera de las tramas activistas, es decir, tanto en lo íntimo como en lo público, en la ñañitud como en las alianzas.

Una de las acciones destacadas de las agendas de las activistas migrantes y racializadas de Abya Yala ha sido el entretendido de alianzas significativas con activistas y organizaciones autóctonas blancas de las izquierdas valencianas incluidas también del ámbito académico como estrategia para la visibilización como sujetas políticas. Uno de los ejemplos más recientes es la alianza diversificada, múltiple y polifacética que se está entretendiendo con las izquierdas blancas, especialmente con la Asamblea Feminista, la Repartidora, Nomadas - Oficina de Migración y Atención a la Diversidad Afectivo Sexual, por una parte, y con ONGs como Alianza por la Solidaridad, Valencia Acoge, SJM Jesuitas, entre otras, por otra parte. También, con profesorado dentro de las universidades públicas valencianas.

Las activistas migrantes de esta tesis doctoral, en conjunto, hemos reconocido la importancia de las alianzas estratégicas para el sostenimiento de la lucha y defensa de las vidas y derechos de las personas migrantes.

Los puntos de vista que se han entretendido aquí, hacen posible la aproximación a la comprensión del tránsito al que asistimos en la ciudad de Valencia, es decir, al cruce de caminos que va desde un íntimo “yo-nosotras, yo→nosotras” (Lugones, 2021) hacia una coalición de alianzas feministas.

Esta narrativa aporta en la construcción de una memoria acerca de los activismos de las migrantes y racializadas de Abya Yala que se despliega a partir de las políticas afectivas que sostienen los activismos. Acorde con el pensamiento andino, estamos ante una trama y urdimbre donde el yachay-munay-ruray-ushay confluyen a favor de las vidas

y derechos de las personas migrantes, abandonando el lugar de la víctima y desistiendo al destino de la servidumbre que “el sueño español” nos ha venido confiriendo a las mujeres y disidencias afectivo-sexuales de Abya Yala en el Reino de España, en calidad y cualidad de sujetas políticas.

6.6 Mapeo Transitorio de una Red (posible) a partir de la Trama

La memoria migrante es un campo de lucha por el pasado. Asistimos a un momento político propicio en el que construir o recrear la memoria de mujeres migrantes activistas de Abya Yala en el territorio valenciano y en general en el Estado español (re)apropiándonos de los lugares de la memoria migrante que en otros momentos han estado ocupados por personas, colectivos, organizaciones a favor de los derechos de las personas migrantes bajo ciertos tutelajes. Poco a poco, y con el paso del tiempo, el tejido antirracista en Valencia ha tomado cuerpo, liderado sobre todo por mujeres migrantes racializadas.

Se adjunta un mapeo transitorio de una red posible de lugares de la memoria a partir de la trama de las habitantes de las fronteras, al hilo de las voces de las artistas, las voces que contrastan, las voces-cuerpos aliades, trazando una constelación de activismos en lucha y defensa por las vidas y derechos de las personas migrantes.

La batalla no es sólo por el modo en que se construyen los relatos acerca de nosotras y nosotros, es decir, no es sólo cuestión de la metodología empleada por quienes nos investigan, analizan y relatan, tiene relación con la consideración que se nos viene dando en los procesos y en los resultados de investigaciones, memorias e informes, parafraseando a Paulo Freire (2012) como vasijas vacías, objetos de investigación pensados bajo la neutralidad y la distancia.

En este subapartado, la lucha por la memoria se imprime en una cartografía

transitoria de una de las tantas redes posibles que existen a día de hoy en la ciudad de Valencia. Se sitúan los lugares de la memoria ya ampliamente detallados en los capítulos 4 y 5, y se refuerza con la información sistematizada en el capítulo 6. Estos lugares que pueden ser físicos, simbólicos, virtuales, son aquellos donde las protagonistas de esta tesis doctoral han dejado huellas, personales que son políticas en tanto colectivas y colectivas que son personales en tanto políticas.

Se espera que la imagen ayude a visualizar, de cierto modo, los lugares de la memoria, reflejando tan sólo una red posible de las tantas existentes. En este proceso de construir el pasado, los lugares de la memoria son aquellos que se señalan en el mapa. Esto no quiere decir que los activismos se agoten con lo sucedido en estos lugares señalados, ya que se queda por fuera del mapa toda una red de relaciones micropolíticas que sostienen los activismos.

Para trazar un mapa aproximado y provisorio de lugares de la memoria he tenido que confrontar lo ético y lo afectivo, lo que me ha generado nuevas preguntas, dudas y cuestionamientos. Se advierte que el mapa no representa toda la amplia y compleja red de organizaciones y colectivos que existen a la fecha en la ciudad de Valencia. De cierto modo, la selección de los lugares de la memoria de este relato ha dejado fuera otros físicos, virtuales, simbólicos y ficcionales, que se han venido construyendo con más de tres décadas de historia.

Me limito entonces a ensayar un mapeo tomando como base la información vertida en esta investigación, en el protagonismo de los activismos de las migrantes que sólo es posible de sostenerse en una red de relaciones y alianzas y como parte de un todo social. Siguiendo con la interpretación de los activismos atravesada por la racionalidad andina, presentó un mapa que aporta a la descolonización de los saberes migrantes, que, en todo caso, enriquece la comprensión de los activismos de las mujeres migrantes de

Abya Yala de manera situada y parcial.

Cada lugar señalado en el mapa es simbólico porque de una u otra manera me llevan a revivir lugares habitados en los activismos. Lugares que han sido claves para que hoy en día las migrantes racializadas activistas de Abya Yala lideremos nuestras propias agendas como sujetas políticas. Para esto, he agrupado en cuatro ejes los lugares claves:

- a) **Los lugares del “amor migrante”:** aquellos que nos pertenecen, por el valor afectivo y porque han sido claves en la lucha y defensa (mas no como propiedad privada), donde se han realizado concentraciones, movilizaciones, acciones, ceremonias, encuentros relevantes.
- b) **Los lugares alianzas:** aquellos donde se han entretejido alianzas estratégicas, tales como, acuerdos, pactos, colaboraciones, coordinaciones, ayudas, diálogos, participaciones etc.
- c) **Los lugares enlace:** aquellos donde hemos interactuado, asistido, aportado, participado.
- d) **Los lugares académicos:** universidades públicas y sus espacios abiertos al tejido social

Tabla 13

Información básica para interpretar la cartografía de los lugares de la memoria de los activismos de las migrantes y racializadas de Abya Yala

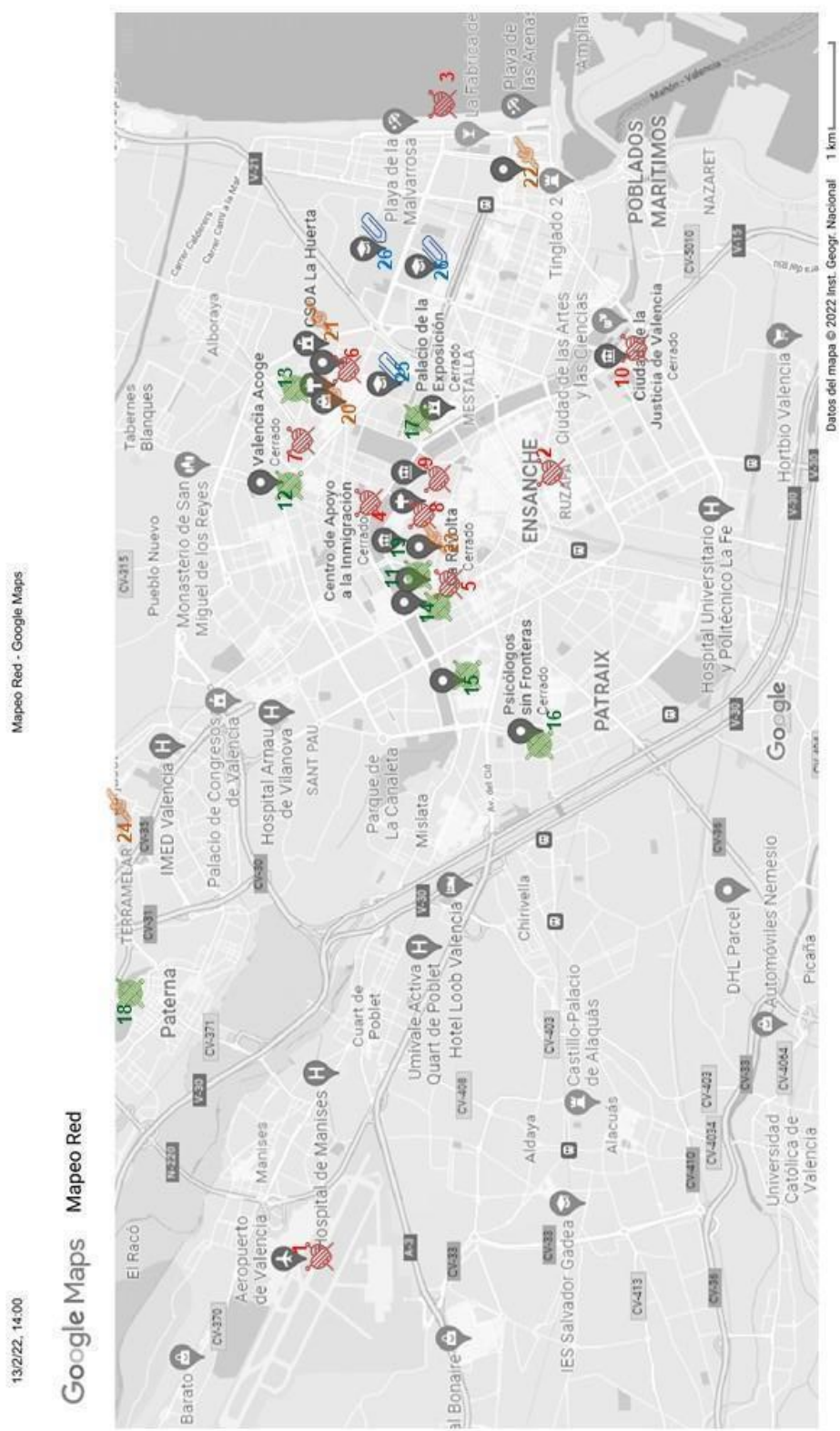
Ejes	Iconografía	Lugares
Lugares del “amor migrante”		1. Aeropuerto de Valencia 2. Puerta Azul del CIE Zapadores Valencia 3. Playa de la Malvarrosa 4. Jardines del Río Turia 5. Plaza del Ayuntamiento

		6. Plaza de Benimaclet 7. Plaza de Orriols 8. Plaza de la Virgen 9. Delegación del Gobierno 10. Ciudad de la Justicia
Lugares alianzas		11. Alianza por la Solidaridad 12. Valencia Acoge 13. Asociación Rumiñahui 14. SJM Valencia 15. Asociación Candombe 16. Psicólogas y psicólogos sin fronteras 17. Por ti Mujer 18. FarmaMundi 19. Centro de Apoyo a la Inmigración
Lugares enlaces		20. La Repartidora 21. CSOA l'Horta 22. Ateneu Libertari 23. Ca Revolta 24. APunt TV pública
Lugares académicos		25. Universidad de Valencia 26. Universidad Politécnica de Valencia 27. Institut Universitari d'Estudis de les Dones de la Universidad de Valencia

Nota. Elaboración propia

Figura 129

Lugares de la memoria migrante en la ciudad de Valencia



Nota. Elaboración propia

La imagen aporta un tejido (posible) mapeo de lugares de la memoria migrante en la ciudad de Valencia. Se espera que esta imagen aporte a la construcción de un imaginario *otro* acerca de los activismos de las migrantes de Abya Yala (Figura 129). Se toma en cuenta la complejidad para diseñar una cartografía gráfica que dé cuenta de la red de relaciones, de las relaciones de poder y de solidaridad que se han venido construido entre activistas migrantes junto con las activistas y organizaciones de las izquierdas blancas, en las universidades públicas valencianas y con medios de comunicación locales. Por esto, el mapa que se adjunta es una herramienta visual a la cual se la debe interpretar al hilo de los relatos narrados a lo largo de este trabajo y considerando que la lucha por el pasado en la actualidad está plenamente viva y activa.

6.7 Consideraciones parciales

Con la finalidad de ampliar y complejizar una mirada acerca de los activismos de las mujeres migrantes y racializadas (no sólo cis heterosexuales) en el territorio valenciano, en relación con la pregunta de investigación y ante los mecanismos que invisibilizan a las mujeres migrantes como sujetas políticas, se entretejen voces de activistas que desde lugar situados y experiencias encarnadas diversas, diferentes, disidentes, reflexionan sobre los activismos y las alianzas feministas, brindando la posibilidad de entretejer una red (posible) de las tantas que pueden estar deviniendo en la actualidad en la ciudad de Valencia.

Atendiendo a la necesidad de ampliar el marco de reflexión y de análisis se ha pedido a nueve activistas diversas sus colaboraciones para complejizar y desplegar el tejido de las habitantes de las fronteras (Capítulos 4 y 5). Se han configurado tres grupos con características concretas: las voces artistas migrantes, las voces de contraste, las voces-cuerpos aliadas y además se incluye un subapartado de “una voz inesperada” que

relata brevemente la fragilidad de una micropolítica.

A partir de la información sistematizada, puedo aportar las siguientes reflexiones:

- a) La fragilidad micropolítica es un elemento que atraviesa al entretejido activista migrante, en el que está siempre latente la posibilidad de una escisión, una ruptura, una partición y que puede suceder en las relaciones, los procesos, los vínculos. Cuando nos damos cuenta que aquello que dio vida al nosotras/nosotros/nosotres se rompe, la escisión toma cuerpo, se fragmenta el tejido. Puede que la ruptura sea definitiva, por ejemplo, en el caso de la incompatibilidad ideológica por la adscripción de una compañera a un partido político de las derechas colombianas y latinoamericanas operando en el Estado español. La toma de distancia en el tiempo-espacio brinda la posibilidad de politizar las rupturas, los quiebres, las particiones, escapando de la moralina, más bien, politizando y descolonizando la experiencia. Uno de los desafíos que se nos presenta a las activistas migrantes racializadas de Abya Yala en el territorio valenciano es proseguir haciendo memoria habitando fragilidad, sin quedarnos en el bloqueo, el reproche, el juicio moral, más bien, construyendo una memoria de resistencias, resiliencias, reexistencias que narren los acontecimientos saliendo de la condición de víctimas y sirvientas, condición de posibilidad de no ser lo que dicen que somos.
- b) Las voces de las artistas migrantes amplían los horizontes de sentidos en la lucha y defensa de los derechos y las vidas de las personas migrantes y racializadas. Aportan con sus producciones a la construcción de imaginarios antirracistas, de(s)coloniales, anticoloniales y antipatriarcales. Desde sus puntos de vista desbordan los límites y las fronteras del pensamiento moderno, eurocéntrico, colonial. Facilitan y acompañan procesos e intervenciones artísticas que dotan de cualidades estéticas, simbólicas, poéticas a los activismos, más allá del

predominio del pensamiento académico. Si bien, encontramos diferencias sociodemográficas entre las artistas migrantes y las habitantes de las fronteras, se podría decir, que no son excluyentes a la hora de organizar y articular una agenda común, muestra de lo dicho son las colaboraciones e implicaciones mutuas en los procesos de la ILP del Movimiento Regularización Ya, en favor de la agenda de las Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados, así como las reivindicaciones del 12 de octubre, 8 de marzo, 25 de noviembre, entre otras. Es por esto que, se puede decir que coexisten tantos activismos migrantes como mundos posibles, siendo las políticas afectivas donde se juegan los privilegios.

- c) Las tres activistas artistas junto a las activistas protagonistas de la tesis, han sostenido opiniones que expresan puntualmente la gran importancia de la construcción de la memoria migrante, desde los puntos de vista y voces de las propias migrantes y racializadas. Todas las activistas migrantes han mencionado el valor de lo colectivo y lo comunitario en sus activismos y sus vidas. Entre tantos aspectos comunes, se puede destacar la necesidad de no universalizar ni generalizar las experiencias de las migrantes en los activismos. Entre nosotras estamos atravesando procesos de revisión de privilegios, pero como sujetas políticas.
- d) La importancia de los afectos es radical para todas las activistas migrantes, tanto para las habitantes de las fronteras, así como para las artistas. En el seno de las políticas afectivas se reconocen la relacionalidad y la correspondencia entre los diversos activismos migrantes acorde a los principios andinos, aportando una mirada descolonizadora de los procesos, las relaciones y los vínculos.
- e) Las activistas blancas valencianas que dan cuerpo al eje “voces que contrastan” trabajan a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes, sobre todo, con

mujeres migrantes, por lo que han entretejido sus empleos con los activismos. Esta cuestión no deja de ser complicada al menos para dos de ellas a quienes les ha costado definir sus activismos como tal. Se destaca que la pregunta por el lugar de enunciación les ha resultado compleja de responder a dos de ellas. Las tres han desarrollado amplias carreras laborales comprometidas con las beneficiarias de sus proyectos y programas, por lo que han recibido el reconocimiento de mujeres migrantes y racializadas no sólo activistas. La cuestión de los privilegios que disfrutaban como ciudadanas españolas blancas no les deja indiferentes, ponen al servicio de la causa migrante las herramientas a favor de la justicia social y contra el racismo en los contextos de sus trabajos en ONG. El contraste de las voces de las activistas blancas con las habitantes de las fronteras, ha sido reflexionado a partir del principio andino de complementariedad de los opuestos no excluyentes. Se podría pensar que estos son activismos opuestos, pero es precisamente en complementariedad como se han ido conquistando espacios-tiempos a favor de la lucha y defensa de las vidas y derechos de las personas migrantes, es decir, a través del trabajo complementario donde se juegan las relaciones de poder y los privilegios puestos al servicio de la causa migrante.

- f) Puede que la experiencia compartida, aunque diferente de habitar “cuerpos odiados” en una sociedad donde el racismo, la xenofobia, el sexismo, la misoginia, el machismo, la LGTBI+fobia, sea el territorio posible del encuentro entre sujetas subalternizadas históricamente, sin que por ello se fusionen, hibriden, igualen, equiparen las agendas específicas y propias. Asimismo, puede que el hecho de habitar mundos donde las vidas corren peligro constante, active entre sujetas políticas solidaridades y sensibilidades a favor de las vidas que menos importan para el Estado, las instituciones, las administraciones, la sociedad en general. No

estaríamos frente al ideal de la sororidad por el hecho de ser cuerpos odiados, sino a otra cosa posible, en tensión, en disputa, en la fragilidad del encuentro en las diferencias específicas.

- g) De las tres activistas que forman parte del eje de las voces-cuerpos aliades, dos son disidentes afectivo-sexuales, quienes han abanderado sus activismos desde lugares de enunciación no heteronormativos ni bajo el régimen de la heterosexualidad obligatoria, pero sí desde los feminismos como una agenda y movimiento plural de lucha y defensa. Este trabajo no se inscribe en las líneas de pensamiento feministas lesbófobas, transfobas, LGTBIfóbicas, sino transincluyentes, transfeministas, pro derechos.
- h) Si bien las cinco activistas protagonistas de la tesis se reconocen como mujeres heterosexuales, excepto mi persona, ha sido necesario ampliar el (posible) entretejido de la trama tomando en cuenta las disidencias afectivo-sexuales en algún apartado, dada la necesidad de superar el binarismo de género, el régimen de la sexualidad obligatoria y la heteronormatividad en el momento de producir conocimiento académico y memoria migrante antirracista, anticolonial, decolonial y antipatriarcal.
- i) El punto fuerte del eje de las voces-cuerpos aliades, se basa en la interpretación de las alianzas feministas tomando en cuenta el principio andino de reciprocidad, que en este texto opera visibilizando el reconocimiento mutuo, dando y dando, que se ha venido trabajando a favor de las agendas feministas migrantes y antirracistas en diálogo con las agendas blancas locales. Cabe decir que el hecho de habitar los cuerpos odiados y construir alianzas en el reconocimiento de las vulnerabilidades diferentes y específicas, no exime de la pervivencia del racismo, ni pone fin al orden colonial. En todo caso, las vidas racializadas y migrantes valen

menos en la blanca sociedad española y valenciana, cuestión que las feministas con quienes se han trenzado alianzas han reconocido, poniendo en juego los privilegios en aras de los derechos.

Finalmente, la oportunidad de entretener voces situadas, diferentes, diversas, plurales, a partir de los lugares de enunciación, es decir, de los lugares sociales donde se sitúan las sujetas políticas, ha facilitado disponer de una panorámica que da cuenta de la complejidad de los activismos feministas actuales en la ciudad de Valencia, donde se desarrollan los activismos de las habitantes de las fronteras.

El rol protagónico de las activistas migrantes de Abya Yala se pone en juego dentro del movimiento feminista, influyendo en las agendas de las movilizaciones, la construcción de memorias, la interlocución con agentes sociales y políticos, la producción de imaginarios y de representaciones de las migrantes de Abya Yala despojándonos del victimismo y de la servidumbre inscrita en “el sueño español”, haciendo camino y liderando las agendas propias y la disputa por el devenir del pasado que se a contar.

Los puntos de vista que aportan las activistas entrevistadas en este capítulo dan cuenta de la complejidad de las micropolíticas y el desafío tanto epistemológico como metodológico a la hora de producir conocimiento situado y encarnado de los activismos y alianzas feministas en la actualidad. También, la complejidad y dificultad que suscita el tomar posicionamiento como feministas, antirracistas y la indeterminación y desconocimiento de la cuestión de(s)colonial por parte de las activistas blancas autóctonas valencianas tanto personalmente como formando parte de organizaciones.

El hecho de habitar las diferencias en tensión, conflicto, desconocimiento, en las relaciones de poder, hace posible, en medio de un campo de batalla, la disputa por la memoria.

A día de la fecha, cuento con un mapeo tentativo en el que he señalado algunos de los lugares físicos y simbólicos donde rastrear y con los cuales recrear los lugares de la memoria migrante. Sin embargo, sólo es una mirada de un territorio mucho más vasto.

CAPÍTULO 7

PACHAKUTI. CONCLUSIONES

Esta investigación ha sido abordada desde un enfoque cualitativo consecuente con los feminismos decoloniales con la finalidad de responder a la pregunta ¿Cómo resisten las mujeres migrantes activistas de Abya Yala posicionadas como sujetas políticas ante los mecanismos que las invisibilizan?

En virtud de los objetivos de investigación, la tesis determinó que, si bien los mecanismos hegemónicos invisibilizan a las mujeres migrantes de Abya Yala en el Estado español, concretamente en el territorio valenciano desde la última década del siglo XX hasta las dos primeras décadas del siglo XXI a través de procesos de racialización, sexualización y extranjerización, las activistas como sujetas políticas son capaces de organizar y movilizar agendas políticas, resistir a estos mecanismos produciendo saberes propios con los cuales entretejen memoria migrante.

Este trabajo está sustentado y atravesado por la cosmovisión y filosofía andina, por ello se apela al pachakuti como criterio filosófico y cosmovisional en la configuración de las conclusiones. Se cierra este largo ciclo de investigación dando inicio al nuevo año andino, con la celebración del Mushuk Nina o Fuego nuevo. En pleno equinoccio de la primavera 2022, estando activo el proceso de recogida de 500.000 firmas para lograr la Iniciativa Legislativa Popular por la regularización de las 500.000 personas migrantes en situación administrativa irregular en el Estado español, aún en contexto de pandemia global por COVID-19, con la amenaza de una posible tercera guerra mundial en Occidente y con tantas historias por contar. Cada una de nosotras ha cambiado a lo largo de los años, esto hace que esta memoria migrante siga su curso como un saber en construcción, sin agotarse en este texto y lo que aquí se ha interpretado.

Me refiero a pachakuti y a la unidad de sus sentidos complementarios que son el cataclismo y la renovación para referirme al cierre de este trabajo. Considero que esta investigación realizada en la tentativa académica de producir y sistematizar un saber migrante llega a su culminación, adentrándose al inicio de un nuevo ciclo de retorno a la praxis, en definitiva, que el texto vuelve a sus raíces, a enraizarse en las micropolíticas de base, en la condición de posibilidad de seguir tejiendo relatos -orales, escritos, audiovisuales, rituales- como sujetas políticas con voces propias enunciando y defendiendo que las vidas migrantes importan.

La cosmovisión, filosofía y espiritualidad andinas como base de las conclusiones amplía los horizontes de este trabajo que se apertura a diálogos y encuentros interculturales, intergeneracionales y transfronterizos. La tesis doctoral sostenida en el pensamiento andino, habitando una condición migrante racializada disidente y desde los activismos antirracistas, tiende un puente de (des)encuentro no exento de contradicciones, tensiones y disputas con otros sistemas de interpretación.

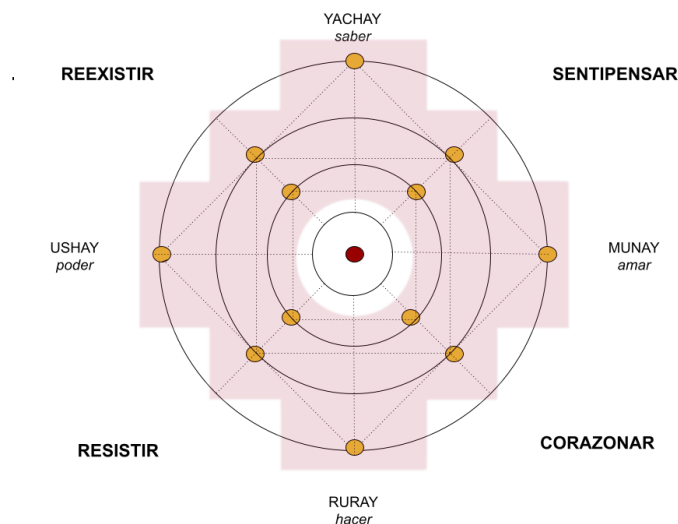
Sin duda no ha sido un proceso fácil -sino todo lo contrario- pues una escritura académica hecha con un corazón que piensa con el cuerpo ha sido un desafío constante, poniendo en juego la posibilidad y la oportunidad de escribir una historia *otra* acerca de nosotras en el ámbito universitario español. Que una migrante sudaka que proviene del trabajo del hogar y de los cuidados haya escrito una tesis doctoral para aportar a la construcción de la memoria migrante de los activismos, sólo ha sido posible porque nosotras somos. Dado el carácter de la tesis, más que una culminación lineal de un proceso, es un cierre de un ciclo devenido por un pachakuti con el cual se reordenará de nuevo la praxis.

A continuación, se presentan las conclusiones organizadas en dos apartados -por sus límites y potencialidades-, ellos son: 7.1) Conclusiones correspondientes al proceso de elaboración de la investigación, y 7.2) Conclusiones correspondientes a los resultados de la investigación. En cada apartado se exponen dos dimensiones que derivan del esquema la chakana andina. Aunque se presentan por separado, se interrelacionan.

Por su parte, el apartado 7.1) Conclusiones de los procesos, se desarrollan en dos subapartados: 7.1.1) Sentipensar: yachay y munay y 7.1.2) Corazonar: munay y ruray. En el apartado 7.2) Conclusiones de los resultados, se presentan en dos subapartados: 7.2.1) Resistir: ruray y ushay y 7.2.2) Reexistir: ushay y yachay. Se adjunta la Figura 130 (similar a la Figura 10) pero incluyendo las cuatro dimensiones anteriormente mencionadas.

Figura 130

Chakana andina. Conclusiones. Cuatro dimensiones de interpretación: sentipensar, corazonar, resistir y reexistir



Nota. Elaboración propia

Es importante resaltar que en la cosmovisión andina el número cuatro tiene una connotación simbólica, ritual y espiritual. Representa las cuatro estrellas brillantes por las

que se forma la constelación de la Cruz del Sur o chakana, los cuatro suyus o regiones del amplio Tahuantinsuyo, las cuatro estaciones, los cuatro elementos, los cuatro tiempos de cosecha y siembra. Es por esto que las conclusiones se ordenan y presentan a partir de cuatro ejes que configuran una interpretación de la chakana: sentipensar, corazonar, resistir, reexistir.

7.1 Conclusiones correspondientes al Proceso de Elaboración de la Investigación

Como mencionamos, este primer apartado a su vez se divide en dos ejes que se corresponden con dos de las dimensiones de la chakana andina que son: 1) Sentipensar: entre yachay y munay; 2) Corazonar: entre munay y ruray.

7.1.1 Sobre el Sentipensar: Yachay-Munay

Tras una lectura decolonial y crítica sobre la colonialidad del saber, del ser, del género y los modos como se construyen conocimientos hegemónicos y dominantes acerca de las migrantes de Abya Yala en este contexto, se obtuvieron las siguientes conclusiones que dan cuenta de la importancia del sentipensar migrante:

a) La relevancia de disponer de un tejido teórico y metodológico inscripto en los feminismos decoloniales para analizar tanto los mecanismos de invisibilización, como los modos por los cuales se sostienen los activismos

La aproximación a los activismos de las migrantes de Abya Yala en Valencia se puede realizar tanto desde afuera del entretejido activista, así como desde dentro del mismo. En este caso, se realizó haciendo una danza desde adentro hacia afuera y viceversa, desde mi triple rol como activista-docente-investigadora, para responder a la

pregunta de investigación ¿Cómo resisten las mujeres migrantes activistas de Abya Yala posicionadas como sujetas políticas ante los mecanismos que las invisibilizan?

El proceso de investigación ha demostrado la necesidad y la relevancia de disponer de un marco teórico y una metodología inscriptas en los feminismos decoloniales, que a su vez, puestas en diálogo y en acción han facilitado la obtención de un texto-tejido que visibiliza los mecanismos de invisibilización, y que además ha facilitado el análisis de los modos con los cuales sostenemos los activismos, con enfoques y herramientas propias, tomando en cuenta sentipensares propios surgidos de las experiencias cotidianas y encarnadas, cuidadosos, sensibles y respetuosos a las especificidades que habitamos. Sentipensares que con frecuencia suelen ser interpretados y traducidos con perspectivas y técnicas eurocentradas, científicistas, heteronormativas y logocéntricas.

El hecho de disponer de herramientas teóricas y metodológicas que facilitan la descolonización y despatriarcalización tanto del proceso como del resultado de investigación ha sido fundamental para lograr un texto-tejido que aporte más que datos. La construcción y consolidación de campos de saber sustentados en conocimientos, sabidurías, simbologías, poéticas, estéticas, destrezas, artes migrantes, forman parte de las estrategias clave en aras de tomar los espacios que nos son negados sistemáticamente y tomar posición desde los lugares de enunciación como sujetas políticas.

Una de las mayores dificultades que se presentó persistentemente a lo largo del proceso de investigación sobre todo en la fase de la elaboración del marco teórico y metodológico, guarda correspondencia con -ante la falta de- la necesidad de crear herramientas teóricas y metodológicas que subvirtieran la dicotomía jerárquica y excluyente activismo-academia, al hilo de otras dicotomías como son racional-emocional, público-privado, subjetivo-objetivo, mente-cuerpo, literal-metafórico, entre tantas. Han

sido claves los feminismos decoloniales de Abya Yala para ensayar un texto más allá de las tradicionales dicotomías.

Para la consecución del primer objetivo se analizó los principales mecanismos hegemónicos con los que se han invisibilizado a las migrantes de Abya Yala en España y en el territorio valenciano, se necesitó algo más que una teoría de las migraciones, de la teoría feminista, del acercamiento al marco jurídico y normativo español. Fue necesario investigar, situar y ahondar en epistemologías, ontologías no eurocentradas y metodologías interdisciplinarias maleables con las que peregrinar e interpretar los hallazgos. La elaboración del marco teórico y metodológico fue de por sí una investigación y un proceso de formación y de (des)aprendizajes, que además transformó tanto mi sentipensar, mi munay y mis modos de hacer.

Analicé diversos documentos de prensa y de organizaciones sociales donde se reproducían acríticamente imaginarias y representaciones hegemónicas basadas en la racialización, sexualización y extranjerización. Las teorías ayudan a comprender conceptual y analíticamente, pero no son suficientes para situar y transferir el análisis a la propia experiencia encarnada personal y colectiva, pues el racismo, el sexismo, la Ley de Extranjería y la migración han sido vividas en carne propia con tal violencia que ha conllevado un doloroso proceso de autoconocimiento, de autoconciencia, de recuperar los recuerdos olvidados y de resignificar algunas experiencias para politizar e historizar lo vivido.

Las herramientas que los feminismos blancos facilitan, nos ayudan a comprender los mecanismos con los que el patriarcado se vale para invisibilizar y violentar a las mujeres en ciertas sociedades y contextos históricos. Sin embargo, no fue posible limitar el marco epistemológico a la teoría feminista hegemónica, ni fue posible sostener que todas las mujeres (desde un imaginario colonial blanco binario cis heterosexual y

heteronormativo) sufrimos la misma opresión por el hecho de serlo, perdiendo de vista las múltiples opresiones y la matriz de poder colonial. Negar la historia colonial, es negarnos a nosotras mismas. Negar las heridas migrantes, las heridas coloniales es como morir en vida participando de la colonialidad del género.

Siendo una migrante andina indiadesendiente sudaka, inmersa en el mundo académico español, estoy acostumbrada a que las lecturas que se hacen de nuestras experiencias queden en el plano del testimonio o de las anécdotas, por lo que decidí articular filosofías, teorías, saberes y cosmovisiones de Abya Yala y, con ello, diseñar y aplicar creativamente herramientas de análisis e interpretación primando las experiencias vividas como sujetas con capacidad de agencia, aunque esto pudiera conllevar errores, fallos y falencias, en todo caso, asumo el riesgo a sabiendas que son perfectibles.

Siguiendo el legado de pensadoras decoloniales, antirracistas y anticoloniales produje un conocimiento encarnado volviéndolo accesible a través de metáforas sentipensantes que no ocultan ni encubren la fragilidad y vulnerabilidad migrante. Sin pretensión de invisibilizar ni silenciar lo que se siente, lo que se intuye, lo que sabe el cuerpo en la intimidad personal y colectiva, así quedó reflejado en el capítulo 4 y 5. No encuentro algoritmo o lógica que pueda recrear las lágrimas, las congojas, las risas, la excitación, la rabia, la frecuencia respiratoria que en este texto habitan.

En esta investigación me detuve a hilar fino en este tejido teórico y metodológico del feminismo decolonial sustentado en la cosmovisión, espiritualidad y filosofía andina. Sobre esta base y sus principios me he sostenido para sentipensar desde esta singularidad: la relacionalidad, la correspondencia, la reciprocidad, la complementariedad en los activismos. Ya no sólo como una subversión de categorías de análisis, sino también, como un gesto de entrecruzar mundos, tender puentes, hacer chakanas migrantes.

En definitiva, no ha sido posible teorizar acerca de nosotras mismas simulando una neutralidad, racionalidad, objetividad y distancia científicas, pretendiendo excluir o negar la relación entre el yachay (saber) y al munay (amar).

b) Para disponer de un tejido teórico y metodológico de los feminismos decoloniales ha sido necesario dedicarle un tiempo-ritual

Es importante mencionar que la articulación del marco teórico y la trama metodológica precisó de un tiempo considerable, no siempre acorde a la demanda de la productividad académica ni a los tiempos que acontecen en los activismos. A este tiempo lo denomino tiempo-ritual, que comprende una temporalidad cíclica, de idas y venidas, de tensión entre ambos y otros mundos. En ocasiones, investigando y escribiendo en tiempos acelerados, en otros momentos tiempos pausados, en cadencia, en letargo.

Como se sabe, los rituales precisan de tiempos y espacios concretos para ser celebrados. El tratamiento ritual dado a la articulación teórica y metodológica ha sido fundamental como estrategia para descolonizar y despatriarcalizar los procesos y los resultados de la investigación y como parte de las estrategias de autoconocimiento como investigadora activista.

La complejidad de la trama teórica supuso entretejer las cuatro dimensiones del marco teórico que son: 1) los feminismos decoloniales, 2) la cosmovisión y filosofía andina, 3) la normativa migratoria española y 4) los afectos y las experiencias migrantes. Un proceso abigarrado, heterogéneo, lleno de contradicciones y de potencialidades creativas. El hecho de dar pasos desde la reflexión teórica hacia la práctica, y de idear, diseñar y aplicar una metodología con voluntad de feminismo decolonial ha generado una serie de cuestionamientos que condicionaron a la investigación, mis activismos y mis procesos (inter)personales.

Con el tratamiento del tiempo de investigación a modo de ritual, creo haber logrado producir un saber encarnado y situado en resistencia. En ocasiones, el imaginario del tiempo lineal e inclusive el calendario gregoriano no han sido suficientes para lograr los propósitos y conseguir las metas trazadas, así como tampoco para explicar los sucesos de un movimiento activista que deviene en sus propios tiempos, sin pasar por alto lo que sucede en la cotidianeidad. Sobremanera atravesando una pandemia global que no nos ha dejado indiferentes.

Por lo que ataño entonces, llevé a cabo un proceso de teorización callejera, una investigación y escritura ritual larga, dedicada, compleja, en conflicto constante, con las heridas migrantes abiertas, en el contexto de pandemia global, tejiendo y destejiendo la teoría y la metodología, peregrinando mundos, abriendo y cerrando ciclos y etapas de reflexión y acción. El texto muestra las evidencias de lo mencionado y con cierta sensibilidad se pueden percibir los detalles tácitos.

La necesidad de crear de un tejido teórico y metodológico para sentipensar los mecanismos de invisibilización y aportar a la visibilización de los activismos, tiene que ver con la necesidad de disponer y/o recrear tiempos-espacios rituales, kairós y caos, donde sea posible producir conocimientos menos angustiantes, necropolíticos y a favor de la vida. Tiempos cíclicos de resistencia y reexistencia en la unidad del yachay (saber) y el munay (amar) en clave del feminismo decolonial, puede que, en los márgenes, las fronteras y las grietas del tiempo académico.

c) La pertinencia de disponer y crear un tejido teórico y metodológico de los feminismos decoloniales con el que sentipensar las luchas y defensas de las migrantes de Abya Yala en nuestro contexto acorde a los intereses, necesidades y deseos de las sujetas en cuestión

Esta tesis viene a confirmar que no siempre coinciden los intereses, necesidades y deseos de la investigación académica con las sujetas políticas en cuestión. No ha sido posible una sistematización sincrónica de los hechos y acontecimientos que sucedían en el espacio público y en los espacios íntimos de las micropolíticas en parte porque este trabajo tiene un carácter de memoria. El objetivo no era realizar una crónica periodística, sino más bien, un relato coral retomando cuestiones y elementos del pasado para dejar constancia de las trayectorias activistas personales y comunes y una red de posibles alianzas feministas, contando asuntos y cuestiones que solamente se puede saber (yachay) cuando formas parte de un grupo/comunidad/red/trama (munay). Por citar un ejemplo, mientras mis compañeras activistas estuvieron impulsando y movilizándolo en plena pandemia por COVID-19 acciones en redes de solidaridad, me encontraba transitando tiempos de escritura académica que no me permitieron transitar codo a codo con ellas. Aún con todo, el dilema al que me enfrentaba dio paso a practicar una honestidad activista expresando mi prioridad académica. Esto me hizo tomar conciencia de los beneficios y derechos de los que me encontraba gozando en esos momentos aun siendo una persona migrante racializada.

El tiempo académico no siempre se corresponde con el tiempo activista y esto ha hecho que el encuentro entre nosotras, en ocasiones, se tense, que hayan surgido desencuentros e inclusive que las demandas académicas queden al margen y casi sin sentido ante las realidades que han enfrentado las activistas como sujetas políticas.

Sostengo con convicción que la interpretación y el tratamiento de los intereses, las necesidades y los deseos de las sujetas protagonistas de las investigaciones deben ocupar un lugar central, relevante y considerado en las producciones académicas de los feminismos, al menos aquellos que se adscriben a los feminismos decoloniales. Sabiendo que este trabajo (yachay) es algo más que una tesis doctoral y que conozco de primera

mano algunos intereses, necesidades y deseos (manifestados) de las activistas, el afecto político, el “amor migrante” (*munay*) es primordial.

El ejercicio de equilibrar los intereses, las necesidades, los deseos de quien investiga en relación con las sujetas a quienes en gran parte debe la prosperidad del proceso forma parte de una ética de la reciprocidad (*ayni*), del reconocimiento, del trabajo colaborativo y comunal (*minka*) y del cuidado de la vida, impostergable. Asimismo, la toma de una decisión política de revisar los propios privilegios y ponerlos al servicio de una causa.

d) Para construir una memoria migrante situada en el territorio valenciano hizo falta situarse en las genealogías de los activismos migrantes antirracistas en el Estado español

Es crucial comprender que las situaciones vividas desde la condición migrante no son casos aislados, así como la lucha y defensa de los derechos y las vidas de las personas migrantes no se circunscriben únicamente al territorio valenciano, sino que operan en una suerte de red de relaciones heterogéneas, plurales, diversas. Por ello fue necesario situar la agenda valenciana antirracista en el contexto del Estado español.

En el “Laboratorio creativo de genealogías antirracistas” dinamizado por Jeannette Tineo Durán y celebrado en Madrid en el mes de octubre del año 2021, nos reunimos mujeres y disidencias afectivo-sexuales migrantes y racializadas de todo el Estado español. Hemos visibilizado hitos, experiencias, sentipensares, lugares de la memoria que ponen en evidencia que los feminismos antirracistas en el Estado español han entramado genealogías propias.

Los hitos racistas a partir de los cuales emerge la fuerza, la potencia y la organización antirracista son un número por demás considerable en el Estado español. En aquel

encuentro se recordaron algunos de ellos y también han sido nombrados en esta tesis doctoral, por ejemplo: el asesinato de Lucrecia Pérez en Madrid reconocida como víctima del primer asesinato racista en España; el trágico accidente de Lorca del 3 de enero de 2001 en el que murieron 12 personas migrantes de nacionalidad ecuatoriana trabajadoras agrícolas bajo el ejercicio de la Ley de Extranjería de 1985; la “Operación Ludeco” en el año 2001 acrónimo del “Dispositivo especial contra la delincuencia perpetrada por nacionales colombianos y ecuatorianos”, entre otros.

Si bien el siguiente hito no consta en el texto en extenso, se hace referencia a Túpac Amaru II y a Micaela Bastidas en el relato de mi autohistoria. Considero necesario dejar constancia en las conclusiones de esta tesis doctoral que las genealogías de los feminismos antirracistas en el Estado español son históricas y datan desde hace más de cinco siglos de resistencias y reexistencias.

En el contexto de lo que ha sido la revuelta más importante de los pueblos indígenas contra la corona española en el siglo XVIII, lo que le sucedió a Fernando Tupac Amaru, hijo de Túpac Amaru II declarado traidor al rey de España y de Micaela Bastidas, es una de las más terribles historias del horror del orden colonial. Forma parte de las reivindicaciones en aras de la recuperación y reparación de la memoria anticolonial, antirracista y antipatriarcal de los pueblos migrantes Abya Yala en el Reino de España.

Fernando Túpac Amaru siendo un niño, presenció el 18 de mayo de 1781 la tortura y el asesinato de sus familiares en Cuzco. Fue testigo de ahorcamientos, golpizas, mutilaciones de lenguas. Vio la pena capital en contra de su madre sometida al garrote vil y el intento del descuartizamiento y desmembramiento perpetrado contra su padre que padecía sin lengua y con las cuatro extremidades atadas cada una a las fuerzas de cuatro caballos, quien finalmente terminó decapitado no sin antes conjurar ¡Volveré y seré millones! Las partes de su cuerpo despedazado fueron enviadas a distintos territorios.

Según el mito del Inkari, los pedazos del inca enterrados en distintos lugares crecen para reunirse. Cuando encuentren la cabeza resurgirá el Tahuantinsuyo.

Fernando fue encarcelado en una celda de máxima seguridad en Lima a la espera del destierro hacia España. Un menor exiliado con destino a Cádiz en una embarcación repleta de oro y plata. La nave naufragó en las costas de Portugal. Deambuló en las costas de Peniche hasta que se entregó a las autoridades españolas. Con 15 años llegó a Cádiz donde lo encerraron en las Mazmorras de San Sebastián y Santa Catalina. A los 17 años pidió su liberación al rey Carlos III que le fue negada. Tiempo después lo trasladaron a Madrid para cursar estudios. Sus restos se encuentran en algún lugar de Lavapiés. Actualmente, Fernando sería estigmatizado y etiquetado por el racismo estructural, institucional y social como “mena” (menor no acompañado).

En el ejercicio de construir una memoria situada en el territorio valenciano, al hilo de las genealogías de los activismos migrantes antirracistas en el Estado español, no ha sido precisamente Ulises -a quien se alude para hablar del duelo migratorio- con quien sentipensar la condición migrante en el Reino de España, más bien, con Fernando Túpac Amaru entretejido a la memoria de su madre, su padre, sus familiares y su (nuestros) pueblo(s). Sentipensar y sanar las heridas coloniales para construir memorias migrantes (yachay) tiene más sentido honrando la vida y la muerte (munay) de Fernando Túpac Amaru, que apelar al mito de un semidiós blanco europeo monarca con privilegios imaginado en la figura de Ulises. Con esta tesis se aporta este hito en aras de la memoria histórica y las genealogías migrantes antirracistas.

e) La necesidad de disponer de un tejido teórico y metodológico que dé cuenta de la lucha y la defensa de las vidas y los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados como sujetas políticas

La agenda política de las trabajadoras del hogar y de los cuidados ha sido fundamental en esta tesis doctoral. Al menos por cinco cuestiones: 1) Cuatro de las seis activistas protagonistas migrantes racializadas -y no es mera casualidad- hemos sido trabajadoras del hogar y de los cuidados en España alguna vez en nuestro caminar migrante; 2) Las mujeres migrantes racializadas de Abya Yala trabajan mayoritariamente en este sector laboral por tanto se reconoce y se valora su experticia; 3) El trabajo del hogar y de los cuidados es *locus* válido, situado, necesario e irremplazable desde donde producir conocimiento académico adscrito del feminismo decolonial; 4) Las activistas trabajadoras del hogar y de los cuidados como sujetas políticas con capacidad de agencia quieren y pueden construir conocimientos, procesos, pedagogías, estrategias, metodologías, estéticas, agendas y micropolíticas propias con las que visibilizar las experiencias y denunciar la matriz de poder colonial y los sistemas de opresión y dominación; 5) No se pueden comprender los activismos de mujeres migrantes de Abya Yala en el Estado español excluyendo o minimizando la importancia de las luchas y conquistas de las trabajadoras del hogar y de los cuidados.

Con esta tesis creo demostrar que “el sueño español” se basa en la promesa de la servidumbre conferida a las mujeres migrantes de Abya Yala -me refiero a esta amplia, heterogénea y pluriversa comunidad y no a otra, al no disponer de información suficiente ni autoridad de ninguna índole para mencionar a otras comunidades migrantes y racializadas-.

Se ha demostrado que la servidumbre como destino está ligada a la Ley de Extranjería, a la irregularidad administrativa, a la neoesclavitud del trabajo interno, a la racialización de los afectos y de los cuidados. La servidumbre del “sueño español” es colonial y racista. La idea de raza sobre las mujeres migrantes (leídas como mujeres cis heterosexuales) se reactualiza en el Estado español, atribuyendo supuesta docilidad, servilismo, feminidad

sentimental, racializada y sexualizada. Siguiendo a Lugones tanto la raza y el género son ficciones poderosas.

Las herramientas que proporcionan los feminismos blancos y hegemónicos no alcanzan a explicar los cruces entre el género, la clase, la heterosexualidad, la raza, la nacionalidad, la procedencia. Me opongo a la caracterización de las mujeres migrantes como sujetas pasivas, frágiles, delicadas, débiles, dependientes, recluidas en el espacio privado, pues éstas no logran explicar las realidades de las migrantes racializadas trabajadoras del hogar y de los cuidados.

El espacio donde se desarrolla el trabajo del hogar y de los cuidados no es el característico espacio privado, es la casa de quien emplea, que, en palabras de Lorde, es la casa del amo/a. En dicho ámbito se emplean a mujeres migrantes racializadas bajo la condición de ser sujetas que se “garanticen” activas, fuertes, valientes, independientes, amorosas, disponibles. El cuidado de la vida de las personas -predominantemente infantes o de la tercera edad- y de los distintos espacios del hogar queda en manos de sus empleadas, por eso Marcela Bahamón afirma que las trabajadoras del hogar no son “como de la familia” son trabajadoras que deberían gozar de derechos y de la soberanía de sus vidas.

En la matriz del poder colonial en el contexto español, las “latinas” o “latinoamericanas” son mujeres racializadas, sexualizadas, extranjerizadas. Han sido construidas respondiendo al ideal de “las buenas sirvientas”. Una de las trampas perversas de la colonialidad del género es la ficción de que somos “cariñosas” de por sí. La cuestión no es tanto determinar si somos o no de este modo, sino tomar conciencia que nuestros cuerpos, afectos y prácticas de cuidados son racializados, sexualizados, exotizados, mercantilizados, normalizados, exigidos, expoliados. Huelga decir que en el contexto del

trabajo del hogar y cuidados se deshumaniza en nombre de una supuesta cualidad “cariñosa” intrínseca, se castiga, se precariza, se neoesclaviza.

La reivindicación de los derechos de las THyC es cuestión de vida o muerte. Relegadas a pseudo ciudadanías por fuera del sistema de Seguridad Social en un régimen especial, sin derechos plenos, sin posibilidades de prestaciones públicas a lo largo de la vida, a merced de jornadas laborales injustas, en los límites del derecho a la salud y a las sexualidades integrales, privadas del derecho a la educación y a la participación ciudadana. No existe la manera de reparar el tiempo vital perdido en el trabajo de interna, no se puede retroceder el tiempo y recuperar los años perdidos al servicio de otras/os/es.

La servidumbre que configura el “sueño español” afecta a los cuerpos. Los cuerpos migrantes racializados quedan relegados a espacios como la cocina, la zona de la limpieza, los cuartos oscuros, las peores habitaciones, y un sinfín de situaciones de opresión invisibilizadas y naturalizadas. El baño puede ser un lugar de resistencia, un espacio de fuga en el trabajo del hogar y de los cuidados.

Se justifica el racismo, la misoginia, el clasismo en la alimentación al establecer una jerarquía entre quien emplea y quien brinda los servicios. Las/os primeros comen antes y lo mejor de los alimentos, “las chichas” después y en ocasiones las sobras o alimentos de segunda y en peores condiciones.

Es atinado recordar que los uniformes del THyC son un dispositivo de servidumbre, control, inferiorización e invisibilización (o señalamiento de “lo otro tan otro”). Delimita y proyecta una distinción jerárquica en las relaciones de poder. Muchas veces vestimos dichos uniformes en contra de nuestros deseos y voluntad, como imposición y requisito para preservar los trabajos. La imposición de un uniforme a mujeres migrantes y racializadas vulnera y violenta los cuerpos sujetos a normas y reglas de la servidumbre.

La deshumanización contra las trabajadoras del hogar y de los cuidados justifica que sus historias de vida sean desplazadas o conquistadas por quienes las emplean. Se relativiza el hecho de que son personas que sostienen vidas, sentidos de pertenencias y redes afectivas transfronterizas. Por tanto, se desconoce las implicaciones profundas y trascendentales y estructurales que conlleva el trabajo del hogar y de los cuidados en la condición migrante y las consecuencias que esto conlleva para quienes se encuentran en los territorios de procedencia y las respectivas sociedades.

Creo demostrar cómo la servidumbre inherente al “sueño español” es posible explicar con las herramientas de los feminismos pero insuficiente, por ello se requiere un tejido teórico y metodológico de los feminismos decoloniales en la especificidad migratoria del contexto español, europeo, del Norte global, ya que permiten visibilizar los avances en las agendas políticas por los derechos y las vidas, registrar las reivindicaciones públicas, pero también, producir conocimiento situado y encarnado como sujetas políticas más allá de la representación e imaginario de la víctima y la heroína.

Con la tesis además creo mostrar que es posible reconocer desde la academia el protagonismo y la experticia de las THyC para producir saberes conformes a sus intereses, deseos, necesidades, tiempos y condiciones sin necesidad de insistir en “dar la voz” a quienes tienen voz propia. También que el lugar de enunciación es importante para producir conocimientos académicos al servicio de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, poniendo en juego los privilegios.

Finalmente, se concluye que la invisibilización de las agendas políticas de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, incide en la invisibilización de las migrantes de Abya Yala y refuerza el encubrimiento, el silenciamiento, la expulsión, la minusvaloración de las memorias migrantes en las historias de estos territorios y sus

gentes. La prosperidad de los feminismos en el Estado español depende de la coherencia de la justicia social y la reparación histórica a favor de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, prioritariamente a favor de las trabajadoras del hogar y cuidados migrantes y racializadas.

7.1.2 Sobre el Corazonar: Munay-Ruray

Se aportan una serie de consideraciones y reflexiones que entreveran el munay (amor) y el ruray (hacer). Se recurre al término corazonar legado del pueblo Kitu Kara, situado en los Andes de la sierra norte de Ecuador, como parte de un camino y una estrategia que consiste en dejar andar la palabra acerca de los activismos de las migrantes de Abya Yala desde la fuerza de la afectividad, la espiritualidad, la creatividad epistémica y metodológica, la amplitud ontológica, la relacionalidad con la Pachamama y los seres no humanos, apostando por la descolonización y la despatriarcalización de los activismos migrantes, y en mi caso, del activismo académico.

El corazonar Kitu Kara plantea que la colonización de las subjetividades, los cuerpos, las espiritualidades, los afectos sostiene las colonialidades. La defensa de la vida es el motor del corazonar. Siguiendo este legado, anduve corazonando la tesis doctoral a lo largo de todos los años de investigación con el propósito de aportar un saber corazonado que contribuya a las memorias migrantes en el territorio valenciano (munay) construidas y contadas por nosotras mismas (ruray). Concluyo que es posible y deseable recrear un texto-tejido que exprese el munay (amor) y el ruray (hacer) migrante, expresado con belleza política.

a) El eurocentrismo es sentido

A lo largo del tiempo de la elaboración de la tesis participé en espacios de debate y transferencia académica e incidencia política. En la mayoría, el eurocentrismo se hizo presente tanto discursiva, material y simbólicamente. El concepto de eurocentrismo ha sido desarrollado en el capítulo 2 basándome en la literatura decolonial especializada. No obstante, una de las conclusiones a las que he llegado ha traspasado las fronteras de la literatura hasta situarse en mi cuerpo-territorio racializado, sexualizado, extranjerizado y migrante. He vivido la experiencia de sentir al eurocentrismo como una energía y dinámica insaciable que se apodera e instala en el cuerpo-espíritu. La experiencia también ha sido vivida por compañeras activistas.

Desde un punto de vista y sentipensar migrante nombré hace un tiempo atrás a esta experiencia como “eurocentrismo sentido”. Es un término tentativo con el cual he venido trabajando (Carvajal Ruiz, 2019) a partir de las experiencias en los espacios públicos en el ejercicio de los activismos, la docencia y la investigación universitaria. Es un término provisional que visibiliza los modos en que el eurocentrismo se instala en el cuerpo, el lenguaje, los modos de relacionarnos, de trabajar, estudiar, consumir, amar, desear, afectarnos. Deja en evidencia los vínculos -o no- que mantenemos con la Pachamama, el cosmos, los seres no humanos y la posición que tomamos y ejercemos en estas redes de relaciones. Visibiliza los sistemas de creencias, prejuicios y valores desde donde (con)vivimos en los mundos. Revela la racialización de los afectos y de los cuidados. Evidencia la colonización en los modos de habitar las espiritualidades. Habla de la producción del deseo blanco, criollo, mestizo de las sujetas colonizadas.

El eurocentrismo sentido es la (auto)conciencia de que se trabaja con herramientas de saber, poder, ser, hacer, eurocentradas en la contradicción de la producción de

conocimientos *otros*, es decir, participando del racismo epistémico, pero en la búsqueda de otros caminos y horizontes de autonomía y autodeterminación. Opera para la toma de conciencia de la transmisión implícita, explícita, tácita y simbólica de los valores políticos, éticos, estéticos, culturales, sociales, ambientales del modelo civilizatorio dominante y hegemónico, al tiempo que moviliza hacia la desobediencia y la insurgencia.

Siendo entonces el eurocentrismo una “autoridad” jerárquica, supremacista y excluyente que opera en la producción de conocimiento reconocido y legitimado por las instituciones académicas y de la sociedad, encuentra en las resistencias migrantes y racializadas de Abya Yala cuerpos-territorios a conquistar. Los activismos antirracistas, anticoloniales, antipatriarcales y decoloniales de las migrantes de Abya Yala en Valencia resisten al eurocentrismo.

Se ha procurado demostrar con este trabajo que una de las estrategias de resistencia que activamos las migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano frente al eurocentrismo y al racismo, ha sido la reivindicación lingüística de las lenguas de fuego que habitamos, parafraseando a Gloria Anzaldúa. Lenguas que no entran ni son reconocidas efectiva ni plenamente en el canon del español dominante. En espacios de participación del movimiento feminista hemos expresado con las lenguas bastardas impresas de modismos, jergas, argots, rituales, simbologías, estéticas de Abya Yala nuestros intereses y prioridades hasta conseguir que algunas feministas blancas comprendan que no hablamos, sentipensamos ni corazonamos en español dominante del Reino de España. Esta resistencia ocasiona debates, tensiones y disputas que siguen latentes.

Creo haber dejado en evidencia que al eurocentrismo se lo puede llegar a vivir encarnadamente, pero también que reinventamos, peregrinamos, corazonamos mundos,

en ocasiones haciendo puentes, otras veces tomando las herramientas del amo a nuestro beneficio -parafraseando a Lorde- y en otras inventado y recreando las propias.

b) La autohistoria produce conocimiento encarnado, situado y activista manteniendo lazos y vínculos afectivos con las sujetas políticas

La autohistoria ha sido un camino de investigación en el que corazoné las relaciones, los vínculos y los procesos de investigación, activismo y mi propia vida. Al participar en la defensa y lucha de las vidas y derechos de las personas migrantes me he visto inmersa de lleno en la trama de este texto-tejido al que quise darle un sentido de memoria. Fue Gloria Anzaldúa quien acuñó el término “autohistoria” refiriéndose a la producción de conocimientos basados en la auto-consciencia reflexiva al servicio de la justicia social. La experiencia de escribir una autohistoria con el corazón que piensa con el cuerpo al compás de la banda sonora de artistas latinoamericanas ha quedado como un saber del cuerpo en mí, por ejemplo, al compás del legado lésbico, migratorio, amatorio, chamánico de Chavela Vargas. Un saber palpitante, sentimental, transformando el sentido de la escritura académica autoetnográfica en la experiencia estética.

Se puede llegar a pensar que la autoetnografía o autohistoria es un proceso por demás individual, sin embargo -para quien escribe- la autohistoria ha sido en todo momento un proceso de producción del recuerdo relacional en (des)encuentros con seres humanos, no humanos, cuerpos, lugares, paisajes, canciones, silencios, olores, sabores, tactos, objetos, ficciones, símbolos. En este sentido la memoria no es la información recopilada y ordenada en este texto sino el recuerdo que permanece del encuentro con los demás seres y conmigo misma a través del tiempo-espacio. En mi caso el tomar distancia de los recuerdos de la infancia y de la adolescencia fue un modo de sobrevivir a la migración en España y a la condición migrante -al menos durante los primeros cinco años en situación

administrativa irregular-. Tuve que despertar los recuerdos sosteniéndolos en procesos terapéuticos y en distintas sanaciones para desnudarlos y proseguir con lo académico, lo activista y lo íntimo, en pocas palabras, para seguir viviendo.

Un relato migratorio no parte de una hoja en blanco. La autohistoria que he narrado me regresó a la niña y la adolescente que ya no soy, pero que sí soy, y con ello a los recuerdos del amor, de los miedos y de las batallas. No poseo recuerdo alguno en el que no me encuentre sintiendo en cuerpo propio las presencias y ausencias de otras/otros/otres (munay), no dispongo de ningún recuerdo que no esté situado en algún lugar y haciendo algo (ruray). Tras mi autohistoria puedo decir que mi pasado está aquí-ahora encarnado y latiendo en mis heridas migrantes.

Con la autohistoria comprobé que las heridas migrantes son tan profundas que en ocasiones pueden llegar a paralizar distintos procesos, especialmente aquellos que de preferencia demandan la toma de distancia. Es muy difícil escribir con las heridas abiertas. La escritura del relato propio me ha presupuesto una autohistoria inacabada, pero que al menos ha sido bosquejada y ha dejado de extraviarse en los devaneos intelectuales. He dejado de temerle a la inconsistencia de los datos y al rigor académico, pues nadie podrá contar una historia de vida más sentidamente que la propia persona que lo ha vivido. Siendo la autohistoria una creación personal, su interpretación es política.

He ido resolviendo junto con mis compañeras al calor de encuentros no formales e íntimos, las contradicciones y paradojas que he atravesado debido al privilegio de cursar estudios doctorales. Si bien este es un derecho que lo he disfrutado gracias al desempeño y rendimiento logrado a lo largo de mi carrera estudiantil -más allá de la meritocracia- he habitado tantas contradicciones dolorosas. Dicho en otras palabras, soy de las pocas migrantes racializadas de mi generación en Valencia que empezamos el caminar migrante

en el trabajo del hogar y de los cuidados pero que hemos podido cursar estudios universitarios hasta arribar a un doctorado en el contexto de una beca.

He temido a lo largo del proceso de investigación que mis compañeras se convirtieran en objetos de investigación en una relación asimétrica de poder. La ética en el activismo-académico no es sólo una cuestión de “deber”. Es para mí un acto de amor, de reconocimiento recíproco. Escribí esta tesis corazonando nuestros procesos como un modo de aportar desde mi lugar frágil, vulnerable, precario y provisorio en la academia española.

Me di cuenta en encuentros con mis compañeras que las palabras, los códigos comunicacionales, inclusive hasta los gestos en mí estaban en muchas ocasiones alineados al mundo académico blanco. Hablaba y expresaba en términos academicistas y tecnocráticos. He tenido que regresar una y otra vez al (des)encuentro con ellas para recuperar “las lenguas de fuego” y como decimos entre activistas “recordar de donde una viene”. Entre complicidades he vuelto a habitar lo sudaka, lo popular, lo ch’ixi, lo migrante (munay), devolviéndole sentido a este trabajo (ruray). La investigación doctoral existe dentro de un sistema imbricado de poder. Lo que conlleva que las activistas migrantes entremos en diálogos, dinámicas y relaciones en una institución histórica de poder. Por eso, una siempre vuelve a los lugares donde ama la vida, como dice Chavela Vargas. Junto con las compañeras-comadres-ñañas se recupera el corazonar.

La elaboración de una tesis doctoral tiene lugar a nivel individual. En ocasiones en recóndita soledad. Las fronteras en la teoría son novedosas, pero habitarlas es otra cosa. Es por eso que en la mediación de la chakana andina he encontrado la presencia de las otras/otres/otros, a la que me confío a través de la escritura y la ritualidad. Confío en la cosmovisión y espiritualidad andina que dice que todo está vivo y en relación. Corazonar

la tesis junto a mis compañeras y a las mujeres y disidencias de mi vida, de aquí y de Abya Yala, ha sido fundamental para destrabar mis manos, mi sentipensar, mi cuerpo-espíritu, retomar la escritura académica ya no como un premio-castigo que sólo a unas pocas migrantes racializadas se nos habilita en el Reino de España.

El carácter afectivo, sentimental, relacional, comunitario, transfronterizo de mi autohistoria permitió la narrativa desde un corazón que piensa con el cuerpo. Podría decir que no hay manera más eficiente y eficaz de invisibilización que no nombrar. Sabemos que aquello que no se nombra no existe, de ahí la importancia de comunicar que los procesos de la autohistoria han sido profundamente vividos. Compartiendo el proceso de la producción de un saber migrante accediendo a la dimensión de una alteridad compleja. En realidad, produciendo el texto cuando las otras/otres se han dirigido a mí, en los recuerdos, en una conversación, en la presencialidad, la telepresencialidad y la no presencialidad, en diversas declaraciones amorosas humanas y no humanas. En definitiva, cuando he dejado de sentirme y percibirme (in)migratoriamente sola, prefiriendo habitar la condición migrante (ruray) corazonando el “amor migrante” (munay).

c) Para producir un saber migrante ha sido necesario realizar el tránsito de la metáfora retórica del tejido hacia el símbolo del texto-tejido. La chakana migrante como puente para analizar y comunicar los modos con los cuales sostenemos los activismos

Ha sido necesario ensayar un proceso de tránsito desde la metáfora retórica del tejido hacia el símbolo del texto-tejido para producir un saber tentativo -de los tantos posibles- que dé cuenta de los modos por los cuales sostenemos los activismos y que aporte a la memoria migrante. Soy consciente que las singularidades, especificidades y las limitaciones de las conclusiones obtenidas en este estudio no son generalizables al

conjunto de las activistas de Abya Yala que residen en el Reino de España, sino que se acota al tejido de migrantes protagonistas de esta memoria y demás participantes a partir de mi corazonar, de mi punto de vista, de mi interpretación y lugar de enunciación.

Si “el sueño español” nos depara a las migrantes racializadas de Abya Yala la servidumbre como destino entonces existe la posibilidad de inventar, deconstruir y descolonizar herramientas, procesos y símbolos en la producción de conocimiento para despojarnos de la servidumbre, salir del victimismo atribuido y abandonar el victimismo autocomplaciente. Sabemos que las herramientas del amo no destruirán la casa del amo/a, parafraseando a Audre Lorde, pero podemos retomarlas, resignificarlas, ritualizarlas, corazonarlas, indianizarlas, reencantarlas a nuestro favor.

En el círculo de activistas que celebramos en febrero del año 2020 entretejimos una chakana migrante, símbolo que fue diseñado y ritualizado a partir de la chakana andina y sus cuatro centros de poder: yachay, munay, ushay, ruray. En base a los colores de la Wiphala se entretejieron siete preguntas sobre cuestiones que tienen que ver con la condición migrante y los activismos. Se obtuvo un símbolo artesanal, colorido, entreverado, desconcertante, de cruces de opiniones y experiencias. Me propuse realizar una interpretación tensionada por las hebras y los saberes. La interpretación y el sentido de la misma ha sido una apuesta para descolonizar los procesos y los resultados. Podría decir que tanto el símbolo de la chakana migrante y el texto-tejido son evidencias de la creatividad desplegada al dejarme llevar en el activismo académico por la alegría de jugar y la experiencia de viajar-“mundos” (Lugones, 2021).

A partir de dicha experiencia puedo afirmar que la alegría -para quienes nos atraviesa la condición migrante- coexiste con la tristeza en la unidad de los opuestos (principios andinos de la relacionalidad y la complementariedad). No se hibridan ni

se solapan, ni se devoran mutuamente. De este modo se interpreta la triste alegría y la alegría triste en las heridas migrantes y en las distintas expresiones culturales y sociales. Debido a esto el relato coral que se presenta (ruray) está colmado de munay.

Frente a la ausencia de herramientas conceptuales adecuadas para abordar las (con)vivencias de migrante, decidí acuñar el concepto “amor migrante” como una red de relaciones que devienen en los comadrazgos y vínculos de ñañitud. Por medio de este trabajo tomé conciencia de lo relevantes que son las micropolíticas que superan y desbordan las escenas visibilizadas en el ámbito público de los activismos. Es necesario destacar que el entretejido de la chakana migrante permitió visibilizar gran parte de la trama relacional y vincular con la que se sostienen los activismos como tales, como es el amor migrante, las alianzas, la resistencia, las praxis ante y contra la Ley de extranjería.

Una de las aspiraciones de mi tesis doctoral es que funcionara como chakana (puente, nexo) entre el mundo de la academia y el mundo activista. Me propuse esbozar una de tantas memorias migrantes posibles de las luchas y defensas de las mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano. La voz, los silencios y las ficciones que forman parte de la trama de esta tesis hicieron posible salir de la condición de víctima en la matriz del poder colonial. El tránsito recorrido desde la metáfora del tejido hacia el símbolo del texto-tejido es una evidencia de que podemos y queremos producir conocimientos y memoria.

7.2. Conclusiones correspondientes a los Resultados de la Investigación

A continuación, se presentan las conclusiones correspondientes a los resultados obtenidos en esta investigación en dos ejes: 1) Resistir: entre ruray y ushay y 2) Reexistir: entre ushay y yachay.

7.2.1 Sobre el Resistir: Ruray-Ushay

El análisis de las prácticas de ruray (hacer) y ushay (poder) en los activismos de las mujeres migrantes de Abya Yala en el territorio valenciano nos muestran que las resistencias están atravesadas por políticas afectivas, por símbolos (re)creados y resignificados, por discursos propios y por modos singulares de intervención en el espacio público. Esto quiere decir que somos sujetas activas capaces de generar y producir conocimientos acerca de nosotras mismas, de incidir en la sociedad y de (re)crear lugares de memoria.

Los activismos de las mujeres migrantes racializadas se caracterizan de distintas maneras. Una de ellas es la resistencia. En este apartado se intersecciona con el ruray y el ushay para poner en evidencia los modos como las activistas resisten a la servidumbre que constituye “el sueño español” como destino. Se entiende al término resistencia desde el feminismo decolonial, abordado desde un sentido *otro* al proporcionado por el pensamiento moderno colonial, destacando la consideración de las activistas como sujetas políticas de la resistencia aunque vulneradas como sujetas de derechos, ya que en rigor el conjunto del sistema jurídico, político, educativo, social y laboral no garantiza los derechos plenos a día de hoy a todas las mujeres (comprende no sólo a aquellas cis heterosexuales blancas españolas europeas). Por este motivo, desde la perspectiva jurídica en tanto sujetas de derechos, se puede concluir que las vidas de migrantes y racializadas no importan efectivamente en el contexto del Estado español.

a) Las activistas migrantes resisten como sujetas políticas a los mecanismos de invisibilización en la matriz de poder colonial

Retomo la aportación que hace Úrsula Santa Cruz (2017) a partir de los feminismos decoloniales sobre las violencias contra las mujeres migrantes en el entramado de la matriz de poder colonial, ya que se relaciona directamente con la pregunta de investigación porque ha sido desarrollada por la autora a partir de la práctica profesional, personal, activista en el Estado español y porque permite desarrollar esta conclusión situando a las activistas como sujetas políticas.

De acuerdo con el argumento de Santa Cruz la matriz de poder colonial se implantó hace más de cinco siglos en Abya Yala y prosigue operando hasta el día de hoy en las vidas y cuerpos de migrantes y racializadas de Abya Yala en el Estado español. Las praxis liberadoras de resistencia se han movilizado hacia los distintos ámbitos y con diversas estrategias: desde micropolíticas entre activistas en “espacios seguros no mixtos” (sólo personas migrantes y racializadas), redes de solidaridad entre personas migrantes y racializadas, hasta redes y alianzas con personas, colectivos, ONG y organizaciones afines a las causas de la izquierda valenciana y del ámbito académico.

Con el análisis he pretendido demostrar que en España y concretamente en el territorio valenciano, la negación, supresión, vulneración de derechos es una realidad. En todos los relatos de personas migrantes que se incluyen en este trabajo se pueden leer testimonios afectados por racismo estructural e institucional y concretamente por la Ley de Extranjería. Las activistas hemos respondido con organización, lucha y defensa de los derechos y las vidas migrantes posicionadas como sujetas políticas, inclusive cuando algunas de ellas no han sido reconocidas legítimamente como sujetas de derecho, es decir, no son consideradas como sujetas liberales del derecho, en otras palabras, ciudadanas.

La lucha por las vidas y los derechos de las personas migrantes ante la Ley de Extranjería es una de las causas más importantes de movilización de las activistas

migrantes. De hecho, la lucha fundamental y de mínima es por la regularización de las personas en situación administrativa irregular, pero teniendo como meta la abolición de la ley de extranjería. Para llevar a cabo acciones significativas, todas las protagonistas de esta memoria nos hemos dado tiempo para aprender y conocer los principales entramados jurídicos y normativos, hemos participado en procesos de capacitación formales, informales y no formales respecto a los derechos de las personas migrantes y también de los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados. Nos hemos preparado como autodidactas en distintas disciplinas y saberes claves, inclusive algunas se han vinculado a la campaña del Movimiento Estatal Regularización Ya.

Retomo el cuestionamiento al género como categoría colonial racial binaria y a la colonialidad del género para dar cuenta que el discurso feminista eurocéntrico y etnocéntrico se niega cuestionarse a sí mismo y con ello se niega a utilizar categorías de análisis intersectando otras variables y descentralizando el foco exclusivamente del género. Es necesario decir que este trabajo se adscribe a los feminismos decoloniales a favor de los derechos y vidas trans, de las trabajadoras sexuales, de las disidencias afectivo-sexuales, sobremanera si se intersecta la condición migrante, la racialización y la Ley de Extranjería.

La negación de los derechos deja de manifiesto el acto dominador y opresor sobre y en contra de las vidas, las corporalidades, las subjetividades, las redes simbólicas, de significantes y de los afectos. Concluyo que frente a la dudosa voluntad política para que efectivamente las vidas de las migrantes y racializadas importen en el contexto del Estado español y la Europa Fortaleza, la autoorganización y las alianzas son estrategias asertivas para resistir y hacer realidad esas vidas mejores -que nos merecemos y que soñamos al migrar-, reactivando las memorias históricas de resistencias que datan desde hace más de cinco siglos. Resistencias *otras* contrahegemónicas, contestatarias e insurgentes, por

fuera de la racionalidad eurocéntrica y del proyecto civilizatorio moderno racial heteronormativo colonial. Las micropolíticas como espacios cotidianos de resistencia albergan las luchas y las defensas migrantes. En ellas somos algo más que sujetas de derechos y sujetas políticas.

b) Lo Personal es Político en tanto Tejido Colectivo

En el capítulo 4: “Habitantes de las fronteras”, compilé un conjunto de seis relatos con los activismos de las protagonistas de la investigación, caracterizando los vínculos afectivos y los lenguajes simbólicos con los que se sostienen los activismos, dando cumplimiento al segundo objetivo de investigación. Cabe destacar que cada relato ha sido escrito de la manera más cuidadosa posible, utilizando metáforas y lenguajes *otros* con la finalidad de no seguir reproduciendo los imaginarios y discursos victimistas ni de personas que se autovictimizan deambulando y padeciendo duelos migratorios eternamente, así como tampoco de heroínas capaces de todo, sino todo lo contrario, destacando que las heridas migrantes, las heridas coloniales están latentes y operan como fuerza motora, vivaz y creativa en los cotidianos y en los activismos.

Las activistas han revisado y aprobado el relato que escribí de cada una. Algunos elementos han sido cuestionados y otros muy bien recibidos. En conjunto he obtenido una devolución positiva y el consentimiento para que sean publicados en esta tesis doctoral. Han valorado el uso de metáforas, fotografías, un hilo conductor relacional tentativo, datos y acontecimientos relevantes y el hecho de que se nombren a personas importantes en su trayectoria.

Ha sido complejo escribir sobre los activismos de mis compañeras que a la vez son mis amigas, ñañas. Presento tan sólo un punto de vista de los tantos posibles acerca de sus activismos. Relatos corazonados y sentipensados de migrante a migrante. Por ello

concluyo que lo personal es político en tanto colectivo. Como dicen las compañeras de AIPHYC, cuando una avanza, avanzamos todas.

c) “Amor migrante”, comadrazgo y “ñañitud”

Pensar es preguntar. Sentir es amar. Me resisto a la dicotomía jerárquica y excluyente, y considero que he demostrado en este texto-tejido que es posible y deseable sentipensar, corazonar y producir (yachay) una memoria de activistas migrantes y racializadas de Abya Yala (ruray) desde el corazón que piensa con el cuerpo (munay) sostenida en las experiencias propias, situadas y encarnadas (ushay). La perenne discusión que versa sobre la dicotomía pensar-sentir instala en devaneos intelectuales y limitan la imaginación y la posibilidad de recrear mundos donde nuestras vidas importen.

A las mujeres y disidencias afectivo-sexuales migrantes racializadas de Abya Yala leídas como “mujeres” (cis heterosexuales) en el contexto español nos han construido ligadas al imaginario de “las latinas”. Seres destinadas a amar. De hecho “las latinas” son las ideales “buenas sirvientas”, cariñosas, trabajadoras y “a total disponibilidad” que “el sueño” español considera. Mujeres que pueden llegar a aspirar a convertirse en sujetas de derechos a cambio de cumplir con una serie de mandatos, demandas y exigencias.

No es inocente la hipersexualización, hiper-romantización y exotización que el imaginario blanco colonial heteronormativo y judeocristiano imprime sobre las vidas y cuerpos. Pero no todas “las latinas” son leídas como “mujeres” en el contexto español parafraseando a Lugones (2008). Las “panchitas”, las “machupichu”, “las sudacas” encarnan las corporalidades de los restos del mestizaje colonial residiendo en el Reino de España. Al contrario que “las latinas” que son mujeres hipersexualizadas, aquellas otras

racializadas no siempre son objetos de hipersexualización, en ocasiones son corporalidades desechables, sacrificables, inapetecibles, repugnantes.

Quiero decir que entre más cerca a la blanquitud se encuentren las corporalidades “latinas” más cerca se sitúan del mestizaje-criollo-blanco y más ideales para satisfacer las demandas de las apetencias del “sueño español”. En este sentido, “las latinas” son leídas como mujeres heterosexuales racializadas, hipersexualizadas y exotizadas dentro del binarismo de género y la matriz de poder colonial. Las “panchitas”, “las sudacas”, “las machupichu” son inferiorizadas, des-erotizadas y leídas como sirvientas -que no es lo mismo que trabajadoras del hogar y de los cuidados-. Si algo podría decir respecto a lo común entre estas distinciones coloniales racistas, sexistas, mercantilistas es que a “las latinoamericanas” se nos exige a modo de mandato el “ser cariñosas” por supuesta devoción, vocación y esencia. Por lo que se concluye que las construcciones racistas, heteropatriarcales y coloniales de representación de “las latinas cariñosas” deshumaniza y también subhumaniza a las migrantes de Abya Yala, operan a favor de la servidumbre, la precarización, la neoesclavitud y la explotación.

La racialización de los afectos y de los cuidados opera a favor del “sueño español”. En conversaciones íntimas entre compañeras activistas de Abya Yala la cuestión de la racialización de los afectos y de los cuidados ha sido persistente, sobre todo cuando se trata del trabajo del hogar y de los cuidados. A todas nosotras en algún momento de nuestras vidas, ciertas personas blancas autóctonas nos han demandado afectos naturalizando la expectativa de “ser cariñosas”, desde que pronunciemos palabras y expresiones con nuestros acentos hasta que gesticulemos. Existe una pregunta clave y detonante que da rienda a lo que hasta ahora se ha mencionado y es ¿De dónde eres?, que nos extranjeriza asumiendo que no somos de aquí (España).

Como contrapartida, reapropiándonos del estereotipo asociado a nuestra forma de ser “cariñosa” con este texto-tejido quiero dejar asentado que las activistas y protagonistas de este relato reconocen en la racialización de los afectos una de las principales fuerzas y energías motoras para sostener los activismos, siendo para algunas de nosotras lo más relevante en el cotidiano y en el activismo. Si “las latinoamericanas” hemos sido construidas para amar, las activistas queremos hacerlo a nuestra manera.

Para la tradición moderna colonial eurocentrada pensar es existir, por ello he postulado en este trabajo que sentipensar y corazonar implica ir en contra de la racialización de los afectos. Amar desde el lugar de enunciación como sujetas políticas implica asumirse políticamente “cariñosa”. Amar en la condición migrante es atreverse a vivir en continuo riesgo de muerte, o dicho de otro modo en la sobrevivencia y la resistencia al racismo, a la blanquitud, a la asimilación, a la integración, a la inclusión.

He nombrado como “amor migrante” al que está en las antípodas del amor servil y en las fronteras del amor romántico. Se hace (ruray) en las relaciones de poder (ushay). El amor migrante es lo opuesto a estar aturcidas, absortas, desbordadas de amor, aunque las muestras y gestos de amor son vividos intensamente. Puede que sea una política afectiva que habitualmente no es considerada en los estudios académicos pero que es latente en los activismos. Si “el sueño español” nos ha conferido a las migrantes de Abya Yala la servidumbre como destino para la cual nos demanda y exige un “ser cariñosas”, entre las activistas hemos resignificado el mandato y lo hemos hecho nuestro para llegar a (no) serlo. Y es que en definitiva no se trata de definir si somos o no cariñosas, sino resaltar las prácticas que demuestran que los afectos son políticos, que son fundamentales para sostener los activismos y los cotidianos y que efectivamente no tenemos miedo ni vergüenza en aceptar lo mucho que nos queremos como activistas, comadres y ñañas.

Con la investigación he querido demostrar que en el amor migrante confluyen vínculos que han sido nombrados como comadrazgos y ñañitud. Los primeros versan sobre las relaciones y vínculos entre mujeres cómplices más allá de los lazos sanguíneos que muchas de nosotras conocemos ya de nuestros países de procedencia. La ñañitud en su origen es un término que nace del término kichwa ñaña que es de uso cotidiano en Ecuador. Pese a las similitudes que se pueden interpretar con el concepto de sororidad o solidaridad entre mujeres “por el hecho de serlo”, la ñañitud desplaza a la sororidad feminista sin negarla, pero pone el énfasis en la especificidad de la condición migrante racializada. En este trabajo, defino el uso de este término como un concepto que refiere a una vinculación afectivo-espiritual-política que no queda garantizada por “el hecho de ser mujeres”, sino más bien, se alimenta de la elección de estar juntas habitando la fragilidad y la potencia de las diferencias y los (des)encuentros en el decurso de los ciclos vitales que tienen fin y final.

No hay garantía más allá del deseo y el acuerdo sentido de las personas que consentida y voluntariamente adhieren a este “amor migrante” que se construye cotidianamente en los espacios íntimos-privados-públicos en diversos tipos de presencialidades y entornos, en relacionalidad con seres humanos y no humanos, vivos y no vivos. Con la propuesta del “amor migrante” intento visibilizar nuestras micropolíticas afectivas y no pretende escribir un tratado de amor. Con este texto-tejido se muestra que efectivamente somos sujetas políticas de memoria afectiva y de amor migrante.

d) Alianzas feministas para la visibilización de las agendas políticas migrantes antirracistas y para el sostenimiento de los activismos

Se demostró la importancia de las alianzas feministas en el actual contexto de los activismos de las migrantes de Abya Yala. La agenda política de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, la ILP Regularización Ya y otras agendas han sido fortalecidas gracias a las alianzas tejidas con personas y organizaciones de las izquierdas valencianas.

Las alianzas entre las colectivas migrantes han sido fundamentales para sostener las agendas. En Valencia coexisten colectivas antirracistas, anticoloniales, antipatriarcales y feministas que se entretajan en redes de relaciones no exentas de conflictos y tensiones, pero también dispuestas a trabajar juntas por causas comunes.

7.2.2 Sobre el Reexistir: Ushay-Yachay

Además de las resistencias, las activistas migrantes de Abya Yala inventan, recrean, ficcionan modos donde las vidas migrantes importan, crean mundos para reexistir y no sólo para resistir inmersas en la matriz de poder colonial sino también para habitar, corazonar, sentipensar vidas que valgan la alegría. En este eje se intersectan el ushay (poder) y el yachay (saber) con los que sentipensar y corazonar las reexistencias.

a) Sostener los activismos aquí-allá entretajando hilos transfronterizos

Los activismos de las migrantes de Abya Yala se inspiran en las luchas y defensas de los territorios y pueblos de Abya Yala. Habitar las fronteras y cruzarlas en distintos viajes realizados a Ecuador y Argentina me permite hablar de experiencias transfronterizas.

En el decurso de las dos estancias de investigación doctoral realicé dos viajes de movilidad académica. Conocí en Argentina a destacadas referentes y militantes como son Sandra Chagas, Moira Millán, Irma Caupán y muchas otras, también tuve la oportunidad

de interactuar con académicas prestigiosas del Instituto de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y a representantes sindicales feministas del ámbito universitario Nodocente de APUBA como son Melisa Watanabe y Mariana Baglietto. En el viaje a Ecuador compartí experiencias con mujeres indígenas poetas como Sarawi Andrango y Gladys Potosí Chuquín y activistas feministas académicas y populares.

Los avances más significativos en el tejido teórico y metodológico están directamente relacionados con los diálogos que compartí con las activistas y académicas estando en Abya Yala. En el mundo académico la Dra. Alcira Bonilla de la Universidad de Buenos Aires, realizó una revisión exhaustiva de todo el trabajo que venía realizando en el contexto de la Beca Erasmus. Su tutoría fue fundamental para darle un giro formal y encontrar el rigor académico sin perder el sentido de la investigación. En ese marco tuve la oportunidad de asistir como invitada a exponer los avances de mi trabajo predoctoral al Grupo de investigación “Interculturalia” del Instituto de Filosofía “Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

La sensación que me quedó en el cuerpo aún sigue latente a día de hoy en mí. Las recomendaciones, cuestionamientos y observaciones que recibí han sido de un gran valor. Aunque pueda parecer que lo dicho no tenga relación con la pregunta, objetivos y conclusiones de la tesis, estos diálogos y (des)encuentros han favorecido mi perspectiva intercultural y transfronteriza para poder dar respuesta a la pregunta de investigación y para lograr los objetivos. Podría decir que los aportes académicos y activistas que recibí en Abya Yala fueron claves para identificar los mecanismos hegemónicos con los cuales se invisibilizan a las migrantes racializadas en el Estado español desde Abya Yala como *locus* histórico y geopolítico.

Sin duda no podría llegar a la conclusión de que la identidad política migrante a la que me he referido en esta investigación es situada, encarnada e intransferible y que tiene lecturas diferentes habitando el territorio de España y los distintos territorios en Abya Yala.

El contraste entre la escritura de esta investigación realizada en un despacho universitario se ha visto desbordado por las realidades a las que se ha enfrentado. Podría decir que una contribución relevante de este trabajo en este sentido ha sido corroborar que sí es posible subvertir la dicotomía academia y activismo sin que esto conlleve el ocultar o encubrir privilegios, sino más bien ponerlos al servicio de una causa mayor y sin tener que elegir entre habitar la una o la otra, aunque en continua tensión y asumiendo contradicciones. Tejer esta investigación en Valencia con los pies en este territorio y con el corazón enraizados en Abya Yala aguarda una complejidad existencial, histórica, estructural y geopolítica innegable.

b) Sobre la invención de un lugar de enunciación para reexistir. Del sentirme andinomediterránea y enunciarlo

Habitar la condición migrante en un cuerpo racializado sudaka y disidente a la heteronormatividad me permite trazar una *chakana* entre dos identidades políticas telúricas contrarias, primando la relación con la Pachamama y las fuerzas que estructuran la vida. Identidades polisémicas, multidimensionales, transfronterizas que precisan del territorio-Tierra para su comprensión y que son: la andinidad como identidad ancestral “andina” y la mediterraneidad como identidad resignificada “mediterránea”. Puestas en relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad (principios cosmovisionales y filosóficos andinos) y “en medio de tierras” (lat. *mediterraneus*) me

enuncio “andinomediterránea”. La identidad andinomediterránea es un lugar de enunciación, un sentipensamiento corazonado en resistencia para la reexistencia junto a otras vidas humanas y no humanas.

Me visualizo como una semilla de huayruro⁶⁵ que habita y resiste junto a otros seres biodiversos en la huerta y en la universidad pública valenciana. Estas semillas brillantes de color rojo y negro (a veces marrón o morado muy oscuros) no son comestibles. Las semillas se utilizan en rituales, como amuletos y también como adornos. El término indica belleza y también color. Lo que permanece entre los dos colores es la relación del contraste de los contrarios y que potencia el ideal de belleza, es decir, la belleza conlleva el conflicto óptico sobre la reducida superficie de una semilla que luego será un árbol.

Se ha demostrado en este trabajo que las identidades políticas ch'ixi dan cuenta de posicionamientos y lugares de enunciación no siempre inteligibles para las lógicas eurocentradas, antropocéntricas occidentales, judeocristianas. La metáfora del huayruro configura una visualización posible de la identidad andinomediterránea a la que me refiero. No recurro a la hibridez sino a habitar la contradicción como condición de posibilidad de vivir la condición migrante en el territorio valenciano.

Nombrarme a mí misma como migrante andinomediterránea en el contexto de mi activismo-académico es una apuesta por otros modos de nombrar, descolonizar y recrear relatos propios. Ha sido en parte gracias al trabajo desarrollado a lo largo de la tesis doctoral y en procesos sucedáneos tanto terapéuticos, de medicina alternativa, de

⁶⁵ Su nombre científico es *Ormosia coccinea*, estas semillas proceden de Abya Yala y están prohibidas en la Unión Europea, Canadá e Inglaterra. La palabra huayruro proviene del quechua *wayrúru*. Significa cosa hermosa.

espiritualidad andina y de vivir en plena huerta valenciana lo que me ha llevado a lograr el término.

Si bien es un concepto inventado que en sus inicios respondía a una suerte de angustia existencial, a día de hoy puedo decir que es una identidad sanadora. Como he venido narrando, no nací en la costa del Mediterráneo. No me asignaron como mujer, valenciana y española ni clínica, ni social, ni administrativamente al nacer. No puedo ni deseo nombrarme paisana ni compatriota de Serrat -a propósito de su canción convertida en himno popular-. Pero sí puedo asegurar que he renacido mil y una veces en las faldas de la mar Mediterránea o mejor dicho de la orisha Yemayá, diosa de la Mar, que a miles de personas migrantes las acuna en las profundidades de sus aguas ante la necropolítica migratoria ejercida por el Estado español, la Europa fortaleza, Occidente.

La andinomediterránea es una identidad descolonial y anticolonial a la vez. Pone el acento en los cruces, articulaciones, rizomas, tejidos entre lo andino y lo mediterráneo, descentrando y desplazando las identidades nacionales y patrias. Se enraíza y engrandece en el legado de los pueblos originarios e indígenas de Abya Yala y su relacionalidad con la Pachamama. Es una identidad política que hace frente al mandato de la servidumbre que nos depara a las mujeres y disidencias afectivo-sexuales “el sueño español” al extranjerizarnos administrativa, social y culturalmente. Responde con un enraizamiento insurrecto ante la ofensiva colonial, racista y xenófoba que dice: “Tú no eres de aquí” “Vete a tu país”. Desarma a quienes se niegan a darse cuenta y a reconocer que España no es blanca.

La andinomediterránea cumple la función de chakana: soy de aquí, soy de allá, soy de muchos mundos. Es una identidad peregrina. Es una palabra que se escribe sin guion

en el centro. Es un deseo, una reconciliación con la propia historia de vida y con la memoria de los pueblos, un reencantamiento, un enraizamiento y un conjuro.

c) Los lugares de la memoria son fundamentales para reexistir

Elaboré este trabajo con la intención de entretener un saber que aporte a la memoria de los activismos de las migrantes racializadas de Abya Yala en Valencia. Se ha comprobado la existencia e importancia de los lugares de la memoria situados en la ciudad de Valencia: la puerta azul del CIE Zapadores, las plazas y espacios urbanos públicos donde hemos celebrado concentraciones y manifestaciones, los espacios universitarios, así como también, los espacios en entornos naturales como la Playa de la Malvarrosa, el Río “seco” Turia. Además, el Aeropuerto de Valencia, la Plaza Bertha Cáceres, la Plaza de Benimaclet, la Plaza de la Ermita en Orriols, entre otros. Asimismo, los espacios virtuales en las redes sociales han favorecido las agendas políticas.

La memoria es un campo en constante disputa por el sentido y por el cómo será contado el pasado. Se ha visto que las memorias migrantes están siendo recreadas en el presente no siempre producidas con la intencionalidad del no-olvido o contra el olvido, pero necesarias en función de la posibilidad de recrear horizontes de sentido y reescribir las propias historias. La producción de este saber está narrada con el pasado por delante y con el futuro a las espaldas.

Con la tesis creo haber demostrado que las migrantes activistas de Abya Yala resistimos ante los mecanismos que nos invisibilizan en tanto sujetas políticas y somos capaces de enraizar lugares de la memoria y de producir registros visuales,

textuales y simbólicos para el no-olvido. El 12 de octubre del año 2021 reivindicamos: ¡No nos vamos a ir!

d) Aportes y herramientas conceptuales, reflexivas, simbólicas y metodológicas para la descolonización y despatriarcalización de la investigación académica del feminismo decolonial

Se citan algunas de las herramientas conceptuales, reflexivas, simbólicas y metodológicas que se han desarrollado en aras de la descolonización y despatriarcalización del proceso y del resultado de investigación y con las que ha sido posible imaginar, recrear y producir un conocimiento situado y encarnado inscripto en los feminismos decoloniales.

Como se ha demostrado a lo largo de esta tesis las herramientas conceptuales disponibles son insuficientes para realizar un abordaje en clave de feminismo decolonial que implique una revisión crítica desde los activismos en la investigación académica. Por ello a lo largo de este trabajo propuse y fui desarrollando un conjunto de conceptualizaciones y metodologías alternativas diseñadas y aplicadas con la finalidad de entretejer (intersectar) los ejes del ushay (poder), yachay (saber), munay (amar) y el ruray (hacer). Si bien son un esbozo, entre los conceptos que propongo destaco: a) Texto-tejido; b) Amor migrante; c) Ñañitud; d) Eurocentrismo sentido; e) La identidad andinomediterránea; f) Apachetas de la memoria; f) Chakana migrante. En la misma línea he procurado recrear y dotar de nuevos sentidos a las herramientas teórico-prácticas disponibles, tales como: “el comadrazgo”, “el sueño español”, “las buenas sirvientas”, “las latinas cariñosas”, “el activismo académico”, “la condición migrante”, “las identidades políticas migrantes” y “la identidad política sudaka”.

Se plantea que estamos ante lo que se podría caracterizar alternativa y tentativamente en los actuales mapas de los movimientos sociales y políticos en el Estado español, como movimientos autoorganizados de personas migrantes y racializadas que sitúan el antirracismo y propuestas de(s)coloniales y anticoloniales en las agendas políticas como: “Feminismos antirracistas”, “Feminismos migrantes”, “Feminismos migrantes antirracistas”, “Antirracismos feministas migrantes” entre otras posibilidades. Es preciso considerar que no todas/todes las migrantes se definen como feministas, aunque los activismos muestran compromisos, praxis y discursos antipatriarcales.

e) Aportes de los feminismos decoloniales de Abya Yala en la universidad pública valenciana desde el activismo académico

Una de las evidencias más relevantes de las que se pueden dar cuenta respecto a los resultados de investigación es la puesta en marcha en el decurso del desarrollo de la tesis doctoral el primer Seminario Universitario de Feminismos De(s)coloniales celebrado en el Institut Universitari d’Estudis de les Dones de la Universidad de Valencia en colaboración con Melisa Watanabe de APUBA de la Universidad de Buenos Aires y gracias a la confianza de la Directora Gabriela Moriana. El tema central fue la obra de Gloria Anzaldúa cursada en un formato de lectorituralidad acorde al activismo chamánico de la autora (Anexo III).

Las tres ponentes invitadas fueron reconocidas activistas migrantes racializadas de Abya Yala residentes en el Estado español que han trabajado en diversos espacios la obra de Anzaldúa: Jeannette Tineo Durán, Odette Fajardo y Lucrecia Masson.

Según el análisis del impacto del seminario se puede decir que fue muy positivo. De principio esperábamos unas 15 inscripciones, pero fueron más de 50 de las cuales

culminaron el seminario casi el 50%. Considerando que los encuentros se realizaron los días sábados entre diciembre y enero del 2021, en épocas vacacionales-festivas y en tiempos de pandemia por COVID-19 se tuvieron que ajustar los horarios a las participantes internacionales. En cuanto al alcance de las personas interesadas el perfil de participantes fue diverso, tanto por los lugares de procedencia, identidades, orientaciones y expresiones de género, edades, lugares de residencia, formación académica y participación en entornos de activismos. Por otro lado, la mayor parte de participantes fueron personas migrantes, racializadas, activistas y pertenecientes al colectivo LBGTTIQ+ situadas en diferentes territorios de España: Valencia, Madrid; de Abya Yala: México, Ecuador, Argentina, Chile, Colombia, Marruecos. Por este alto impacto muy favorable a día de la fecha nos encontramos organizando el segundo seminario de Feminismos De(s)coloniales.

Otra de las evidencias del activismo académico es que ha sido posible impartir docencia universitaria en el Grado de Pedagogía apostando por epistemologías y metodologías de los feminismos decoloniales gracias a la tutorización de Almudena Navas. En los distintos años de docencia animamos al estudiantado a realizar trabajos de investigación acercándose a los movimientos sociales, especialmente al Tejido Antirracista en Valencia. Asimismo, se invitó a participar como ponentes en las aulas universitarias a trabajadoras del hogar y de los cuidados, activistas antirracistas, activistas feministas y de las disidencias afectivo-sexuales.

7.3 A modo de Futuras Propuestas de Investigación. Estamos listas

En esta última sección me centro en exponer algunas reflexiones en torno a las limitaciones y propuestas más relevantes para futuras líneas de investigaciones.

En ocasiones me niego a contabilizar los años que han transcurrido desde que ingresé al Programa en Estudios de Género y Políticas de Igualdad del Institut Universitari d'Estudis de les Dones. En esos momentos empezaba el curso de mi Beca FPU y con ello devino el sustento económico para poder cursar un doctorado que de otra manera hubiese sido imposible para una migrante de una familia trabajadora y con un hijo pequeño. He contado con el apoyo de mi hijo Ángel que en aquel tiempo era un niño de primaria y ahora ya es un adolescente en plena efervescencia. También con toda una red de afectos y sostenimiento de humanas y no-humanas, vivas y no vivas que me han dado fuerzas para seguir una carrera académica por demás complicada.

Una de las principales limitaciones con las que me he encontrado ha sido la de compaginar y conciliar las responsabilidades en mis múltiples facetas como investigadora, docente, madre, pareja, amiga e hija cursando un doctorado universitario. He llegado a pensar y sentir que este tipo de estudios superiores no han sido “pensados” para personas como yo, quiero decir, personas que no gozamos de los privilegios estructurales y personales que gozan las ciudadanas autóctonas, blancas, europeas, de clase social media o alta, urbanitas, con sus redes familiares y de amistades a la mano, que gozan de plenos derechos como sujetas liberales, es decir, ciudadanas en una sociedad que se dice a sí misma democrática. Con lo dicho en este texto no pretendo generalizar ni el enunciado ni la experiencia, pero debo confesar que he sido testiga de las facilidades de otras doctorandas que sí gozan de privilegios por raza, clase, género y nacionalidad.

El factor tiempo lineal y académico ha jugado en contra del cronograma de la investigación y de mi propia salud. A todo esto, debo decir y agradecer a mis directoras y a las profesoras feministas que han sabido comprender mi situación como una cuestión política y por tanto académica sin desmerecer mi trabajo. El despacho del IUED que he habitado ha sido en tantas ocasiones un techo seguro donde trabajar, estudiar, ejercer la conciliación familiar y la maternidad disidente. En tiempos de pandemia global, las mejores aliadas en el mundo académico han sido las docentes e investigadoras feministas del IUED y en los mundos activistas han sido mis compañeras, comadres y ñañas activistas migrantes quienes han sostenido de mil modos mi trabajo, maternidad y vida.

Una de las limitaciones de la investigación ha tenido relación con la escritura académica demasiado “visceral” con la que escribí el texto en sus comienzos, colmada de expresiones y de jerga activista al tratarse de una autobiografía/autohistoria hilada a otros relatos de activistas. He recibido devoluciones de docentes e investigadoras académicas sugiriendo que encuentre un punto medio, es decir, sin eliminar la rabia, la indignación, la rebeldía y la emocionalidad y expresiones afectivas en los relatos.

He revisado el documento en su globalidad en distintos momentos y pese a que he pretendido hacerlo menos “visceral” la escritura académica hecha con el corazón que piensa con el cuerpo ha sido imparable. Pongo en valor el acto de escribir en la vulnerabilidad y la fragilidad que entraña la condición migrante racializada. Puede que sea precisamente el desenraizamiento, el desarraigo, la angustia, el miedo, la soledad y el silencio lo que haga de esta modalidad de trabajo académico la posibilidad de lograr interesantes producciones específicas, situadas, encarnadas y con voces propias en contextos de producciones feministas. Escribir desde las fronteras con los fluidos y las energías de las heridas migrantes corriendo por el corpo-espíritu ha sido un desafío en la

insistencia de abandonar el imaginario de la víctima y la heroína y en esa suerte continuar apostando por el coraje de dar cuenta de lo que (no) somos.

Otra de las limitaciones con las que me he encontrado ha sido la de postular un saber que se sustenta en la cosmovisión, filosofía y espiritualidad andinas. En ocasiones -tanto en los activismos como en la academia- mi propuesta ha sido folklorizada, exotizada y puesta en sospecha. Cuando he tenido la oportunidad he podido explicar que las miradas simplificantes reproducen la colonialidad (del poder, del ser, del saber, del género). El hecho de que se presenten personas con sentipensares, lenguas y corazones *otros* ahí donde no se esperaba que aparecieran, no exime que existamos. La interculturalidad, la diversidad, la inclusión y demás principios eurocentrados no serán posibles de no darse los desencuentros con la otredad. Por esto y más, la dimensión de la espiritualidad andina en este trabajo es política. Corazonarla, ritualizarla, celebrarla, poner el cuerpo, hablar y escribir de ella a sabiendas que pueda ser desestimada ha sido mi labor académica.

La metodología cualitativa basada en la *chakana* migrante ha sido una propuesta piloto en el marco de mi tesis doctoral y por ende limitada en sus alcances y presentándose perfectible. Por tal motivo me propongo seguir abordando en futuras investigaciones una profundización en el diseño y aplicación de la misma. Valga decir que he venido ensayado ciertas producciones en clave del feminismo decolonial en relación con la filosofía y cosmovisión andina, siendo el trabajo Final de Máster una de las primeras investigaciones académicas formales con las que empecé el proceso de descolonización y despatriarcalización de las epistemológicas y metodologías con las que realizo mis producciones académicas formales.

A pesar de que se ha aportado al conocimiento producido por personas migrantes racializadas residentes en el Estado español y concretamente en el territorio valenciano, esta investigación presenta una serie de limitaciones a nivel teórico y metodológico, por lo que se proponen futuros trabajos que puedan seguir aportando hallazgos significativos, relevantes, situados y encarnados en ambas dimensiones.

En todo caso, la construcción de una sociedad pluriversa, justa y sostenible está también en manos de quienes se niegan a darse cuenta del valor de las diferencias. Nosotras las otras, las migrantes activistas de Abya Yala nos presentamos como un mapa de constelaciones al que no se podrá leer, interpretar ni acceder meramente por medio de la intermediación de la razón moderna colonial heteronormativa. Sería interesante entrar en diálogos y seguir construyendo alianzas con académicas, activistas y también con agentes sociales para construir epistemologías y metodologías alternativas e innovadoras.

Resultaría interesante dar a conocer los relatos de las activistas desde la perspectiva migrante que aquí se apuesta a la sociedad en general y a públicos específicos en distintos formatos textuales, visuales, interactivos, en distintas lenguas, con la finalidad de transferir los resultados de la investigación y ampliar hacia otros horizontes. Esto supondría un aporte a la sociedad y especialmente a las generaciones de infancias y juventudes racializadas visibilizando las memorias migrantes y poniendo a disposición los ejemplos de vida, lucha y defensa de activistas como sujetas políticas y referentas públicas con las que derrumbar estereotipos y mandatos de la servidumbre, inspirar a luchar por los derechos, a resistir organizándose políticamente y a reexistir imaginando y construyendo los mundos donde las vidas de migrantes y racializadas importen.

En la actualidad existen ya una serie de trabajos finales de grado, trabajos finales de máster y tesis doctorales escritas por migrantes y racializadas en diversas disciplinas.

Sería interesante que sigamos citando estos trabajos como parte de un reconocimiento y una estrategia antirracista en la producción de conocimiento académico.

Cierro esta tesis doctoral con la frase “Estamos listas”. Se preguntará la persona lectora ¿Quiénes? Me refiero a los relatos que habitan en el texto-tejido, a las memorias que afloran. “Estamos listas” es una manera de lidiar con el paso inexorable del tiempo y las distancias. Implica hacerse cargo de los aprendizajes a partir de los errores, de las contradicciones y tensiones propias y las surgidas entre nos-otras, nos+otras, nos/otras, nos→tras, nosOtras, nosotras, todas las que aquí he nombrado y aquellas a las que no. Tiene que ver con la cuestión de volver a entretejer el sentido de quienes (ya) no somos.

Debo decir a estas alturas del proceso que despedirme de esta tesis y cerrar este ciclo es similar a la sensación que atravieso cuando nos despedimos con mis seres amados en el aeropuerto. Ha llegado el momento de concluir, agradecer y celebrar el pachakuti.

Yupaychani

¡Juyayay! ¡Jallalla! ¡Marichiweu!

REFERENCIAS

- Achotegui, J. (2002). *La depresión en los inmigrantes: una perspectiva transcultural*. Barcelona. Ediciones
- Achotegui, J. (2009). Migración y salud mental. El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de Ulises). En: Zerbitzuan 46: 163-171.
- Achotegui, J. (2008). Duelo migratorio extremo: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises). *Psicopatología y Salud Mental*, (11), 15-25. <https://bit.ly/3gAqxCC>
- Aguerre, L. (2016). *Hacia una universalidad intercultural. Desafíos histórico-filosóficos para una perspectiva ético-política nuestroamericana* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].
<http://eifi.one/onewebmedia/Aguerre.%20Hacia%20una%20universalidad%20in%20tercultural.%20Desaf%C3%ADos%20hist%C3%B3rico-filos%C3%B3ficos.pdf>
- Adlbi Sibai, S. (2017). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahmed, S. (2021). *Vivir una vida feminista*. Caja negra.
- Alianza por la Solidaridad (2018). *Mujeres migrantes como sujetos políticos en el País Valencià. Creando estrategias frente a las violencias*. Alianza por la Solidaridad. <https://www.alianzaporlasolidaridad.org/casos/mujeres-migrantes-sujetos-politicos>.
- Alianza por la Solidaridad (21 de noviembre de 2017). *Dolores Jacinto Nieto*. [Fotografía].
<https://www.facebook.com/alianzaporlasolidaridadvalencia/photos/a.1130120197088740/1257234534377305/?type=3&theater>
- Alianza por la Solidaridad València (20 de junio de 2018). #NOAlaEnmienda6777. [Publicación de estado]. Facebook. <https://bit.ly/3to3qS3>
- Alianza por la Solidaridad. (20 de diciembre de 2018). *Apoyo a las trabajadoras del hogar en la declaración que leerán en el Pleno del Ayuntamiento de Valencia. del hogar en Valencia*. Facebook. [Fotografía <https://bit.ly/3HLM22r>

- Alianza por la Solidaridad (2019). Mujeres migrantes, mujeres con voz. [Video].
https://www.youtube.com/watch?v=SsdFefB5Rm8&ab_channel=AlianzaSolidaridad
- Almendra Quiguanás, V. (2012). Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones. *Revista Educación y Pedagogía*, 24(62), 47-62.
- Alomoto Cumanicho, A. (2013). *La limpia. Prácticas religiosas y estéticas: el ritual en el contexto contemporáneo ecuatoriano* [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital FLACSO Andes.
- Andrango, S. (2017). *Vibraciones*. Casa de la Cultura Ecuatoriana
- Anzaldúa, G. (1988). La prieta. En Ana Castillo y Cherry Moraga (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 157-171). Ism Press.
- Anzaldúa, G. (2004). “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En bell hooks, Chandra Talpade Mohanty, Avatar Brah, M. Jacqui Alexander, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Kum Bhavnani, Aurora Levins Morales y Margaret Coulson, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 71-80). Traficantes de sueños.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlans. La Frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing.
- Anzaldúa, G. (2021). *Luz en lo Oscuro*. Hekht.
- Araujo, J. (2015). Ondas diferenciales para otras inadecuadas. Feminismos, radios libres y discursos alternativos en la sociedad red el caso del programa de radio Enredadas Mujeres. *Revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación*, 11, pp. 73-102.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5298352>
- Asamblea Feminista de Valencia. (6 de marzo de 2021). *Cartel 8M2021* [Fotografía]. Facebook. de:
<https://www.facebook.com/assembleafeministavalencia/photos/1152391748531623>
- Asamblea Feminista de Valencia. (8 de marzo de 2020). *La Ley de extranjería española es racista, machista y colonial*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/assembleafeministavalencia/photos/885205755250225>

- Asamblea Feminista Valencia (1 de mayo de 2021). *8M 2021*. [Fotografía]. Facebook:
<https://www.facebook.com/assembleafeministavalencia/photos/1187379245032873>
- Asociación Rumiñahui. (15 de septiembre de 2017). *María Bastidas en el programa de radio "El subidón de la mañana" en Código FM*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/watch/?v=1943932599217325>
- Asociación Rumiñahui. (28 de marzo de 2018). Alma Sarabia en el programa "El subidón de la mañana" en Código FM. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/watch/?v=2047252722218645>
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (14 de junio de 2018). *AIPHYC. Servicio de cuidados en el hogar* [Portada]. Facebook.
https://www.facebook.com/AIPHYC/photos/?ref=page_internal
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (30 de octubre de 2018). *Con Dolores Jacinto Nieto*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/AIPHYC/photos/2074306472827518>
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (18 de octubre de 2019). *Es cuestión de justicia social, no de caridad*. [Video]. Facebook.
<https://www.facebook.com/AIPHYC/videos/501965377022460>
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (8 de marzo de 2020). Dentro de la Programación del 8M en Valencia, ronda de Monólogos Activistas. [Imagen adjunta] [Transmisión en directo]. Facebook:
<https://www.facebook.com/AIPHYC/videos/195073881906030>
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (30 de abril de 2021). *Directo*. [Video]. Facebook.
https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=324799689012731
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (30 de abril de 2021). *Cartel de la concentración por los derechos de las trabajadoras de hogar y cuidados por las mujeres migrantes trabajadoras*. [Ilustración]. Facebook.
<https://www.facebook.com/AIPHYC/photos/2859467314311426>
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (5 de junio de 2021). *#SinSaludNoHayCuidados*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/AIPHYC/photos/2884141335177357>
- Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados. (16 de junio de

- 2021). II Congreso de Empleo de Hogar y de Cuidados. [Imagen adjunta]
[Publicación de estado].
- Facebook: <https://www.facebook.com/AIPHYC/videos/485054929431542>
- Asociación de Paraguayos en acción Valencia (3 de marzo de 2019). *Con Marcela Bahamón* [Publicación de estado]. Facebook:
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=416803059070667&set=t.100001023420188&type=3>
- Ávila. M., Sarabia, A. (2018). De domésticas a profesionales, un paso hacia el reconocimiento de un trabajo digno. En Cristina Millán Sánchez-Grande (coord.), *Reflexiones universitarias sobre los derechos de las mujeres migrantes en la Comunitat Valenciana en el marco de la agenda 2030* (pp. 105-130). Fundación Alianza por la Solidaridad.
- Bachraty, D. (2019). Un acto de tejer y destejer la memoria. Los quipus de Cecilia Vicuña y el arte actual. *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, 5, pp. 195-212.
<https://www.redalyc.org/journal/6077/607764857006/607764857006.pdf>
- Bahamón, M. (23 de junio de 2019). *Emocionada de ver que Ernestina Guaquétive Tivabonza -La Rejedioca-, es capaz de sensibilizar a través del humor.* [Fotografía].
Facebook.<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2490307441013346&set=pb.100001023420188.-2207520000.&type=3>
- Ballester, A. (2011). La era de la corresponsabilidad: los nuevos retos de la política antidiscriminatoria. *Lan harremanak: Revista de relaciones laborales*, 25, pp. 53-77
- Ballester, A. (2016). *Reparación y sanciones en los asuntos de discriminación.*
Recuperado de: http://www.era-comm.eu/oldoku/Adiskri/04_Remedies/BALLESTER_116DV37_ES_Paper.pdf
- Ballester, A. (2018). La distribución retributiva por razón de sexo en la Unión Europea. *Documentación Laboral*, 115, pp. 13-31
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal
- Bela-Lodedde, D. (30 de marzo de 2021). *El privilegio blanco que te beneficia.* *Desiré Bela.* <https://www.desireebela.com/el-privilegio-blanco-que-te-beneficia/>
- Berg, U., Ramos-Zayas, A. (2017). La racialización del afecto: una propuesta teórica. *Etnografías contemporáneas*, 3(5), 216-276. <https://bit.ly/3gKV1Sy>

- Bermúdez Quintana, E. (2007). *Historias de afecto y ternura, historias de desigualdad y discriminación: el discurso de mujeres inmigrantes internas en el servicio doméstico: trabajo de investigación social: proyecto Equal: “analogías, historias vinculadas para la integración”*. Fundación CeiMigra.
- Bidaseca, K. (2021). *Poética erótica de la relación. Sentipensar con María Lugones. Una reflexión desde el intersticio*. Recuperado de: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/07/V1_Poetica-erotica_N4-1.pdf
- Bonilla, Alcira. (1998). *La ética aplicada*. Enoikos UBA, pp.42-48. <https://pepm-sal.infod.edu.ar/sitio/wp-content/uploads/2020/04/ETICA-SANDRA-FABIAN-2%C2%BA-A%C3%91O-H-Y-S-Texto-obbligatorio-A.Bonilla-La-%C3%A9tica-aplicada.pdf>
- Bonilla, Alcira. (2007). Ética, mundo de la vida, migración. En R. Salas Astrain (Ed.), *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual* (pp.27-58). Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez
- Bonilla, Alcira (2010). Vulnerabilidad vs. Autonomía. Conflictos de las migraciones contemporáneas. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, 2(4), 4-38. DOI: 10.5533/1984-2503-20102401
- Bonilla, Alcira (2015). Identidad, intersubjetividad e interculturalidad en el mundo de la vida urbana neocolonial. En Cecilia Monteagudo (moderador), XI Jornadas peruanas de Fenomenología y Hermenéutica: Intersubjetividad, Interculturalidad e Identidad. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.
- Bordelois, I. (2006). *Etimología de las pasiones*. Libros del Zorzal.
- Bortagaray, I. (2010). *Prontos, listos, ya*. Laurel
- Bouteldja, H. (2017a). *Hacia una política del amor revolucionario. Los blancos, los judíos y nosotros*. Akal
- Bouteldja, H. (2017b). ¿Feministas o no? Pensar la posibilidad de un “feminismo decolonial” con James Baldwin y Audre Lorde. *Tabula Rasa*, 21, pp.77-89. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n21/n21a04.pdf>
- Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. (1987). *Tres reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. Hisbol.
- Buraschi, D. y Aguilar, M. (2017). Herramientas conceptuales para un antirracismo crítico-transformador. *Tabula Rasa*, 26, 171-191. <https://doi.org/10.25058/20112742.193>

- Buraschi, D. y Aguilar, M. (2019). *Racismo y Antirracismo comprender para transformar*. Universidad Castilla- La Mancha.
<https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/22058/RACISMO%20Y%20ANTIRRACISMO-WEB.pdf?sequence=1>
- Byung-Chul, Han, (2020). *La desaparición de los rituales*. Herder.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR.
- Cabnal, L. (2019). *Acuerpándonos para tejer pluralidades. Entrevista a Lorena Cabnal / Entrevistada por Silvia Siderac*. Revista Entramado: educación y sociedad.
- Cachiguango, Luis Enrique "Katsa". (2013). Conciencia y sabiduría en el mundo andino. En Defensoría Pública. *Dirección Nacional de Comunidades Pueblos y Nacionalidades, Cuadernos para la Interculturalidad*, pp. 18-34.
 Editorial Quito: Defensoría Pública. <https://biblioteca.defensoria.gob.ec/handle/37000/435>
- Cadavid, P. (2017). #12OCT Representación del inconsciente colonial de las redes sociales en una propuesta de arte electrónico. [Tesis de master. Universidad Politécnica de Valencia]. <https://bit.ly/3LhMHpG>
- Cadavid, P. (10 de abril de 2018). Del muro de Patricia Cadavid. [Fotografía].
 Facebook: <https://m.facebook.com/photo.php?fbid=1842563429140841&id=100001616051987&set=pb.100001616051987.-2207520000..&source=42>
- Cadena Ser (16 de octubre de 2019). *Día Internacional para la erradicación de la pobreza*. [Fotografía]. Facebook.
https://cadenaser.com/emisora/2019/10/16/radio_valencia/1571214576_967395.html
- Caixa Fosca. (4 de junio de 2019). Retrato de Mireia Biosca Ordaz. [Fotografía].
 Benimaclet Entra. <https://benimacletentra.org/2019/06/04/fer- sempre-un-pas-endavant/>
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- Cameros, A. (2021). *El naiximent d'un espai comú a la ciutat de Valencia*. [Fotografía].
 La Directa. <https://directa.cat/el-naixement-dun-espai-comu-a-la-ciutat-de-valencia/>
- Cariño, C. (2019). Colonialidad del poder y colonialidad del género. Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación.
Revista de Sociología, 28, pp. 27-48. <https://doi.org/10.15381/rsoc.v0i28.16894>

- Carvajal Ruiz (2015). *Reflexiones acerca de las micropolíticas y prácticas de acción social y educativa feministas para el buen vivir en una experiencia de investigación militante. Espacio entre mujeres, entre nosotras*. [Tesis de Maestría no publicada]. Universidad de Valencia
- Carvajal Ruiz, S., Heiss, S., Martínez Galvis, R., Medina, M.F., Naranjo Ayala, M.J., Rodríguez, S. (2019). Estado de las epistemologías del Sur y conocimientos otros en el ámbito universitario valenciano. Diagnóstico y análisis participativo. *Fundación Alianza por los Derechos, la Igualdad y la Solidaridad Internacional*. <https://www.alianzaporlasolidaridad.org/axs2020/wp-content/uploads/Epistemolog%C3%ADas-del-Sur-en-las-universidades-valencianas-castellano.pdf>
- Caserola, M. (ed.). (2014). *Foucault para encapuchadas*. Manada de lobos. <https://bit.ly/2TY6KUB>
- Casteñeda Salgado, M. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. Fundación Guatemala-CEIICH, UNAM, Guatemala.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, p.88-98. CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045330/8_castro.pdf
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La Hybris del Punto Cero*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007a). Prólogo. Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 63-77. Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2007b). Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 79-92. Siglo del Hombre Editores
- Casillas, J. (21 de julio de 2014). El significado original de la expresión “hacer el indio”. ABC. <https://www.abc.es/cultura/20140721/abci-hacer-indio-significado-201407211516.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>

- Centro Arrupe. (s.f.). *Espacio SJM de encuentro de mujeres*.
<https://centroarrupevalencia.org/espacio-sjm-de-encuentro-de-mujeres/>
- Cereceda, V. (1987). Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt, V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, pp.133-227. Hisbol.
- Cereceda, V. (2010). Semiología de los textiles andinos: las Talegas de Isluga. *Chungará*,42(1), pp.181-198. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562010000100029>
- Chirix García, E. (2014). Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos. En Espinosa, Y., Gómez Correal, D., K Ochoa, *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, pp. 211-222. Editorial de la Universidad del Cauca.
- Ciro, J. (30 de marzo de 2019). *Unidas somos fuertes pero tejidas invencibles*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156737359777787&set=t.100001616051987&type=3>
- Colectivo Ayllu (2017). *No existe sexo sin racialización*. Colectivo Ayllu. Matadero Centro de Residencias Artísticas. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/05/No-existe-sexo-sin-racializaci%C3%B3n.pdf>
- Colectivo Ayllu (2018). *Devuélvannos el Oro. Cosmovisiones perversas y acciones anticoloniales*. Colectivo Ayllu. Matadero Centro de Residencias Artísticas. <https://traficantes.net/libros/devu%C3%A9lvannos-el-oro>
- Colectivo IOÉ (2006). Inmigración, género y escuela. Exploración de los discursos del profesorado y del alumnado.
<https://www.colectivoioe.org/uploads/c504b01624c1443cedb05edc2eab26c1aa2aaa80.pdf>
- Combahee River Collective (1988). Una declaración feminista negra. La colectiva del Río Combahee. En Ana Castillo y Cherry Moraga (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, p. 175. IsmPress.
- Confederación General del Trabajo del País Valenciano y Murcia- CGTPV (2018). “Dones Lliures” 11 abril 2018. [Fotografía]. Recuperado de:
<https://www.cgtpv.org/audio-dones-lliures-11-abril-2018/>

- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE (2012). Proyecto político para la construcción del estado plurinacional.
https://drive.google.com/file/d/0B9xnvkmElMEAMFd1MTJYanZuUjA/view?sourcekey=0-Xt9STECV_UpV1ThVSP-Hsg
- Congrés de Convivència a la Ciutat. (16 de diciembre de 2017). Comencem la primera xerrada amb Víktor Navarro Fletcher: "Ideologies de gènere. Teoria i praxi.". [Tweet] [Imagen adjunta]. Twitter.
<https://twitter.com/CCCiutat2017/status/941967614745694209/photo/1>
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (2011). Diálogo de saberes. Pachamama. <http://www.pueblosynacionalidades.gob.ec/wp-content/uploads/2019/04/dialogo/pachamama.pdf>
- Consejo Europeo de la Unión Europea. (31 de enero de 2022). Refuerzo de las fronteras exteriores de la UE. <https://www.consilium.europa.eu/es/policies/strengthening-external-borders/>
- Contreras, P. (2017). Experiencias migratorias de mujeres latinoamericanas en Barcelona. Un análisis interseccional y decolonial. [Tesis Doctoral, Universitat de Barcelona].
http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/117132/1/PCH_TESIS.pdf
- Contreras, P. y Trujillo, M. (2017). Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales: Aportes a los estudios sobre migraciones. *Athenea Digital*, 17(1), 145-162. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1765>
- Contreras Hernández, P. (2019). Migración, racismo y exclusión: análisis de las experiencias de mujeres latinoamericanas en Barcelona. *OXÍMORA Revista Internacional De Ética Y Política*, 15, pp. 80–94.
<https://doi.org/10.1344/oxi.2019.i15.28566>
- Contreras, P. (s.f.). Putxs, feministas y antirracistas: alianzas urgentes/debates necesarios. *Revista Desde el Margen*. <https://desde-elmargen.net/putxs-feministas-y-antirracistas-alianzas-urgentes-debates-necesarios/>
- Contreras, P. y Alcaide, V. (2021). Mujeres inmigrantes latinoamericanas: procesos de agencia en contexto de vulnerabilidad. *Papers*, 106 (4), 499-523. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.2940>
- Cortés, A. (2010). La reinención del nexo migración y desarrollo desde el Sur de Europa: el caso de Ecuador y España. *Relaciones Internacionales* 14, 39-58.

- Cumes, A. (2014). *La india como sirvienta. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. [Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. CIESAS Repositorio.
- Cumes, A. (2019). Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma. En X. Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, pp. 297-312. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Cooperativa Editorial Retos, Institute of Social Studies, 2019.
- Curiel, O. (2009). *Discurso pronunciado dentro del panel a propósito del Encuentro Feminista Autónomo celebrado en Ciudad de México en marzo del 2009*. Escuela de Estudios de Género. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Curiel, O. (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica y en la Frontera
- Curiel, O. (2014). “Yo ya no creo en una solidaridad feminista transnacional así por así” /Entrevistada por Itziar Pequeño. Revista Pikara.
<https://www.pikaramagazine.com/2014/10/yo-ya-no-creo-en-una-solidaridad-feminista-transnacional-asi-por-asi/>
- Curiel, O. (2015). La descolonización desde una propuesta feminista crítica. En *Descolonización y Despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, (pp. 11-22). ACSUR
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales*, 3 (4), 41-61. <https://bit.ly/2TQMRPs>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299.
<https://doi.org/10.2307/1229039>
- Darás Cebrián, F. (16 de diciembre de 2015). Sanidad Universal. [Publicación de estado]. Facebook.
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10208433598746356&set=pb.1497979115.-2207520000..&type=3>
- Del Sarto, A. (2012). Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez. *Cuadernos de literatura*, 32(16), 41-68.
- Dones Lliures. (2018). *Dones Lliures* [Podcast]. Ivoox https://www.ivoox.com/dones-lliures-11-abril-2018-audios-mp3_rf_25478594_1.html

- Domínguez Amorós, M. y Contreras, P. (2017).
 Agencia femenina en los procesos migratorios internacionales: Una aproximación Epistemológica. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (37), pp.75-99. <https://www.redalyc.org/pdf/2971/297150912004.pdf>
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Siglo Veintiuno Editores
- Dussel, E. (1988). Was America Discovered or Invaded? *Concilium*, 220, 126-134.
- Dussel, E. (2012). 1492. El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del “mito de la modernidad”). Secretaría de Cultura de la Nación.
[https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(F\)19.1492_encubrimiento.pdf](https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(F)19.1492_encubrimiento.pdf)
- Dussel, E. (2000). Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En Edgardo Landier (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). CLACSO.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt. En Walter Dignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Ediciones del Signo.
- Dussel, E. (2021). *Filosofía de la liberación*. Akal.
- Ecuador Llactacaru. (3 de febrero de 2020). *Asociación de Inmigrantes Ecuatorianos en Catalunya para la Solidaridad y la Cooperación*.
<http://www.llacta.org/organiz/llactacaru>
- Echeverría, Bolívar. (s.f.). Mestizaje y Codigofagia. Freie Universität Berlin.
https://www.lai.fuberlin.de/forschung/lehrforschung/wissenproduktion_lateinamerikanischer_intellektueller/bolivar_echeverria/m/index.html
- Eliacheff, C., Soulez, D. (2009). *El tiempo de las víctimas*. Akal.
- El café mañanero. Latinos FM. (11 de marzo de 2021). *El café mañanero: voces contra el patriarcado*. [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=N3wHiEiVAQ>
- ElDiario.es (12 de junio de 2019). *Hacia un feminismo interseccional crítico: Nace el colectivo ‘Mujeres con Voz València’*. https://www.eldiario.es/comunitat-valenciana/eldiario-de-la-cultura/interseccional-nace-mujeres-voz-valencia_132_1504079.html

- El Levante. (8 de marzo de 2019). *Somos esclavas del siglo XXI*. <https://afondo.levantemv.com/especiales/dia-internacional-de-la-mujer-8m/somos-esclavas-del-siglo-xxi.html>
- El Levante. (12 de octubre de 2019). *Manifestación desde el CIE de Zapadores: "El 12 de octubre no hay nada que celebrar"*. <https://www.levantemv.com/fotos/valencia/2019/10/12/manifestacion-cie-zapadores-12-octubre-11198312.html#foto=9>
- El Mundo. (10 de enero de 2001). Más de 1500 inmigrantes participan en la “Marcha por la vida” en Murcia. <https://bit.ly/35Locl8>
- El Salto. (23 de septiembre de 2019). *Entrevista a Valentina Henríquez: “Los trámites migratorios fabrican sujetos de segunda categoría”*. <https://www.elsaltodiario.com/racismo/valentina-henriquez-los-tramites-migratorios-ademas-de-racistas-son-traumaticos>
- El País. (22 de abril de 2020). *#RegularizacionYa: la campaña de mil entidades migrantes y antirracistas*. https://elpais.com/elpais/2020/04/20/migrados/1587366335_153379.html
- El País. (17 de agosto de 2020). *Una red de solidaridad contra la explotación de mujeres vulnerables*. <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Xoug7DQFwnoJ:https://elpais.com/espana/2020-08-17/una-red-de-solidaridad-contra-la-explotacion-de-mujeres-vulnerables.html+&cd=5&hl=es&ct=clnk&gl=e>
- El Salto. (11 de octubre de 2018). *Odette Fajardo: “Contra la Hispanidad deberíamos rebelarnos todas”*. <https://www.elsaltodiario.com/neocolonialismo/odette-fajardo-contra-la-hispanidad-deberiamos-rebelarnos-todas>
- El Salto. (12 de octubre de 2020). *El barrio de Benimaclet planta cara al odio en una jornada histórica*. <https://www.elsaltodiario.com/antifascismo/barrio-benimaclet-valencia-planta-cara-al-odio-jornada-historica-12-octubre>
- El Salto. (9 de marzo de 2021). *El movimiento feminista valenciano sale a la calle en una jornada marcada por el antirracismo y el valor de las esenciales*. <https://www.elsaltodiario.com/8marzo/movimiento-feminista-valenciano-sale-calle-jornada-marcada-antirracismo-valor-esenciales>
- Ellis, C., Adams, T. E., Bochner, A. P. (2019). Autoetnografía: un panorama. En S. Bénard Calva (Ed.) *Autoetnografía. Una metodología*. Universidad Autónoma de Aguas Calientes y Colegio de San Luis

- Equipo de Implementación del Decenio Afrodescendiente en España y Rights International Spain (2020). *Crisis Sanitaria COVID-19. Racismo y xenofobia durante el estado de alarma en España*.
<http://www.rightsinternationalspain.org/uploads/publicacion/d0b782ac0452e9052241b17a646df19ad4edf12c.pdf>
- Ernestina Guaquétive Tivabonza-La Rejedioca (2 de marzo de 2018). *¿Y sumercé puedes hacer la huelga este 8M, o me le toca trabajar?* [Video]. Facebook.
<https://www.facebook.com/Rejedioca/videos/2477399359152795>
- Ernestina Guaquétive Tivabonza-La Rejedioca (31 de marzo de 2019). *¡Qué alegría, qué emoción, qué gentío, que montón, todas colegas, ingenierías de trastos y sartenes!* [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/Rejedioca/videos/406715996729212>
- Ernestina Guaquétive Tivabonza-La Rejedioca (23 de junio de 2019). *Emocionada de ver que Ernestina Guaquétive Tivabonza -La Rejedioca-, es capaz de sensibilizar a través del humor*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2490307441013346&set=pb.100001023420188.-2207520000.&type=3>
- Ernestina Guaquétive Tivabonza -La Rejedioca (15 de diciembre de 2019). *II Congreso de Empleo de hogar y de Cuidados (Madrid)*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/Rejedioca/videos/486807901960096>
- Ernestina Guaquétive Tivabonza -La Rejedioca (7 de marzo de 2020). *Anuncio creado por mis colegas de la Asociación Intercultural de Profesionales del Hogar y de los Cuidados*. [Imagen]. Facebook.
<https://www.facebook.com/Rejedioca/photos/3165319553694102>
- España. Real Decreto de 24 de julio de 1889 por el que se publica el Código Civil. Ministerio de Gracia y Justicia. Gaceta de Madrid, núm. 206, de 25 de julio de 1889. Última modificación: 16 de diciembre de 2021. Referencia: BOE-A-1889-4763
- Espinosa, Y. (2009). *12 de octubre: conmemorar la violación originaria*. Recuperado https://www.academia.edu/3769592/12_de_octubre_conmemorar_la_violaci%C3%B3n_originaria

- Espinosa, Y. (2014a). *12 de octubre: conmemorar la violación originaria*. La Jornada del campo. <https://www.jornada.com.mx/2014/03/15/cam-octubre.html>
- Espinosa, Y. (2014b). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7-12.
- Espinosa, Y. (2017). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *El Solar*. 12 (1), pp.141-171. <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-qu%C3%A9-es-necesario-un-feminismo-descolonial...Yuderkys-Espinosa-Mi%C3%B1oso.pdf>
- Espinosa, Y., Gómez Correal, D., Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Editorial de la Universidad del Cauca.
https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/01_tejiedo.pdf
- Esteban, M. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Bellatera
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*. Abya Yala.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina; Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Estermann, J. (2015). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Abya Yala
- Fajardo, O. (2019). *Performance por la lejana muerte de mi padre: autoetnografía artística y descolonial desde mi cuerpo migrante* [Tesis doctoral no publicada, Universitat Politècnica de València].
<https://doi.org/10.4995/Thesis/10251/118803>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Fanon, F. (2014). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja, mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2011). *Cartas a quien pretende enseñar* Siglo XXI.
- Freire, P. (2012a). *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2012b). *Pedagogía de la Esperanza*. Siglo XXI.
- García Escudero, M.d.C. (2018). La muerte tejedora en el antiguo Perú. *Temas americanistas*, 41, 75-97. <https://idus.us.es/handle/11441/81943>

- (2012). Cecilia Vicuña. Trama y urdimbre de la palabra: el tejido / texto. *Revista de Literaturas Populares* XII-2, pp.505-521.
<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4194>
- Gaviola, E. (2018). Apuntes sobre la amistad política entre mujeres. En E. Gaviola y C. Korol. *A nuestras amigas. Sobre la política entre mujeres*, pp.5-30. Pensaré cartoneras. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/12/A-nuestras-amigas.-Sobre-la-amistad-poli%CC%81tica-entre-mujeres1.pdf>
- Grande, F. (2020) Cuarentena de una migrante en España. *Blog El Fémur de Eva*.
<http://elfemurdeeva.es/cuarentena-de-una-migrante-en-espana/>
- Garcés, M. (2006). *Encarnar la crítica. Algunas tesis. Algunos ejemplos*.
<https://bit.ly/3zS0jmQ>
- Garcés, Marina (2009). Un mundo entre nosotros. *Espai en Blanc*, 5(6).
<https://bit.ly/2Uw6lJx>
- Gil Araujo, S. (2008). Migraciones latinoamericanas hacia el Estado español: La reactivación del sistema migratorio transatlántico. En Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (coords.), *Postcolonialidades históricas: (in)visibilidades hispanoamericanas/colonialismos ibéricos* (pp. 189-220). Anthropos.
- Gisbert, T. (1989). Función ritual del tejido en el mundo andino y en el imperio inca. *Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello*. *IADAP*, 11., pp. 19-24.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3563/5/04.%20Funci%C3%B3n%20ritual%20del%20tejido%20en%20el%20mundo%20andino...%20Teresa%20Gisbert.pdf>
- Godoy Vega, F. (2015). *Modelos, límites y desórdenes de los discursos post-coloniales sobre el arte latinoamericano: Textos y contextos de las exposiciones de arte latinoamericano en el Estado español (1989-2010)*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/669426>
- Gómez Correcher. C. (15 de febrero de 2022). Rostro. [Publicación de estado]. Facebook.
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10227080013207144&set=pb.1260368544.-2207520000..&type=3>

- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global *Tabula Rasa*, 4, pp. 17-46. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600402.pdf>
- Grosfoguel, Ramón (2010), Decolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel (eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina* (pp. 85-100). IEPALA.
- Grosfoguel, Ramón (2011). La descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon la sociología descolonial de Boaventura De Sousa Santos. En A. Vianello y B. Mañé (coords.), *Formas-Otras saber, nombrar, narrar, hacer*, pp. 97-108. CIDOB
http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Ramon%20Grosfoguel%20CIDOB_2011.PDF
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia*, 16, pp. 79- 102. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>
- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/Sexismo, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios epistémicos del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892013000200002&script=sci_abstract&tlng=es
- Grosfoguel, R. (2016). “What is racism?”, en *Journal of World-Systems Research*, 22, 1, pp. 9-15. <http://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/609/743>
- Guamán, A. (2013). Crisis económica y derecho al trabajo de los inmigrantes: la evidencia de una insuficiencia normativa. *Revista de derecho migratorio y extranjería*, 33, pp. 75-96. <http://gruporuptura.org/wp-content/uploads/2015/01/a.-guaman.-crisis-economica-y-derecho-al-trabajo-de-los-inmigrantes.pdf>
- Guamán, A. (2015). A vueltas sobre las cortapisas al ejercicio del derecho de huelga de los inmigrantes: una revisión crítica. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 33(1), 93-117. https://doi.org/10.5209/rev_CRLA.2015.v33.n1.48809
- Guamán, A. (2019a). Derechos humanos y empresas transnacionales: las debilidades del tercer pilar derivadas de las normas de promoción de inversiones. El caso Chevron como paradigma de la necesidad del Binding Treaty. *Cuadernos*

Electrónicos de Filosofía del Derecho, 39, 113-135.

doi:<http://dx.doi.org/10.7203/CEFD.39.13988>

- Guamán, A. y Campos, R. (2019b). La afiliación a la seguridad social del trabajo no remunerado del hogar: El modelo de Ecuador como ejemplo para un debate necesario. *Revista latinoamericana de derecho social*, 28, pp. 71-101
- Guamán, A. (2020). Mujeres prostituidas y trabajadoras sexuales: ¿Es el derecho del trabajo una vía para superar la condición de vulnerabilidad? *Labos: Revista de Derecho del Trabajo y Protección Social*, 1 (2), pp. 160-171
- Guamán Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El sitio de Guamán Poma. Nueva crónica y buen gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>
- Guerra, P. (10 de noviembre de 2017). La lucha antirracista como lucha política. *EL PAÍS*. https://elpais.com/elpais/2017/11/10/migrados/1510306552_597185.html
- Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (8), pp.101-146. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846105006>
- Guerrero Arias, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, 10, pp.21-39.
- Guerrero Arias, P. (2012). Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 13, pp. 199-228. <https://www.redalyc.org/pdf/4418/441846102009.pdf>
- Guerrero Arias, P. (2018). *La chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Abya Yala
- Gutiérrez Fajardo, A. (13 de octubre de 2020). *12 de octubre. Fuego al orden colonial*. [Fotografía]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10158638530034841&set=pb.664104840.-2207520000.&type=3>
- Gutiérrez Fajardo, (2021). *Guisos, cazos y fogones: prácticas subversivas que tejen comunidad a través del conocimiento ancestral culinario de las mujeres*. [Tesis de Maestría no publicada]. Universidad de Valencia

- Guzmán Arroyo, A. (2014). La Pachamama desde el feminismo. *Soberanía alimentaria, biodiversidad y culturas*, 18, 39. <https://bit.ly/3vRUxyi>
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Cátedra. University Press.
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. New York: Cornell
- Hein, K., y Cárdenas, Ana., y Henríquez, K., Valenzuela, S. (2013). Aproximación al análisis cualitativo de redes sociales. Experiencias en el estudio de redes personales mediante Ego.Net.QF. *Redes. Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, 24 (2), pp. 58-79.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93129550003>
- Herrera, G. (2011). Cuidados globalizados y desigualdad social Reflexiones sobre la feminización de la migración andina, *Revista Nueva Sociedad*, 233, pp.88-97.
https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3776_1.pdf
- Hill Collins, P. (1998). It's all in the family. Intersections of Gender, Race and Nation. *Hypatia*, 13(3), 62-82.
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Fajardo (ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños: Madrid.
- Hincapié Martínez, M. (2018). Entre la identidad y la integración: reflexiones, contradicciones, añoranzas y sueños de cuatro mujeres migrantes latinoamericanas. [Tesis de máster, no publicada]. Universidad de Valencia.
- Hincapié Martínez, M. (16 de mayo de 2018). Tatuaje. [Fotografía]. Facebook: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10156512679306474&set=pb.513671473.-2207520000>.
- Hincapié Martínez, M. (10 de marzo de 2019). *8M 2019 en Valencia*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10157252976111474&set=pb.513671473.-2207520000..&type=3>
- Hincapié Martínez, M. (14 de marzo de 2019). *Siguen llegando fotos lindas del día tan emocionante 8M*. [Fotografía]. Facebook:
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10157261505406474&set=pb.513671473.-2207520000..&type=3>
- hooks, bell (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En bell hooks, Chandra Talpade Mohanty, Avatar Brah, M. Jacqui Alexander, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Kum Kum Bhavnani, Aurora Levins Morales y Margaret

- Coulson *Otras Inapropiables: Feminismos desde la frontera* (pp. 33-50). Traficantes de Sueños.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de sueños.
- hooks, b. (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Traficantes de sueños
- hooks, b. (2021a). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de libertad*. Capitán Swing.
- hooks, b. (2021b). *Todo sobre el amor. Nuevas perspectivas*. Paidós
- Jabardo, H. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueños.
- Jacinto, D. (2020). Ma Dolores Jacinto Nieto: “La regularización no es cuestión de solidaridad sino de justicia social / Entrevistada por Eleuterio Gabón.
<https://www.elsaltodiario.com/coronavirus/maria-dolores-jacinto-nosotras-empleadas-hogar-sin-papeles-aportamos-mucho-espana-pedimos-derechos-justicia>
- Jelin, E. (2005.). Exclusión, memorias y luchas políticas. En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO
- Jelin, E. (2012). La fotografía en la investigación social: algunas reflexiones personales. *Memoria y Sociedad*, 16 (33), 55-67.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-51972012000200002&lng=en&tlng=es.
- Jelin, E. (2020). *Las tramas del tiempo: Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales / Elizabeth Jelin*. CLACSO
- Kohan, A. (2020). *Y sin embargo el amor. Elogio de lo incierto*. Paidós
- IDEPSalud (20 de julio de 2019). 2do Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. <https://www.facebook.com/PMOriginarias/photos/399753423991489>
- Lander, E. (1997). Las ciencias sociales en el atolladero. *América Latina en tiempos posmodernos. Nueva Sociedad*, 150, 19-23. <https://bit.ly/2UvQIlN>
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Lara, A., Enciso, G. (2013). El Giro Afectivo. *Athenea Digital Revista De Pensamiento e Investigación Social*, 13(3), 101-120.
<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- Lara Alberola, E. (2010). *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Universidad de Valencia

- La Vanguardia (8 de marzo 2021). *Día Internacional de la Mujer. Un 8M marcado por la covid, en imágenes*.
<https://www.lavanguardia.com/vida/20210308/6265910/8m-dia-internacional-mujer-marcado-covid-coronavirus-imagenes-fotogaleria.html>
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y Horas la Editorial.
- Lorde, A. (2008). *Los diarios del cáncer*. Hipólita Ediciones.
- Lorde, A. (s.f.). El unicornio negro de Lorde. Revista Transas. Letras y artes de América Latina. Recuperado de: <https://www.revistatransas.com/2019/10/23/el-unicornio-negro/>
- Lorente, M. (2005). *Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwuas*. Policy Paper, 1.
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/11849/1/PP01-05.pdf>
- López Pich, P (2007). La política de integración de la Unión Europea. *Migraciones*, 22. ISSN. 1138-5774
- Lozano Castro, Alfredo (1996). *Ciudad Andina. Concepción Cultural. Implicaciones simbólicas y técnicas*. Centro de Investigaciones de Quito.
- Lugones, M. (2005). *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color*. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, pp. 61-76.
<https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102.
<https://bit.ly/3d4LaEE>
- Lugones, M. (2011). *Hacia un feminismo descolonial*. Recuperado de:
https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf
- Lugones, María (2014). Una filosofía de frontera que ve el vacío / Entrevistada Pamela por Abellón. Recuperado de:
revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/download/2340/2017
- Lugones, M., Leyva, X., Alonso, J., Hernández, R. A., Escobar, A., Köhler, A., Cumes, A., Sandoval, R., Speed, S., Blaser, M., Krotz, E., Piñacué, S., Nahuelpan, H., Macleod, M., Intzín, J. L., García, J. L., Báez, M., Bolaños, G., Restrepo, E., ... de Sousa Santos, B. (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo III* (pp. 75–92). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g99.6>

- Lugones, M. (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra las múltiples opresiones*. Ediciones del signo.
- Maffia, D. (21 de marzo de 2018). *Sobre los orígenes del amor romántico*. <http://dianamaffia.com.ar/sobre-los-origenes-del-amor-romantico/>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (ed.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. Siglo del Hombre Editores.
- Manfred. L. (2019). Las infancias transnacionales desde las perspectivas postcolonial y decolonial. *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 3 (2), pp. 97-110. <http://doi.org/10.23854/autoc.v3i2.134>
- Martínez de Lezea, T. (2019). *Hierba de Brujas*. Erein
- Martínez Lamas, D. (2021). Cómo será el pasado. Una conversación sobre el giro memorial / Elizabeth Jelin y Ricard Vinyes. Barcelona: Ned Ediciones, 2021, 124 pp. *Revista Española De Ciencia Política*, (57), 257-261. Recuperado a partir de <https://recyt.fecyt.es/index.php/recp/article/view/89170>
- Martínez Yáñez, E. (2014). *La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho*. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo y Editorial Abya-Yala.
- Maroto, J. (3 de diciembre de 2018). El PP, un día después de la irrupción de Vox: “Lo mejor que les puede pasar a los hispanoamericanos es que su hija se case con un español”. *El Diario*. https://www.eldiario.es/politica/pp-despues-irrupcion-vox-hispanoamericanos_1_1809172.html
- Mestre i Mestre, R. (2001). Inmigración, exclusión y género. En N. Fernández y M. Calvo (coord). *Inmigración y derechos. Segundas Jornadas Derechos humanos y libertades fundamentales*, pp.99-110. Publisher: Mira editores
- Mestre i Mestre, R. (2002a). Trabajadoras migrantes y negociación de la igualdad en lo doméstico. *Cuadernos de geografía*, 72, pp.191-206
- Mestre i Mestre, R. (2002b). Vínculo social y trabajo hoy (o porqué las inmigrantes no trabajan). *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, 2. <https://www.uv.es/CEFD/2/mestre.html>
- Mestre i Mestre, R. (2011). La ciudadanía de las mujeres: el espacio de las necesidades a la luz del derecho antidiscriminatorio y la participación política. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45, pp. 147-166. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/528/618>

- Mestre i Mestre, R. (2020). La jurisprudencia del TEDH en materia de trata de seres humanos y la necesidad de regresar a las categorías jurídicas de esclavitud, servidumbre y trabajo forzado. *RELIES: Revista Del Laboratorio Iberoamericano Para El Estudio Sociohistórico De Las Sexualidades*, (4), 208–226. <https://doi.org/10.46661/relies.5187>
- Millán, M. (2019). La maternidad mapuche en tiempos de Benetton. *Revista Intercontinental Cry*. <https://intercontinentalcry.org/es/la-maternidad-mapuche-en-tiempos-de-benetton/>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica*. Ediciones del Signo.
- Mignolo, W., y Gómez. P.P. (2012). (Eds.). *Estéticas y opción decolonial*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Migrantes Transgresorxs. (2020). Salud sexual y reproductiva para mujeres lesbianas y personas trans migrantes y autóctonas. LTGBI. Recuperado de: <http://migrantestransgresorxs.blogspot.com/p/salud-sexual-y-reproductiva-para.html>
- Mombaça, Jota (2019). Notas estratégicas en cuanto al uso político del concepto de lugar de habla: Lauren Olamina y yo en las puertas del fin del mundo. *Revisiones*, 9, 2-6.
- Moncusí F, A., Hernández i Martí, G. (2013). El río que nos lleva. El Jardín del Turia como metáfora de la ciudad. En, J. Cucó i Giner (Dir.). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. pp.141-162. Anthropos.
- Montanaro Mena, A. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Dykinson.
- Moraga, Cherríe (1988). La güera. En Ana Castillo y Cherry Moraga (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 19-28). Ism Press.
- Moscoso, M.F. (2013). *Biografía para uso de los pájaros. Memoria, infancia y migración*. IAEN.
- Moscoso, M.F. (2018). Arte-grafías migrantes de la ciudad. Experimentos metodológicos y mucho power on the field. *Revista Antropología Experimental*, 18(9), pp.135-149.

- Movimiento Antirracista, Anticolonial, Antipatriarcal Radical. (29 de noviembre de 2017). *En Valencia*. [Fotografía].
Facebook: <https://www.facebook.com/ma3radical/photos/a.1638130842909724/1638130862909722>
- Movimiento Antirracista, Anticolonial, Antipatriarcal Radical. (29 de noviembre de 2017). *Ritual en Memoria de Lucrecia Pérez. En Valencia*. [Fotografía].
Facebook:
<https://www.facebook.com/ma3radical/photos/a.1638130842909724/1638132899576185>
- Movimiento Antirracista, Anticolonial, Antipatriarcal. (30 de abril de 2019). *Encuentro estatal de trabajadoras profesionales del hogar y de los cuidados, valencia 30 y 31 de marzo de 2019*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/ma3radical/photos/2273892232666912>
- Mujeres con Voz y Alianza por la Solidaridad (2019). Dossier de experiencias pedagógicas migrantes. https://www.alianzaporlasolidaridad.org/axs2020/wp-content/uploads/TEJIDOS-Y-RESISTENCIAS_compressed2.pdf
- Mujeres, Voces y Resistencias. (6 de abril de 2019). *8M de 2019*. [Fotografía].
Facebook:
<https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1148469748691419>
- Mujeres, Voces y Resistencias. (16 de julio de 2019). *Presentes en el acto de repudio por la muerte del compañero migrante marroquí en el cie zapadores de Valencia*. [Fotografía]. Facebook.
<https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1224793807725679>
- Mujeres, Voces y Resistencias. (9 de marzo de 2020). *Hoy 29 de noviembre nos unimos al llamado de @lastesis para realizar la intervención "un violador en tu camino" en territorio valenciano*. [Video]. Facebook.
<https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1436775809860810>
- Mujeres, Voces y Resistencias. (7 de junio de 2021). *Consulado de Colombia en Valencia*. [Fotografía].
Facebook: <https://www.facebook.com/mujeresvocesyresistencias/photos/1818750924996628>

- Mujeres, Voces y Resistencias. Asociación feminista y antirracista. [Usuario]. (2020).
Twitter, Facebook, Instagram. [Administrador].
https://linktr.ee/mujeresvocesyresistencias?fbclid=IwAR25RQKYVCqdjROcAfMsC3tBVgoWHPsyb4Fg_RbSc4ssD6V7XD2S8li2epIhttps://linktr.ee/mujeresvocesyresistencias?fbclid=IwAR25RQKYVCqdjROcAfMsC3tBVgoWHPsyb4Fg_RbSc4ssD6V7XD2S8li2epI
- Muñoz, Karina (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El Cotidiano*, 184, 13-22.
<https://bit.ly/3qrWLDl>
- Mut, E. (2013). Aproximación feminista al estudio de las redes sociales de las mujeres colombianas, migrantes políticas y económicas, en la Comunidad Valenciana. En. M. Sánchez Gómez, Y. Serra Yoldi (coord.) *Ellas se van. Mujeres migrantes en Estados Unidos y España*, pp. 747-799. México: Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
<http://ru.iis.sociales.unam.mx/jspui/handle/IIS/4422>
- Mut, E. (2015). *El activismo de las refugiadas políticas colombianas*. [Tesis doctoral, Universidad de Valencia]. <http://ried.unizar.es/index.php/revista/thesis/view/37>
- Murra, J. (1987). *La organización económica del Estado inca*. Siglo XXI
- N.O.M.A.D.A.S. (2 de abril de 2021. Inicio [Página de Facebook]. Facebook.
Recuperado el 20 de febrero de 2022
<https://www.facebook.com/oficinanomadasvlc/photos/a.1996116197372735/2821472444837102/>
- Observatorio Permanente de Inmigración (2010). Dinámicas familiares transnacionales y migración femenina: una exploración del contexto migratorio boliviano en España. En Grupo Interdisciplinario de Investigador@s Migrantes (coord.). *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes: Rompiendo estereotipos*. IEPALA, Casa Encendida y Fundación Social Caja Madrid.
- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Espinosa, Y., Gómez Correal, D., K Ochoa, *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Editorial de la Universidad del Cauca.
https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/01_tejiendo.pdf

- Ochoa, K. (2016). (Re) pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, 47-60. <https://doi.org/10.15304/ricd.1.4.3296>
- Ochoa, K. (2017). Descifrando nuestros cuerpos racializados. *FAIA*, 6(29), 1-25.
- O’Gorman, E. (2006). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica
- Ortiz, D. (2018). El ABC de la Europa Racista. <https://pensarecartoneras.wordpress.com/2018/02/27/abc-de-la-europa-racista-daniela-ortiz-pdf/>
- Ortiz, D. (2020). Desde este impropio cuarto escupimos la rabia. Resistencias anticoloniales desde el arte. *Revista Ideas*, 47. <https://bit.ly/3wQEPVp>
- Pacari Vacacela, S. (2002). Una reflexión del pensamiento andino desde Heidegger. *Boletín ICCI/ARI Rimay*, 38. <http://icci.nativeweb.org/boletin/38/pacari.html>
- Pacari, N. (2009). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En A. Acosta y E. Martínez (Comp.) *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, pp.31-38. Abya Yala.
- Pedone, C. (2001). *La inmigración extracomunitaria y los medios de comunicación: la inmigración ecuatoriana en la prensa española*. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94(43). <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-43.htm>
- Pedone, Claudia (2002). Las representaciones sociales en torno a la inmigración ecuatoriana a España. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 14, pp.56-66. <file:///C:/Users/Salom%C3%A9/Downloads/Dialnet-LasRepresentacionesSocialesEnTornoALaInmigracionEc-5028400.pdf>
- Pedone, C. (2006). *Estrategias migratorias y poder. Tú siempre jalas a los tuyos*. Abya Yala.
- Pedone, Claudia (2010). *Hijos e hijas de la migración ecuatoriana en Cataluña. Rupturas y continuidades en los roles de género*. Fundación Jaume Bofill.
- Pereira Valarezo, José. (2009). La fiesta popular tradicional del Ecuador. Ministerio de Cultura del Ecuador. FLACSO Ecuador.
- Picq, M., Paza, M., Pérez, C. (2017). Activismos y academia: Complementariedad en la resistencia. En C. Walsh (Ed.) *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de reistir, (re)existir y (re)vivir*, pp. 413-424. Abya Yala

- Piper, I. (2013). Introducción: la conmemoración como búsqueda de sentido. *Revista Pléyade*, 11, pp. 1-11.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4421584>
- Potosí Chuquín, G. (11 de agosto de 2019). Nos han subestimado. *Ojarasca*.
<https://bit.ly/3vRPuh6>
- Platt, T. (1997). El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico. *Revista Chungara*, 29 (1), pp.35-61. <https://zdocs.mx/doc/el-sonido-de-la-luz-3plgeee5kq69>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13 (29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. (1993). “‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: Cuestiones Abiertas”, R. Forgues, (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*. Editora Amauta.
- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza! *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, 48, pp. 141-152.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, pp.201-246. CLACSO
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 93-126. Siglo del Hombre Editores
- Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201009055817/Antologia-esencial-Anibal-Quijano.pdf>
- Rambo Ronai, C. (2019). Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas. En S. Bénard Calva (Ed.) *Autoetnografía. Una metodología*. Universidad Autónoma de Aguas Calientes y Colegio de San Luis

- Red de Cuidados Antirracistas. (2020). *Red de cuidados antirracistas. Solidaridad y dignidad. Procesos comunitarios de sostén de la vida.*
<https://redantirracistacuidados.wordpress.com/>
- Regidora de Cooperació al Desenvolupament i Migració. (1 de abril de 2019).
 Encuentro Estatal de Trabajadoras del Hogar y de los Cuidados ¿Domésticas o Profesionales? [Publicación de estado].
 Facebook: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=588902374950030&set=pb.100066876056443.-2207520000>
- Regularización Ya. (19 de junio de 2020). #RegularizaciónYa. Movimiento Estatal.
 Recuperado de: <https://regularizacionya.com/>
- Regularización Ya. (2020). *Un nuevo directo en nuestro canal de #regularizacionya con nuestra portavoz, Dolores Jacinto, de @aiphyc y Paula Vázquez.*
 [Fotografía]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CBlJQQXDEJ2/>
- Resistencia Migrante Valencia [@resistenciamigrantevalen]. (13 de enero de 2022).
Memoria visual de la Asamblea organizativa por la ILP REGULARIZACIÓN YA VALENCIA. [Fotografía]. Instagram.
- Restrepo, E., Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural.* Editorial Universidad del Cauca.
<https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/6>
- Ribeiro, D. (2020). *Lugar de enunciación.* Ediciones Ambulantes.
- Rivera Cusicanqui, S. (30 de julio de 2010a). *El orgullo de ser mestiza. Página 12.*
<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (1 de junio de 2017). Seguir mirando a Europa es apostar por un suicidio colectivo. *Iberoamérica Social.* <https://bit.ly/3h2GpNn>
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andinas.* Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Tinta Limón
- Rivera Cusicanqui, S. (2019). *Silvia Rivera Cusicanqui: “Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano” / Entrevistada por Nora Martínez.*

- <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- Rodríguez, G. (1999). *La sabiduría del cóndor: un ensayo sobre la validez del saber andino*. Abya-Yala.
- Rojas Miranda, L. (2020). *Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí (Ecuador)*. [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Complutense de Madrid.
- Rojas Ramírez, H. (2013). El papel de las víctimas en la ética de la liberación de Enrique Dussel. *Revista Ciencias Humanas*, 10(1), pp. 13-20. <https://revistas.usb.edu.co/index.php/CienciasHumanas/article/view/1732>
- Rolnik, S. (2006). *Entrevista a Suely Rolnik / Entrevistada por Colectivo Situaciones*. <https://lavaca.org/notas/entrevista-a-suely-rolnik/>
- Rolnik, S. (2019a). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta limón.
- Rolnik, S. (24 de julio de 2019b). Hay que hacer todo un trabajo de descolonización del deseo. *El Salto*. <https://bit.ly/2U1Tyyo>
- Rolnik, S. (s.f.). “*Cartografía Sentimental*”. Recuperado de: http://www.medicinayarte.com/libros-digitales/oficina/biblioteca/cartografia_sentimental.htm
- Rozental, E. (2017). Indianizarnos. Armonizar el pensamiento y la práctica frente a la Hidra capitalista. *Pensar en Cartoneras*. <https://bit.ly/2T1UVNh>
- Santa Cruz, U. (9-11 de diciembre de 2014). *Violencias Interseccionales y migración*. II Congreso de Estudios poscoloniales y III jornadas de Feminismo poscolonial. Buenos Aires, Argentina.
- Santa Cruz, Ú. (2017). *Violencia contra las mujeres inmigrantes, evidenciando la matriz de poder colonial*. Summer symposium “Reconsidering gender- based violence in the context of displacement and migration” organizado por Göttingen Centre for Gender Studies
- Sánchez-Parga, J. (1995). *Textos textiles en la tradición cultural andina*. https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=6143&tab=opac
- Sarabia, A. (2018). *Discurso Ama Suwa, Ama Llulla, Ama Q" ella*. Sesión ordinaria de 20 de diciembre de 2018, pp.461-462. Plano del Ayuntamiento de Valencia. https://www.valencia.es/documents/20142/264010/A_00001_20181220_1000_0_firmadoweb.pdf/a78f6693-80a9-9d60-1a89-4b5f0054be34?t=1613212980915

- Sarango, L. (2008). La experiencia de la Universidad Intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas “Amawtay wasi”. Hacia un nuevo paradigma de educación superior. En. N. Bedón, *Revista Yachaykuna*, 9, pp.38-67.
<http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/yachaykuna9.pdf>
- Scribano, A. (2017). Emociones, protestas y acciones colectivas en la actualidad. *Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES)*, 74, pp. 8-13.
<https://www.redalyc.org/journal/4959/495954961001/html/>
- Silverblat, S. (1990). *Luna, Sol y Brujas: Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Sluzki, C. (1996). *La red social. Frontera de la práctica sistémica*. Barcelona: Gedisa.
- Solis, Carlos (2 de noviembre de 2010). El suburbio del cauce del Turia. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/blogs/elmundo/ciudadanovalencia/2010/11/02/el-suburbio-del-cauce-del-turia.html>
- Spinoza, Baruch (1975). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editora Nacional.
- Spinoza, Baruch (1975). *Ética, III, Definición VI de los afectos*. Editora Nacional.
- Spivak, G. S. (2003). ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 257-364.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252003000100010&lng=en&tlng=es.
- Suarez-Navaz, L. (2006). Un nuevo actor migratorio. En F.Checa y Olmos, Ángeles Arjona (Eds.), *Menores tras la frontera: otra inmigración que aguarda*, pp. 17-50. Recuperado de: <http://www.crimevictimpsicantropos.com/wp-content/uploads/2012/03/UN-NUEVO-ACTOR-MIGRATORIO-LSUAREZ.pdf>
- Suarez-Navaz, L. (2011). Políticas de representación. Construcción y marketing de nuevas identidades en el espacio político-mediático. *Revista de antropología social*, 20, pp. 229-261.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3733715>
- Suarez-Navaz, L. (2013). La construcción de lo “latino”. Perspectivas antropológicas de la diáspora. En Verónica Durán (ed.), *Los 100 Latinos*. Fusiónarte.
- Suarez-Navaz, L., Macia, R., Moreno, A. (2007). *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*. Traficantes de sueños
- Tatzo, A., Rodríguez, G. (1996). *Visión Cósmica de los Andes*. Abya Yala

- T.I.C.T.A.C. – Taller de Intervenciones Críticas Transfeministas Antirracistas Combativas. (s.f). Revista Desde el Margen. Recuperado: <https://desde-elmargen.net/editorial/>
- Tineo Durán, (2021). *Memoria de los Encuentros. Caminos de esperanza desde las mujeres*, pp. 81-85. Alianza por la Solidaridad. <https://www.alianzaporlasolidaridad.org/axs2020/wp-content/uploads/Caminos-de-Esperanza-castellano-def.pdf>
- Tineo Durán, Jeannette del Carmen. (2019). Cruzar el charco: Fantasías prometidas de la blanquitud. *Migrazine*. <https://www.migrazine.at/artikel/cruzar-el-charco-fantasias-prometidas-de-la-blanquitud#:~:text=Quienes%20migramos%20convivimos%20las%20fronteras,qu%C3%A9%20tanto%20habitamos%20su%20deseo>
- Tipán, L. (2019). Arte textil artesanal del pueblo indígena Otavaleño como recurso sensorial en el proceso de conceptualización del espacio interior. [Tesis de grado, Universidad Técnica de Ambato]. Repositorio Universidad Técnica de Ambato.
- Torres Pérez, F. (2008). Los nuevos vecinos en la Plaza. Inmigrantes, espacios y sociabilidad pública. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(3), pp. 366-397. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2728463>
- Torres, F., Pérez, Y., Mut, E., Giner, J. y Monsell, M. (2018). Hacia una ciudad intercultural. El vecindario inmigrante en Valencia. 2006 – 2016. Ayuntamiento de Valencia. <https://bit.ly/3JZNCuy>
- Tuhiwai, L. (2017). A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas. *Txalaparta*
- Universidad Amawtay Wasi (septiembre 2002). “*Awawtay Wasi*”. *Casa de la sabiduría*. <https://es.scribd.com/document/175349421/Amawtay-Wasi-Uinpi>
- Universidad Amawtay Wasi (21 de agosto de 2021). *Pluriversidad Amawtay wasi*. <https://amawtaywasi.org/>
- Vargas, Ch. (2002). *Y si quieres saber de mi pasado*. Aguilar.
- Valcárcel, A. (21 de marzo de 2014). El feminismo es uno de los grandes pensamientos de la modernidad. *La Nueva España*. <https://bit.ly/2U0gGNn>
- Vega Solís, Cristina (2009). *Culturas del cuidado en transición. Espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*. UOC.
- Vicuña, C. (1996). Palabra e hilo. Word & Thread. Edinburgh: Morning Star Publications. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-9674.html>

- Vidal Fernández, Fernando. (2009). Pan y rosas. Fundamentos de exclusión social y empoderamiento. Fundación FOESSA y Cáritas Española Editores.
- Viveros Vigoya, M. (2016). Interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
<https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Walsh, C. (2005). Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. En Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp.13-36). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (2007a). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), pp. 25-35.
- Walsh, C. (2007b). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas* 26, 102-113.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*. Abya Yala.
- Weiner, Gabriela. (13 de diciembre de 2018). Novias de la muerte, esposas de españoles. *El Diario*. https://www.eldiario.es/opinion/zona-critica/novias-muerte-esposas-espanoles_129_1788542.html
- Zaguirre, A. (2004). Los procesos migratorios: alternativas al discurso dominante. https://www.fundacionalternativas.org/storage/estudios_documentos_archivos/xmlexport-WEHh1m.pdf

ANEXOS

I. HABITANTES DE LAS FRONTERAS

Entrevista 1. Alma Sarabia Aquino

Entrevista 2. Ana Gutierrez Fajardo

Entrevista 3. Dolores Jacinto Nieto

Entrevista 4. Marcela Bahamón

Entrevista 5. Marcela Hincapié

II. ALIANZAS FEMINISTAS

Voces de las artistas migrantes

Cuestionario 1. Valentina Henríquez

Cuestionario 2. Odette Fajardo

Cuestionario 3. Patricia Cadavid

Voces que contrastan

Cuestionario 4. Celia Serrano

Cuestionario 5. Cruzana Gómez

Cuestionario 6. Fani Darás

Voces-cuepos aliades

Cuestionario 7. Ana Cameros

Cuestionario 8. Viktor Navarro Fletcher

Cuestionario 9. Mireia Biosca Ordaz

III. TRÍPTICO

Seminario en Feminismos De(s)coloniales. Gloria Anzaldúa. Institut Universitari

d'Estudis de les Dones. Universitat de Valencia.

I

HABITANTES DE LAS FRONTERAS

ENTREVISTA 1

(Febrero de 2020)

PRIMERA PARTE

1.Nombre o seudónimo

Alma Sarabia Aquino - Almita

2. Nacionalidad

Mexicana

3. Año de llegada a España

28 de septiembre del 2005. ¿A quién se le va a olvidar el día que lo sacaron de su pueblo?

4. ¿Cuántos momentos migratorios? (Idas y vueltas)

Siempre en España entre Madrid y Valencia. A México me fui el primer año nada más que de vacaciones, consciente de que iba a volver. En el 2010 me fui a México de forma definitiva porque no tenía papeles y la abuela que cuidaba murió. La migración era muy dura, era muy difícil sostener esta forma de vida, la esclavitud de estar interna, ya estaba harta y sentía que aquí no iba a ser libre y que en mi territorio sí, y agarré mis maletas y me fui. Y a los tres meses volví, porque conseguí los papeles. Recibí una llamada de mi familia ecuatoriana que viven en Madrid diciendo: “te llegó una carta del Ministerio de Migración”, entonces les dije que la abrieran y me dijeron que ya la habían abierto y que tenía una semana para presentar los papeles. En ese mismo año me llaman y me dice mi familia ecuatoriana: “te llego una carta del Ministerio de Migración”, entonces les dije que la abrieran y me dijeron que ya la habían abierto y que tenía una semana para presentar los papeles. Y fue una revolución total porque yo me iba a quedar, pero bueno la situación familiar no estaba como yo suponía, así que me toco volver porque no tenía una casa en condiciones, que se supone que yo ya había pagado, pero no estaba. Así que hablé con mis hermanos y me dijeron “por todo lo que sufriste con el CIE, ve y disfruta”; y volví con el riesgo de que me detuvieran en el aeropuerto con un trámite a medias, pero aquí estoy.

Y del 2010 después dejé de ir como por tres años a México y en el 2013 decido irme y renuncio a mi voluntariado en Rumiñahui y ahí me dicen “ay un trabajo en Valencia para vos” eso era enero del 2014 y eso hizo que ya no me fuera. A finales del 2017 me fui en octubre y regresé en febrero del 2018. Y el último intento de irme fue ahora en el 2020.

5. ¿Cuál era tu dedicación (laboral, estudiantil) en tu sitio de origen?

Estudiaba, empecé estudiando informática, técnicas de programación y después lo cambié. Al mismo tiempo trabajaba en un taller que hacía cromados en piezas de segunda mano que se tienen que lijar, mucho químico; fue un trabajo que me consiguió el padre de María Eugenia, Genaro.

6. Situación administrativa al llegar a España (regular / irregular).

Con pasaporte de turista, con México no se necesita visa.

-Esta ley se mantiene hasta ahora?

-Sí

-A qué se deberá eso?

- Acuerdos entre los países y también en general aquí los mexicanos que vienen son de clase media y se han casado con una española y han cumplido su sueño de mejorar la raza o ya vienen contratados por empresas, entonces no se contempla una migración como la mía y como la de varias que habrá. Entonces vienen a estudiar o porque los ha traído una empresa o porque su pareja es española; no suponemos una migración invasiva como para los Estados Unidos que nos piden hasta el acta de defunción porque ahí sí somos una mayoría que va a migrar y va a quedarse; en Europa no nos ve así. Por ejemplo, en el 2005 empieza fuertemente la necesidad de incorporar trabajadores a las empresas informáticos y en España no había informáticos buenos así que las empresas comienzan a contratar personal de distintos países de Latinoamérica.

7. Itinerario laboral en España (especificar actividad con indicación de años).

En empleo de hogar, en el 2005

- ¿Hay diferencia entre “empleo” y “trabajo” de hogar?

-La diferencia entre “trabajo” y “empleo”, me la explico muy amorosamente un compa que era director de migraciones, el “trabajo” puede ser remunerado o no porque que tu limpies tu casa y la mantengas también es un trabajo, pero no te pagan; cuando es un empleo se hace remunerado porque vos estas “empleando”. Entonces el término correcto es “empleo de hogar” porque trabajo remunerado de lo contrario se estaría negando el hecho de que una ama de casa trabaje. Trabaje del 2005 a diciembre del 2013. Después me fui a Rumiñahui en el 2014 hasta 2019, fui delegada y coordinadora.

8. Estudios en país de origen:

Trabajo Social

9. Estudios en España:

Hice un curso en la Universidad Rey Juan Carlos (risas), Integración e inclusión social de 1 año y después formaciones en género y políticas de igualdad y de migraciones e interculturalidad y cooperación. Una formación muy fuerte que tuve era una que formaba a líderes políticas, pensada para mujeres que manteníamos un liderazgo pero que estábamos en el empleo de hogar o en otros sectores que no nos permitían estudiar. Fue una pasada porque muchas profesoras de la universidad acompañadas con migrantes todos los domingos nos daban clases intensas desde las 9hs de la mañana a las 18hs de la tarde. A la profesora que más le agradecí fue a Giulia Tamayo León, Peruana, que más activo y logro que el gobierno peruano llegara a la Corte Interamericana denunciando las esterilizaciones forzadas que se hicieron; y estaba en España por amenazas de muerte y su anhelo era volver a Perú, pero nunca lo logró porque murió de cáncer aquí. Así que tuve a mujeres que no solamente te echaban el discurso de catedra, ella empezó a dar clases porque buscaba un trabajo más tranquilo por su enfermedad; venía de ser directora de Amnistía Internacional a nivel España.

Algunas de estas formaciones eran subvencionadas, por ejemplo, una vez fui a Bilbao a hacer una formación subvencionada sobre Derechos Humanos. Así que hice educación formal e informal. Y también hice muchos cursos y talleres que algún día tendrían que reglamentar. Por ejemplo, el curso de extranjería le ha ayudado a muchísima gente a tener sus papeles.

He podido colaborar con mucha gente y me emociona ver los NIE (Número de Identidad de Extranjero) y la nacionalidad ya obtenida de tantas personas migrantes, pero, formalmente, yo no puedo ejercer de abogada. Al mismo tiempo, lo que me dicen es que lo que yo hago es “intrusismo laboral”, entonces no se valora el tiempo y la experiencia propia de una persona de aprender una ley, un reglamento y después aplicar esos conocimientos, y más trabajando en el ámbito de lo social en donde tienes que ser una “todóloga”, saberlo casi todo. No todo se basa en recibir ayuda social, o una respuesta jurídica, sino también una escucha emocional, integral.

Para poder detectar la violencia de género hay que escuchar mucho, ahora ya el propio cuerpo me dice posibles cosas que le puedan estar pasando a alguien: la mirada, como pone las manos, hay muchas cosas que con solo leer el cuerpo sabes lo que le está pasando a esa mujer pero para llegar a eso tuviste que tener una formación no formal de mucho tiempo y experiencia para que después

te digan que es “intrusismo”, es fuerte pero también lo entiendo porque hay otras personas que se han dedicado a estudiar eso pero que no haya un certificado que valore todos esos conocimientos es duro. Es duro que no haya un certificado que valore todos tus conocimientos.

También he trabajado con menores, la pedagogía de empoderarlos de que pudieran poner un alto cuando en el colegio los estaban violentando, tener niñas de 3 años que ya se atrevían a decirle a su papá “a mí no me digas tonta”. Hay muchas cosas que Rumiñahui significan, porque tuve la libertad de ser, de aprender y formarme en un montón de cosas; de hecho, hice hasta un curso de lenguas de signos porque también había un sector que yo no estaba contemplando que era el de las personas con capacidades diferentes con las que yo ni siquiera me había topado, por lo menos para decirles: “hola, me llamo Alma”.

- ¿Hay una suerte de formación informal como por ejemplo hacer las pulseras, que no es formal, pero es altamente política? ¿Cómo puedo nombrar a esta parte? O las meriendas se hacían en Rumiñahui.

- Es que no es formación “informal”. Rumiñahui es un sitio que siempre voy a amar que me dejó ser y conocer a muchas personas y que nunca hubiese conocido; puedo tener conflicto con las personas que la integran, pero no con la organización en sí. Lo que hacíamos después de un taller compartiendo un té o merendando después de jugar al básquet era procurar generar redes de apoyo, espacios en donde se conociera la gente, buscábamos el empoderamiento a través de las redes de amistad porque no te sostiene una asociación ni la academia, te sostienen tus amigas que luego con el tiempo se vuelven tu familia. Te voy a poner un ejemplo bastante banal pero que explica lo que quiero expresar: por ejemplo, si tengo problemas con mi pareja, a la primera que corro a contárselo es a mi amiga, no a la academia ni a mi tutora, porque seguramente van a opinar que tengo la autoestima baja o que me falta empoderamiento o blablabla, un montón de etiquetitas que no sirven para nada. No puedes decirle “me peleé con mi pareja” a alguien de una asociación porque te va a decir “acá venimos por cosas serias”. Cuando hay una persona migrante que está necesitando apoyo, necesita ser escuchada con amor. Por eso empezamos a generar actividades y espacios para que se conocieran entre ellas y pudieran generar sus propias redes. De estas redes me gustaría destacar espacios rituales en donde hemos rescatado el empoderamiento desde nuestras cuerpos sudakas, desde dejar de sentir vergüenza porque somos prietas o bajas.

- Dicen los tatas que cuando tú tienes el objetivo claro, el camino te pone todo. Yo tenía claro que necesitaba cambiar el encuadramiento porque muchas veces como parte de mis activismos me reunía con las concejales o con otras mujeres de otras asociaciones y yo les decía que no está funcionando el empoderamiento que tenemos aquí. Podrá servirle a alguna, pero siguen matando. Hay algo que no está bien. Hace mucho que no veo las estadísticas de violencia de género, pero hubo 2 años, 2017 y 2016 (me parece), que se contabilizaron muchas órdenes de alejamiento de adolescentes más que de adultos, aquí en España. Hubo más denuncias de adolescentes entonces había algo que estaba fallando porque si en las mujeres adultas estaban bajando las órdenes de alejamiento, ¿qué estaba pasando con las adolescentes? Se los decía, pero no llegaba el mensaje y entendí, después de mucha rabia y de mucho llorar, (porque cuando estas en esos espacios políticos lloras porque no puedes con la rabia de que la administración que es la que tiene el poder no te haga caso, porque hay activismos en donde pones el cuerpo y otros en que sólo te manifiestas). Me di cuenta que lo que más me dolía era que en las estadísticas la mayoría de estas adolescentes ya eran niñas nacidas acá pero no sus padres; era un tema relacionado a la migración, entonces llegué, a raíz de mucha lectura, de mucho investigar, de mucho mirar, de ir a los centros juveniles porque hay muchos centros de juventud, pero ¿Quiénes van? ¿Qué adolescentes van? ¿Quiénes son? ¿De qué colegio son?; entonces ahí entendí que mi frustración con las compas españolas era porque para ellas el resultado era muy bueno, no sentían que había que cambiarle algo, claro porque no era una visión migrante. Entonces fue ahí donde yo decidí quitarme el cuento de las gafas violetas y ponerme las gafas interculturales y ahí fue cuando comencé en otra etapa, la interculturalidad.

- ¿Podría decir formación migrante intercultural?

-Sí, porque tienes que conocerlo, en el espacio que yo estaba la formación que a mí me dieron era la pensada para la población autóctona y no lo critico es la que es y punto, pero yo caí en ese sistema, entonces el empoderamiento tiene sus fases de intervención y no cuajaban porque, no somos españolas, por tanto, nuestras culturas son distintas, nuestras maneras de ver el amor son distintas. Llegué a unos documentos sobre empoderamiento de México y de Colombia que trabajaban el empoderamiento a través de la raíz indígena o autóctona, eran sobre empoderamiento a través de la memoria ancestral. Entonces empecé a notar que eso era realmente lo que necesitábamos, así que tuve la fortuna de generar talleres donde permitía y pedía contenidos que me dejaran de hablar de la superwoman Simone de Beauvoir y me hablaran de la lideresa indígena Dolores Cacungo.

-Podría decirse no eurocéntrica.

-Sí, entonces fue cuando dije ¿Con qué me voy a identificar? Me acuerdo de una campaña de las cremas Dove que saca un año sobre “cremas para mujeres reales”; entonces en la TV mostraban a la que tenía la lonjita, a la negra o la mujer con piel de naranja, sacó a mujeres reales y fue el año que menos vendió por tanto dejó de hacerlo. Entonces ahí también caí en la cuenta que estábamos idealizando el cuerpo de “llegar a ser” cuando nunca lo íbamos a ser, entonces no era un empoderamiento real. Las frases de empoderamiento con las que trabajábamos hasta ese momento eran: “te tienes que aceptar porque los cuerpos son diversos y hay que aceptarnos como somos y yo me tengo que aceptar”; aquí mi parte espiritual me ayudó porque las palabras tienen mucho poder, entonces dije: “¿Aceptar con resignación lo que soy?” ¿Me tengo que resignar a ser morena?, no. ¿Me tengo que resignar a ser chaparra?, no. No quiero resignarme, quiero amarlos y cómo los voy a amar, sí sé de dónde vienen.

- ¿Este empoderamiento a través de la practica ancestral vos cómo lo llamarías?

-No sé cómo llamarlo; fue cuando empezamos a hacer los círculos de mujeres y a ver quiénes eran las mujeres de la familia o personas o referentes más amadas, por ejemplo, en mi caso fue mi abuela; entonces porqué decir que “me resigno a tener este color”, si finalmente este color nace de la resistencia de un montón de gente que tuvo que aguantar un montón de cosas para que yo hoy genéticamente llegara hasta aquí, para que ese linaje no se pierda.

- ¿Es una práctica de resistencia?

- Es una práctica de resistencia que te ames, y sí, tengo la espalda ancha es porque las mujeres indígenas venimos de hacer trabajos físicos muy fuertes, mujeres que vienen de cargar la leña para ir a cocinar, mujeres del campo y cuando un cuerpo genéticamente va cambiando los que van naciendo nacen con eso, estoy respaldando esto con cuestiones científicas sino la academia no lo acepta.

- ¿Vos dirías que es “reparación”, la palabra?

-No, esto no repara porque es algo que tenemos dormido, yo lo desperté, para mí es como un despertar y además tenemos actitudes que no percibimos por lo poco que nos observamos a nosotras mismas. Cuando empiezas a reconocer porqué este color, porqué este pelo, si es rizado algo afro debemos tener, entonces lo amas y ya no es una resignación, sino que te sientes orgullosa de lo que eres. Entonces es despertar la conciencia que somos porque hay un montón de personas detrás.

Dentro de la propia cosmovisión Anahuaca hay una expresión que nos dice: “rostro propio, corazón verdadero” y se llega a través de diferentes prácticas de respeto a la tierra y a todo ser vivo y te dicen que tu llegas a ese estado de “rostro propio, corazón verdadero”, cuando todas las acciones que haces las haces desde el amor y el rostro es el orgullo de todo lo que viene detrás por tanto cuando tú reconoces todo tu linaje, toda tu ancestralidad sabes que la decisión que vayas a tomar no solamente eres tú sino todos los que vienen detrás; entonces tienes el compromiso de toda tu familia. En la cosmovisión indígena está el “pasado de frente, futuro detrás”, entonces

todo lo que yo haga, dentro de mi creencia, repercute también en mis antepasados y va a repercutir en la persona del futuro que diga “esta fue mi abuela” o “esta fue mi tía”.

10. Situación administrativa. Estatuto de regularidad / irregularidad (alguna vez): Sí/No.

-Sí, ahora regular

- ¿Vos además estuviste metida en el CIE, cuando estabas irregular? ¿En qué año fue?

-Sí, fue en julio del 2008

- ¡Te metieron presa hermana!

-Sí y estuve en el calabozo dos días y una multa de 501 euros y al mes legalizaron tenerte 90 días.

11. Apoyo (económico, afectivo, etc.) al partir / al llegar a España:

-No.

- ¿Cómo te lo gestionaste?

-Acá tenía a mi amiga que luego se convirtió en mi hermana, Leticia, y ella tenía una conocida que conocía a mi tía y me preguntaron si me interesaba venirme a España y yo les dije que sí, que no aguantaba más estar en México y entonces arreglaron con la empleadora que me pagaba el vuelo y yo luego se lo pagaba trabajando. Así que llegue directamente al trabajo, yo no pase por la etapa de llegar y empezar a buscar. Esto fue en Madrid.

- ¿Era con niños?

-Sí y un perro

12. ¿Qué significa ser migrante de Abya Yala para ti?

Es según las etapas, nada ha sido lineal, por eso yo creo que tengo la conciencia de que mi pensamiento tampoco lo es. Primero, al llegar, significó un espacio de vergüenza y miedo de no encajar, a ser maltratada; por miedo no podía mostrar mi raíz y eso me daba vergüenza, ahí estaba mi conflicto emocional. Me daba vergüenza reconocer que tenía miedo de ir a determinados espacios y reconocirme porque tenía miedo al maltrato y la discriminación.

- ¿A sentir el racismo?

-Pues sí, pero yo solita me posicioné en un espacio de inferioridad.

-Que significa ser migrante de Abya Yala?

-Para mí el episodio que cambio mi vida, para reconocirme, y decir hasta aquí llego la tontería fue cuando me llevaron al CIE porque fue cuando yo ya estaba, de por sí, rebelde, ocultaba mucho esa parte de mi vida, no decía y además no tenía que mentir porque yo nací en el Distrito Federal; encima soy de la ciudad chilanga, pero reconocer que vienes de un barrio marginal de allá con población de todas las partes y yo solita me dejé llevar por los discursos racistas y además, por eso digo que es muy importante con quien te juntas. Tuve un ataque racista, hacia un mes que había llegado y un tipo se nos acerca en la calle y nos empezó a decir: “sudacas de mierda, son unas putas, nos empezó a patear la bolsa que llevábamos; me hice a un lado muy asustada y empecé a llorar. Lloré porque este tipo nos empezó a insultar, porque tenía miedo, porque yo vengo de unos contextos de violencia bien duros y quien levanta la voz y empieza a gritar en cualquier momento saca un arma para matarte; pero aquí gritan y se pelean y después super amiguís, cosa que no entiendo, son distintas formas. Ya de ahí la parte racista nunca más hasta que llegue al CIE entonces me sometí a quitar palabras porque les daba risa, le baje a mi acento (mira tú cuanta traición hacia mí, sobre los léxicos hay mucha burla). Hasta que dije basta hasta aquí llegué y no puedo seguir someténdome. El racismo que me duele es el institucional y es el más jodido porque sí o sí tienes que pasar por él.

Ser migrante de Abya Yala me supuso reconciliarme con mi territorio y entender por qué mi pueblo se sometió; al final es el mismo sometimiento que yo les criticaba y era el que acepte yo por permanecer aquí; y todavía peor porque a mi pueblo lo invadieron. También me supuso dar valor a mi territorio y a mi ancestralidad. Y solo por esto ha merecido la pena tanto dolor y sufrimiento de haber migrado.

13. ¿Qué significa ser activista de Abya Yala para ti?

Honrar la memoria de mis ancestros y ancestras y posiblemente sanar una parte de mí que aún no descubro porque la sigo investigando (risas), pero si estoy en este territorio es porque hay algo que sanar.

- ¿Y Abya Yala te representa?

-Sí porque me significa mi territorio Anáhuac, pero reconozco el termino como parte de la resistencia política.

14. Trayectoria en activismos y/o movimientos (con indicación de años, ámbito y lugar).

-Del 2009 al 2019 en Rumiñahui voluntariado y solo me pagaban por proyectos y después el activismo era cosa mía. Y en AIPHYC fui fundadora en 2016 o gestora porque fue parirla. Nos costó un año de reuniones el decidir montar la asociación, conseguir que se registrara y luego comenzar con las acciones. Y con APAPACHOA desde 2019 hasta ahora, 2020.

15. Apoyo institucional u organizacional en España y en Valencia (servicios sociales, religiosos, etc., indicar cuáles y período de tiempo):

-Sí, del Ayuntamiento de Valencia que es formal y una organización mixta y Concejalía de migración y cooperación del 2014 al 2019

- ¿Quiénes eran las autoridades que te apoyaban aquí?

-Felipe Alcalá, un maravilloso ser. Jesús Yeveres, es clave en todo esto como así también Marcelo Mañas. Para las jornadas de trabajo y hogar fueron mujeres como Dolores Asensi, Neus Fábregas. A mí me han apoyado más hombres que mujeres, pero es porque quienes detentan el poder son hombres en su mayoría, pero estoy muy agradecida porque esos hombres desde sus espacios de poder han podido ser mis apoyos. Como redes de trabajo para ser incidencia social el SGJM, psicólogos sin fronteras, el Grupo Turín, Territorio Doméstico.

16. ¿Cómo te defines a ti misma tomando en cuenta tu rol como activista/militante?

-Migrante mexicana con raíces indígenas y activista por los derechos laborales en igualdad en el empleo de hogar y cuidados.

17. ¿Qué aporta tu colectiva/organización a esta sociedad?

-Visibilidad a una problemática que sufrimos las mujeres migrantes, y una que otra española. Es el ejercicio de sentirnos acompañadas porque si decidimos fundar una “asociación”, es porque nos vamos a apoyar entre todas y todas vamos a ser una para que nuestra voz se escuche y seamos eco en muchos espacios. También es un espacio para sanar en donde podemos expresar lo que nos pasa y conectarnos con otras mujeres que han pasado por situaciones similares. También aportamos la participación política de las mujeres migrantes a la sociedad.

18. ¿Cómo te gustaría que tu historia como activista /militante sea reflejada en esta memoria?

- Todo lo que he vivido: el acoso laboral, estar en el CIE, pero no quisiera que se haga una apología romántica de todas estas situaciones, quiero que se recuerde como un proceso de vida que deberíamos procurar, en lo posible, que otra persona no tenga que vivir. Yo si pudiera trabajaría con los menores migrantes en las escuelas el tema de la identidad cultural, porque un niño, niña se tendría que sentir super orgulloso y orgullosa de su poncho, porque si conoces la historia del poncho, eso es lo que te hace grande.

SEGUNDA PARTE

1. Caminar migrante: motivos para la lucha y la defensa

¿Qué moviliza (de los cuatro ejes de la chakana) tus activismos?

-En mi barrio teníamos como tres frentes abiertos, el encarnado desde dentro que era el de resistir a todos los grupos de delincuencia. Entonces resistir a todo eso en mi condición de mujer con todas las agresiones sexuales de las cuales escuchaba, pero nadie denunciaba por temor a represalias. Mi barrio era como un desecho, como la escoria de la sociedad, no entraba la policía porque la delincuencia era muy fuerte y llamabas ante una emergencia y venían media hora después seguros de que había pasado lo peor. Por ejemplo, cuando estudiaba en la secundaria yo quería entrar a un museo de un hospital y no nos autorizaron porque la secundaria pertenecía a ese barrio. Y harta de esto en mi barrio reexistía con orgullo: “sí, soy de este barrio”; cuando una se harta de ser tan humillada y menospreciada lo único que queda es responder con violencia con un reexistir violento, romantizando la pobreza. Reexistir desde el poder de la violencia.

- ¿Y en el presente que te moviliza actualmente?

-Ahora mismo es una mezcla de libertad y el de ya no estar sometida, para mí es una cuestión de poder. El CIE fue un parteaguas en mi vida, ahí me di cuenta qué era el colonialismo.

Hay una situación porque yo primero llego al poder porque llegan las redes de mujeres, mi red Rumiñahui, que fue parte de mi poder. Aquí me doy cuenta que me falta algo y que tengo que regresar a ser quien soy, recuperar mi identidad porque estando en el poder había algo que sentía que faltaba y era que estaba trabajando un empoderamiento que no era mío y entonces regreso a mi ancestralidad. Y de acá aparece otra curva de aprendizaje y vuelvo al poder. Y vuelvo al poder mucho más fuerte porque ya no ando buscándome, ya me encontré; fortalecí mi ancestralidad desde el amor y vuelvo al poder mucho más fuerte todavía.

- ¿Y en el futuro?

-En un momento muy duro de mi vida en el que tuve que desprenderme de seres muy queridos, y de mucho sufrimiento, entendí que está claro que yo no amo este territorio, pero amo a la gente que vive aquí o que nació aquí, como mis sobrinos; tengo 14 sobrinos nacidos aquí. Y quiero devolver y dejar algo como la Casa de Derechos Humanos; y esto es una mezcla entre el compartir el saber y el amor.

2. Racismo Institucional: Ley de Extranjería

¿Qué dimensiones (de los cuatro ejes de la chakana) afecta la Ley de extranjería?

- ¿Por qué no aparece “dolor”?

-Tuve más sentires el CIE, el primero fue la humillación, el dolor, el desconcierto, el “qué me va a pasar”, “¿Qué delito cometí?”

- ¿Estabas resistiendo?

-No estaba resistiendo, más bien agonizando. Cuando entré al CIE cambió mi vida, aquí murió un alma y despertó otra. Fue muy importante el despertar porque en el CIE no llore nunca pero cuando estuve lejos de ese lugar llore un montón. Pero mi orgullo me decía mientras estaba en ese lugar, no voy a permitir que me vean llorar ni sufrir. Por eso te digo que es una mezcla, fueron muchas cosas, fue el sentirse “nada”, fue muy duro, custodiada con policías. Entonces fue empezar a resistir y a buscarme a mí misma porque ahí entendí la división colonial, trataban mal a algunas mujeres, más que a otras y yo sin poder defenderlas.

- ¿Y en el futuro en relación con la Ley de extranjería?

-Estoy entre el saber, porque es muy importante conocer las entrañas bien desde adentro, porque para destruir bien se hace desde adentro. La ley de extranjería ahora mismo no es la Ley sino el Reglamento.

-Seguimos con el racismo institucional ¿Cuáles son los focos de tu activismo? En el pasado, por ejemplo

-Mi hacer era comunitario sin saberlo, vengo de minkas.

-Yo vengo de esto, porque, por ejemplo, la calle de mi barrio era la única asfaltada y que tuvo drenaje, pero porque los vecinos se organizaban. La violencia es la que nos hizo resistir, fue la manera que encontramos las personas a las cuales nos han dejado de lado.

- ¿En el presente?

- Yo ya entendí que la violencia genera más violencia y no puedo hablar de resistencia porque me queda grande y se de muchas que realmente están resistiendo. Me resultaría egocéntrico afirmar que estoy resistiendo. Yo estoy en una situación en la que he querido estar y he decidido tener un permiso de residencia aún con los inconvenientes que esto me puede traer como el de la renovación, pero ha sido mi decisión. Yo ya no estoy resistiendo, hago lo que me sale de los ovarios. Vivo desde el amar, pero regresó a decir “yo tengo el poder de decisión” de quedarme o no aquí, puede ser buena o mala, pero es mi decisión.

- ¿Pero estas reexistiendo de otra manera?

-Va desde el amar, pero regresa a decir “yo tengo el poder de decisión”, puede ser buena o mala, pero es mi decisión.

- ¿Y en el futuro?

-Yo lo quiero hacer desde el amor, pero desde el saber; lo que quiero hacer mezcla conocimientos con el amor de querer cuidar a otros seres.

3. Sentidos de pertenencia

¿Cómo se entreteje tu sentido de pertenencia actualmente (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Mejicana, en México se había hecho una campaña muy fuerte de mexicanidad que enaltecía al mexicano post colonización como si hubiésemos nacido allí y yo no participo en eso; todo muy contradictorio, y si eres de México hay que defenderlo a muerte y en ese proceso de mexicanidad hacia que todos los días le cantara el himno a mi bandera y los lunes le jurara lealtad.

-Es inducido porque ni lo pensé, yo lo hacía porque me decían que “como mexicana debía dejar la vida por México” y lo hacía, es como que viene desde la manipulación.

-¿Es como del hacer?

-Sí, creo que nos hacen y el proceso de mexicanidad fue muy duro

- ¿En el presente cómo sientes o percibes tus sentidos de pertenencia?

-El adoctrinamiento fue muy cabrón, yo me sigo sintiendo mexicana pero no desde esa concepción de mexicanidad, sino ya desde mi territorio, porque la Ley de extranjería y tanto ir y volver reconocí que el Anáhuac, mi cultura madre, es mi territorio; venir de ese linaje tolteca es un orgullo, para mi es el amar. Amo la raíz, que en este caso es indígena mestiza pero no por la española sino porque mi mamá es del territorio de los Nahuas y mi papá es del territorio de los Totonacas, ellos vienen de dos etnias, de dos pueblos y culturas diferentes

- ¿Y en el futuro? El sentido de pertenencia se arraiga en tu amar y en tus raíces indígenas

-Y el futuro está ahí

4. Agendas propias y movimiento feminista local: agendas políticas específicas

¿En qué se basan las agendas políticas propias (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Agenda política y feminismos. ¿En el pasado?

-Feminismo cero, machismo a tope.

-Podríamos decir que estabas como en una suerte de no saber. ¿Pero vos intuías esto?

-Me hicieron leer el Segundo sexo cuando iba a la secundaria, me obligaron porque no me gustaba leer, pero no, mentiría si te dijera que sí. El feminismo es académico burgués nunca he visto un feminismo de calle, no llegaba a mi barrio y llegar a la academia en México es el privilegio de muy pocos; o eres un cerebro andando o tienes dinero para pagarte una escuela de calidad y yo no era ni una cosa ni la otra. El feminismo, para mí, es de clase.

-Rehaciendo la pregunta: ¿cuál fue el rol de las mujeres migrantes en el movimiento feminista local?

- ¿En el presente?

-Sí

-En México antes del CIE nulo, sobre todo porque nunca he sido tan reprimida por el cómo me visto o el contexto de violencia porque quien se metiera conmigo le daba dos madrazos. La represión de la que se quejan las feministas yo no la viví, que con zapatillas o andar con tacones. Cuando se pertenece a un barrio marginal ya da igual lo que digan de ti, no me afectaba si me decían “puta”, yo era yo y me iba a los bailes de doce horas y a las 3 de la mañana estaba sentada en la esquina e iba y venía así que todo lo que a muchas mujeres se les ha reprimido a mí no me afectaba. Yo nunca he sentido la represión que ha vivido la mujer porque ya la propia sociedad me había catalogado como aquella que no servía más que para criar hijitos, para el engranaje capitalista ni siquiera se nos contempla. Entonces a tanto ataque respondes con más agresión y te vuelves tan agresiva que entonces eres “el caso perdido” y entonces ya no hay que hacer “damita” a nadie.

- ¿Y en este presente como se articulan las luchas de las mujeres migrantes del Abya Yala?

-Es que no sé, porque parecen orgullosas, pero se están quejando

-Porque no un resistir es solo discurso. ¿Y tú lucha como migrante activista en el presente, no se articula desde el amar?

-Sí, pero en los espacios de poder y con la gente que yo he estado no es precisamente el feminismo; yo hace poco empecé a articular con esos movimientos porque fue un movimiento que nos dejó afuera y yo me posicioné en el “como soy menos que ellas” entonces “no me junto con ellas”. Con el tiempo entendí que posicionarse y exigir tu lugar en esta sociedad, siendo parte de ella, implica estar donde se junta esa sociedad.

- ¿Y en el futuro como crees que se articulará, seguirá siendo discursivo o ya habremos tomado el poder o ni siquiera eso?

-Yo creo que falta mucha estrategia política porque se han abierto muchos espacios y muchas mujeres españolas han dado ese paso. Seguimos con el cuento de “un mundo donde quepan todos los mundos” y después nos estamos desmadrando entre nosotras porque no pensamos lo mismo. Por ahí alguien dijo, y me parece muy acertado, “la derecha se junta por intereses y la izquierda se divide por ideas”, y creo que tendríamos que ser capases de juntarnos por un interés, aunque después nuestras ideas vuelen por otro lado. Yo creo que todavía estamos en el hacer, pero no en el pensar, no en el poder.

- ¿Entonces en el futuro?
- De pronto nos sorprenden y alguien llega

5. Alianzas y coaliciones: alianzas feministas

¿Cómo se articulan las alianzas feministas (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Bueno ahora esto tiene que ver con alianzas ¿En el pasado como organizabas tus alianzas?

-En el barrio era una estrategia política dura.

-¿En tus primeros años de activismo como se organizaban tus alianzas, desde el ámbito de lo institucional y de lo informal?

-Acá hay dos vertientes, En una, Rumiñahui iba por lo institucional porque era lo que le daba dinero para hacer. Rumiñahui parte desde el poder del dinero, siempre trabajaba para lograr una subvención y la segunda vertiente que era la de las mujeres migrantes, el de las asociaciones chiquititas que después tenían líderes tan potentes como Graciela, como Ana Camargo, como Susana Pozo, como Rafaela Pimentel, todas ellas partían del sentir. Y yo he estado siempre entre estas dos líneas porque he hecho alianzas.

- ¿Y en el presente como se articulan?

-A mí me duele mucho que las mujeres migrantes sigan con su discurso mientras las que hacen son las promigrantes. Puede haber mucho amor, mucho discurso, pero luego no hay nada de acción. Por ejemplo, no veo haciendo talleres en los colegios o visitando institutos para hacer talleres sobre racismo. No veo a compañeras mirando a otras con muchos más problemas que ellas y queriéndolas ayudar con un “¿tu cómo estas, necesitas algo, tuviste oportunidad de estudiar?” o “yo llegue a la academia, te puedo echar una mano para que tu llegues”, o no. Y en el discurso siempre se comparan con las blancas, fíjate tú si la autoestima no estará baja que constantemente tengan que compararse con ellas.

Y las que realmente están haciendo un cambio, más inmediato, son las promigrantes o españolas como las del SJM, ¿Quiénes están haciendo más por las empleadas de hogar? ¿Quién está haciendo formaciones?

-Y mientras no nos pongamos de acuerdo y entiendan que hay que hacer más que quejarse. Como esta ola no entienda que tiene que dejar la queja para ponerse en acción y si la puñetera blanca no te acepta, crea tu propio espacio no estés esperando que te acepten. Y si a mí no me invitan a una jornada para ser titular, me organizo una jornada para ser yo la titular. Constantemente la incongruencia es estar pidiéndole a la blanca por favor acéptame, invítame a tus grupos porque también quiero hablar como ponente y que me pagues como a las blancas. Así que veo quejas por todos lados, pero no trabajo.

6. “Amor migrante”

¿Qué importancia le das a los afectos (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Tuve la fortuna de que cuando comencé con mi formación activista estuve muy arropada por personas que nunca me vieron como rival, mujeres sin ego. Mis inicios fueron todo amor porque ninguna me vio como competencia, todas me vieron como la Almita que había que ayudar a que se enterara como iban las cosas. Mujeres que ayudan a otras mujeres y abrazan; ellas todo te lo ponían en bandeja. Yo hace 10 años que conozco a las territorias y lo primero que hacen cuando te ven es preguntarte “¿cómo estás?”, bien bonito, bien amoroso. Y después del taller se tomaban unas cervezas o tecito.

-Siguiendo el hilo de la alegría ¿En el presente?

-Sigue siendo el ejercicio de encontrar mujeres sin ego. Valoro mucho a las mujeres migrantes, que sí somos competencia laboral, pero que dentro del activismo hemos sido capaces de amarnos dentro de ese espacio político, claro que me duele con las que no he llegado a amarme en esos espacios.

- ¿Para vos que sería este “amor migrante”?

-Para mí es el amor de cuidarnos entre nosotras, de no sentir competencia o envidia o cuidar y poner de manifiesto cuando a una nos reconocían con dinero y a otras no. Para mí esto es cuidar, amar a tu compañera migrante porque tenemos que estar en igualdad de condiciones y no dejarse llevar por el ego.

Fue un proceso muy largo de resistir por amor a las mujeres que conozco y no conozco. Por ejemplo, cuando regresábamos del primer Congreso que se hizo en Madrid en 2016 le dije, “Marcela tenemos que hacer una Jornada en Valencia”; yo quería hacerla y me costó 3 años hasta encontrar a las mujeres adecuadas como Mireya y Dolo y ganarme, quiero pensar, el respeto de Jesús, de Manolo y de Felipe que han sido hombres maravillosos conmigo en el Ayuntamiento. Si yo no pasaba por ellos no llegaba a esferas más altas.

- ¿Podemos decir que es una forma de reexistir?

-Sí, fue de reexistir porque fue un camino de gran disfrute.

7. Vínculos afectivos-activistas: comadrazgo y ñañitud

¿Qué importancia le das a los vínculos en los activismos (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Pregúntale a las de Málaga o al Wikipedia (risas)

- ¿En el pasado presente y futuro como se entretejía ese comadrazgo? ¿Y qué es comadrazgo para vos?

-Para mí el ejemplo de comadre me viene de mi mamá y de mi abuela. Por un lado, mi mamá en un contexto barrio-ciudad entre sus amigas, porque no es un comadrazgo religioso, pero se decían “comadres”, se ayudaban y si una paria le llevaban sopa o si alguna no tenía dinero le llevaban, hacían cadenas de ayuda. Mi mamá me ha mandado a pedir una cebolla prestada: “ve a lo de la comadre Socorro y pídele prestada una cebolla”, yo iba y Socorro a veces me daba la mitad porque con la otra se hacía su arroz. Era un comadrazgo de resistencia en ellas, era su manera de vivir, de apoyarse, de hacer su rueda amorosa en esa red en la que se apoyaban.

-Del puro amor te viene el comadrazgo. ¿Y tú sentir en el presente?

-Para mí sigue siendo el mismo que desarrollaba con mi abuela; lo que pasa es que es más bonito porque he tejido más cultura y se han mezclado muchos más saberes porque ahora soy comadre desde otros sentires, desde otras prácticas, desde otros territorios. Lo único que hizo fue aumentar el amor.

- ¿Y no tiene que ver el comadrazgo con una práctica de resistencia para ti, como un corazonar?

- Para mí tiene que ver con una parte de reexistir porque finalmente el tener ese tejido y esto, que ha venido desde el pasado, me viene a reexistir de otras maneras en este territorio. En el futuro el comadrazgo nos tiene que llevar al poder.

ENTREVISTA 2

(Junio de 2020)

(PRIMERA PARTE)

1.Nombre o seudónimo

Anita Gutiérrez Fajardo - Anita - Awak juyay

2. Nacionalidad

Ecuatoriana

3. Año de llegada a España

2018

4. ¿Cuántos momentos migratorios? (Idas y vueltas)

Un montón, pero destaco tres, el primero cuando tenía como 7 años a Costa Rica que fuimos con toda mi familia, por motivos de estudio de mi madre. El segundo hace casi 2 años que viví un año en EEUU, y el tercero este hacia España en el 2018 para estudiar.

5. ¿Cuál era tu dedicación (laboral, estudiantil) en tu sitio de origen?

En mi lugar de origen yo era cocinera; estudie cocina y me dedicaba a la cocina. Trabaje 3 años en cocina.

6. Situación administrativa al llegar a España (regular / irregular).

Regular. Visa de estudios.

- Por cuanto te dieron la visa de estudios?

- Por 1 año.

- ¿Y qué te exigieron además del pasaje de avión?

- Medios económicos, que demostrara que yo podía sostenerme aquí, pero para eso acredite a una beca porque yo vine aquí con una beca; un certificado de salud que acreditara que estoy en buen estado de salud y certificado de antecedentes penales.

7. Itinerario laboral en España (especificar actividad con indicación de años).

Y estudiar es un trabajo también, investigar es un trabajo y el activismo es un trabajo. De investigación le dedico por lo menos unas 6 horas diarias, van a hacer 2 años. Y al activismo le dedico 6 horas o más diarias hace 2 años. No han sido remunerados estos trabajos.

8. Estudios en país de origen:

Licenciatura en arte culinario.

9. Estudios en España:

Master en genes. Actualmente cursándolo.

10. Situación administrativa. Estatuto de regularidad / irregularidad (alguna vez): Sí/No.

No.

11. Apoyo (económico, afectivo, etc.) al partir / al llegar a España:

Mis padres siempre fueron un apoyo, pero yo he tratado de no apoyarme mucho. Yo me autogestiono la estancia y los estudios.

12. ¿Qué significa ser migrante de Abya Yala para ti?

Pienso que ha sido en sí mismo como un viaje; tomar conciencia del lugar que ocupo y que elijo ocupar también y desde ahí luchar por transformar ese mundo que nos divide en esas categorías como “muy rico”, “clase media”, “pobre”, “hombre”, “mujer”, “norte”, “sur”, “desarrollo”, “subdesarrollo”.

13. ¿Qué significa ser activista de Abya Yala para ti?

Activista me gusta más por el hecho de que implica ponerse en movimiento y yo siento que hasta hace 2 años yo estaba en estado pasivo, como cuando estamos frente a la TV y vemos las cosas pasar y no reaccionamos frente a cosas porque pensamos que no tiene que ver con nosotras. Y el activismo ha sido pasar al otro lado y entender que algunas cosas, aunque no parezcan que tienen que ver conmigo en realidad sí, siempre tienen que ver conmigo, de alguna u otra manera.

- ¿Qué cosas?

- Las injusticias sociales en general, que haya gente sin tener para comer o que haya gente que se dé el lujo de tener 20 mil yates, 5 casas; y todo eso tiene que ver conmigo, aunque parezca que no.

14. Trayectoria en activismos y/o movimientos / (con indicación de años, ámbito y lugar).

¿Cuándo llegaste a los activismos?

He estado 1 año y un poco más en la Colectiva Mujeres con Voz de Valencia. Y en Ecuador no active.

- ¿Red con otros colectivos?

- En Ecuador la comencé a tejer porque a la residencia llegó una compi, Antonia de Ecuador, y ella tenía una trayectoria de activar en Ecuador en una colectiva que hace acompañamiento a abortos. Con ella comenzamos a tejer aquí y cuando estuve en Ecuador ella me invitó a un círculo de lectura y demás. La colectiva se llama Salud Mujeres; y a través de ella conocí a Mal Habladas y a La Raíz que es una colectiva mixta. Hace 1 año de esto.

15. Apoyo institucional u organizacional en España y en Valencia (servicios sociales, religiosos, etc., indicar cuáles y período de tiempo):

Sí por parte de ONG, sobre todo. Valencia Acoge me ayudó como 3 meses sobre todo en procesos emocionales y psicológicos; participé de un taller de terapia colectiva y Rumiñahui como para implicarme aún más en el tejido social de la ciudad de Valencia. Hacia voluntariado en la escuela de verano. Ambas fueron 3 meses.

16 ¿Cómo te defines a ti misma tomando en cuenta tu rol como activista/militante?

Últimamente me agrada mucho la idea de un cuerpo en transformación constante, como un cuerpo siempre transgresor, transformador y transformándonos; como esa idea de lo trans, entendiendo obviamente y respetando mucho las reivindicaciones de las personas trans y de todo lo que implica las luchas de las compañeras de las disidencias. Y caminando siempre con todas las mujeres que me habitan, que he sido y que me acompañan siempre; con mi niña interior, con mi adolescente super apasionada con lo que me gusta, y también con esa mujer adulta que es consciente de las cosas y que toma decisiones.

17 ¿Qué aporta tu colectiva/organización a esta sociedad?

Yo pienso que nuestra colectiva aporta esa diversidad. Aporta para que esta sociedad entienda que no hay un solo tipo de migración y no hay un solo tipo de mujer migrante: somos muy plurales, somos diversas; venimos a estudiar, venimos a trabajar y entonces en medio de todo eso, reconocemos que hay procesos que son un poco más privilegiados que otros, y entendiendo eso acompañamos también a compañeras que sabemos han vivido procesos más duros y no nos apropiamos de sus voces; trabajamos mucho para no hacer eso, las acompañamos en sus luchas, en los espacios donde se puede y si ellas lo autorizan; hacemos de altavoz, si cabe, pero no hablamos por ellas.

Hemos hecho acciones de sensibilización frente a las realidades de las mujeres migrantes, hemos hecho acciones para romper estereotipos en espacios públicos. Hicimos un trabajo de escritos colectivos, uno autogestionado y otro apoyado con Alianza por la Solidaridad Valencia que va en torno a ese proceso de reflexión que implica ser mujer migrante en este contexto. También hemos apoyado el proceso del Movimiento Estatal Regularización Ya.

18 ¿Cómo te gustaría que tu historia como activista /militante sea reflejada en esta memoria?

Eso es complejo porque el activismo aquí tiene que ver mucho con mi historia personal; el proceso vivido aquí me ha ayudado a entender y a verbalizar; tiene mucho que ver con mi historia personal porque a partir de una relación en concreto voy tomando conciencia de cosas y aquí siento que recibí las herramientas como para ponerle nombre y entenderme por el mapa de las cosas. Y también entender mi lado de la responsabilidad. Entender que en esa relación en concreto que era una relación afectivo sexual amorosa había varios ejes de poder y opresión de lado y lado; y poder ver los privilegios que yo he tenido en mi vida que no han sido un montón, pero sí los he tenido en el contexto del que vengo. Me gustaría que se reflejara como una persona que pone sus privilegios al servicio de las luchas colectivas porque yo no quiero esos privilegios si no son para todas.

- ¿Qué podrías destacar personalmente de tu personalidad?

- Destacaría de mi personalidad, la sensibilidad, que he llegado a verla como una cualidad, tal vez en algún momento yo pensaba que era algo que tenía una connotación negativa, pero creo que no; y mi transparencia, me considero una persona transparente porque no se disimular cuando algo no me agrada o cuando estoy triste; se me nota mucho hasta en la cara.

- ¿Algo importante que quieras decir que cuente?

- Que curiosamente al venir al reino de España me ha ayudado a abrazar a la india que creo que todas las que provenimos de Abya Yala llevamos, de alguna manera, dentro y que forma parte de nosotras. Y abrazarla con orgullo.

SEGUNDA PARTE

1. Caminar migrante: motivos para la lucha y la defensa

¿Qué moviliza (de los cuatro ejes de la chakana) tus activismos?

- En el presente, el saber.

- ¿Por qué, puedes destacar algo brevemente?

- Porque estoy aquí, porque vine a estudiar.

- ¿En el pasado que fue lo que te impulsó?

- En el pasado dos cosas, el poder y el hacer

- ¿Por qué el poder?

- Porque en mi contexto de origen, gracias a los privilegios que tengo, las migraciones siempre han sido elegidas, voluntarias. Y el hacer porque la última anterior a esta fue por trabajo.

- ¿Y en el futuro cuál de estos ejes te movilizan en torno a la condición migrante?

- Volvemos al saber, pero en el sentido de desaprender, estar en un proceso de constante desaprendizaje y aprender a amar.

- ¿Por qué el amar?

- Porque pienso que intuitivamente siempre, por estos procesos de migración que he vivido antes, aunque hayan sido voluntarios siempre he tenido claro que en esa condición migrante solo tengo a mi gente.

2. Racismo Institucional: Ley de Extranjería

¿Qué dimensiones (de los cuatro ejes de la chakana) afecta la Ley de extranjería?

- Vamos con el racismo institucional. Lo mismo: pasado presente y futuro. ¿En el pasado que aspectos se vieron afectados cuando llegaste a España? ¿Cómo te afectó la ley de extranjería?
- En el presente me afecta en el hacer porque de los papeles depende muchas cosas, incluso el poder estudiar tranquila entonces ligado con el saber.
- En el pasado la Ley de Extranjería me afectó en el poder, porque te coloca en una zona del no ser y otra vez en el hacer porque en ocasiones pasadas he dependido de ella para que saber si puedo trabajar, estudiar
- ¿Y en el futuro?
- En el amar.
- ¿Por qué te afecta la ley de extranjería en el amar?
- Porque de alguna forma condiciona mis afectos sobre todo los de pareja.

3. Sentidos de pertenencia

¿Cómo se entreteje tu sentido de pertenencia actualmente (según los cuatro ejes de la chakana)?

- Vamos a hablar ahora de identidades. Sobre todo, vamos hablar de memoria y sentido de pertenencia. ¿Cómo relacionas el sentido de pertenencia con la condición migrante?
- En el presente tiene que ver con el amar porque esta condición migrante extrañamente me ha permitido revalorizar muchas cosas de la identidad como más negada en Ecuador, de las culturas ancestrales, indígenas y le he cogido mucho afecto a eso.
- Desde el pasado, ¿desde dónde construyes?
- Creo que ha estado igual relacionado con el amar, pero más con vínculos familiares.
- Y el saber por ahí estaba en forma intuitiva.
- Sí. Creo que el pasado tiene que ver con el saber y también con el poder.
- Y en el futuro ¿cómo tejerías esta temporalidad?
- Desde el amar porque la condición migrante me ha ayudado a valorar mucho, mucho los afectos
- ¿Qué entiendes por reexistir?
- En pensar otras formas de habitar el mundo.

4. Agendas propias y movimiento feminista local: agendas políticas específicas

¿En qué se basan las agendas políticas propias (según los cuatro ejes de la chakana)?

- Ahora vamos a hablar de los movimientos de los feminismos en el contexto local. Agenda política local.
- Yo lo veo desde el resistir. Yo pienso que con el contexto actual también con el resistir
- ¿Y en el pasado?
- Con el saber por los procesos de construcción de ese sujeto de mujer migrante.
- ¿Como más homogenizado ese pasado?
- Sí.

- ¿Y en el futuro?
- Quiero pensar que desde el estando juntas y también desde el hacer.
- ¿Por qué desde el hacer?
- Porque pienso que es importante recordar que la práctica política feminista es importante que sea interseccional o sea que abarque la pluralidad de mujeres.
- Seguimos pensando como sujetas políticas dentro de lo que serían las alianzas. En el presente ¿cómo se articulan esas alianzas según tú y desde que ejes?
- En el presente se articulan desde el resistir y el reexistir.
- ¿Cómo se articulan esas alianzas en el pasado?
- Pienso que se articulaban un poco entre el saber y el amar
- Y en el futuro ¿cómo se articularían las alianzas?
- Pienso que se articularían partiendo desde el munay
- Me parece que hay un giro afectivo aquí, ¿no?
- Sí, pero pienso que es importante que ese giro afectivo este en la práctica es decir en el hacer.

6. “Amor migrante”

¿Qué importancia le das a los afectos (según los cuatro ejes de la chakana)?

- Estas preguntas tienen que ver con el “amor migrante”. Se destaca mucho en nuestras luchas la alegría; en el sentido de la alegría política
- Pienso que entran varias cosas en el presente, están muy ligadas a las resistencias, pero pasando por el poder y con el amar para resistir y eso lleva a buscar otras formas de seguir en esa lucha de decir también estamos aquí, nuestras vidas también importan. Hay que pasar por el poder porque al final es en las esferas de poder donde se están tomando las decisiones y muchas veces muy justificadas por el contexto actual, pero eso nos lleva al resistir y tiene que ver con el amar.
- Yo lo tejería con el munay porque veo la condición migrante como una añoranza constante entonces buscamos otras formas de seguir habitando nuestro sur en este norte, de no dejarnos asimilar por completo.
- Yo lo llevaría hacia al amar porque veo que es muy importante y necesario rescatar la importancia de los afectos, de hacer política, pero sin desvalorizar los afectos y el tejido social afectivo

7. Vínculos afectivos-activistas: comadrazgo y ñañitud

¿Qué importancia le das a los vínculos en los activismos (según los cuatro ejes de la chakana)?

- A mi parecer el comadrazgo surge en el presente desde el amar para pasar por el saber y vuelve al amar. En el pasado yo lo veo más desde el hacer y el poder. Lo veo más asociado al rito religioso del bautismo. Porque de hecho yo soy madrina de un niño en Ecuador, hijo de una amiga y me acuerdo que ella me dijo, cuando me hizo madrina de su hijo, que conmigo el niño iba a estar bien cuidado, pero no en un sentido afectivo sino también en un sentido socioeconómico.
- ¿Y en el futuro?
- En el futuro yo lo llevaría al saber por conectarse con esa sabiduría ancestral de las mujeres. Y al hacer porque pienso que llevar a las prácticas desde ahí y sociopolíticas.
- Desde lo que vendría a ser una suerte de relacionalidad migrante como de complicidad y cuidados.

ENTREVISTA 3

(Febrero de 2020)

PRIMERA PARTE

1.Nombre o seudónimo

María Dolores Jacinto Nieto - Lolita

2. Nacionalidad

Mexicana

3. Año de llegada a España

2010

4. ¿Cuántos momentos migratorios? (Idas y vueltas)

Llegue el 17 de octubre del 2010 después retorne a México en el 2011, el 7 de marzo del 2011 regresé a España y me volví a ir en diciembre del 2015 y retorne a Madrid en enero del 2016. Me volví a ir a México en el 2017 y en noviembre de 2018 fue la última vez que volví a ir.

5. ¿Cuál era tu dedicación (laboral, estudiantil) en tu sitio de origen?

En Michoacán era dependiente de una tienda de ropa de una cadena internacional, a veces hacía de cajera. No estudiaba.

6. Situación administrativa al llegar a España (regular / irregular).

A España llegue como turista por 3 meses. A nosotras no nos piden visado al entrar con pasaporte entramos como turistas. A México no le piden visado. Llegue como turista en el 2010 y venía por 3 meses era lo que me permitía el pasaporte.

7. Itinerario laboral en España (especificar actividad con indicación de años).

En 2010 estuve 6 años de interna y semi interna en Madrid. Y luego los siguientes años estuve como 3 meses limpiando oficinas bancarias, 3 semanas de camarera de piso en Valencia y llevo 3 años y medio limpiando una casa a tiempo parcial en Valencia. También estuve como dependienta en un horno por 3 meses con un contrato temporal por hora y servicio y ahora a tiempo parcial llevo tres semanas trabajando como camarera.

- ¿Y en todos estos lugares que estuviste donde sentiste más seguridad laboral?

- En la limpieza de la oficina bancaria, era una cooperativa regentada por mujeres estaba en Aldaia; como camarera de piso andaba todo el día corriendo y mucha gente se metía contigo. Cuando fui dependienta de horno entraron a robar un par de veces y eso genera inseguridad.

8. Estudios en país de origen:

Termine la educación secundaria.

9. Estudios en España:

Hice estudios no formales, en Madrid hice lo de promotoras por la igualdad con las Mujeres de la Red Latinoamericanas y del Caribe. Aquí hice también un plan de la igualdad no me acuerdo con quien, fue cuando era voluntaria de Rumiñahui, tengo por ahí el certificado. También hice cursos de reponedora de almacenes, de camarera de pisos y de repostería hice uno. También hice de manipulación de alimentos en Madrid. Formaciones especializadas en trabajos de hogar y cuidados. En Alianza he hecho formaciones también. También en Valencia ACOGE y en radio.

10. Situación administrativa. Estatuto de regularidad / irregularidad (alguna vez): Sí/No.

Sí, estuve 5 años sin papeles en Madrid. Aquí (A VALENCIA) llegue con papeles. Este año tengo como meta tramitar la nacionalidad.

11. Apoyo (económico, afectivo, etc.) al partir / al llegar a España:

Sí porque me pagaron en billete de ida y vuelta porque yo vine con trabajo. Vine contratada para hacerme cargo de un bebe por 3 meses y después él bebe creció y lo mandaron a la guardería y a mí me asignaron otras tareas que era hacer todo lo de la casa y era un chalet inmenso con 6 habitaciones, con una cocina enorme, piscina, salón, comedor. Era solo para cuidar al bebe, pero una vez que estuve aquí la carga fue enorme. Y llegue ganando €600 que me decían que era un super dineral en México.

Cuando pasaron los 3 meses llegamos a negociar y les dije que debía ganar más y me dijeron que en México era mucho entonces les dije que yo vivo aquí y gasto aquí por lo tanto no me convenía. Y entonces acordamos €800. Y cada 15 días tenía un sábado y un domingo libre.

-Qué es lo que te hizo quedarte aquí?

-Yo creía que estaba de paso. Los primeros dos meses la pase muy mal, me quería regresar sí o sí, pero después comencé a conocer gente, otros sitios y otra forma de vida y entonces decidí alargar un poco más la estancia.

-Tenía que ver esta gente con activismos?

-No en esa época no estaba ni enterada de activismos.

12. ¿Qué significa ser migrante de Abya Yala para ti?

- Yo me identifico migrante. Sentirte migrante es no sentirte porque no te sientes ni de aquí ni de allá. No figuras aquí y no figuras allá y al final te quedas como en el limbo. Es duro, duele mucho porque es adonde anclas tu raíz porque si las anclas aquí todo te recuerda que nada es tuyo, que no es tu territorio y te lo recuerdan por todas partes, como por ejemplo cuando la gente te pregunta “¿Tú de dónde eres? ¿Por qué yo no puedo ser de aquí? Llevamos un montón de historias de migraciones para que todavía te estén preguntando “¿Tú de dónde eres

-Y tiene que ver con el “color” que es un indicador racial

-Y en mi caso yo no tengo familia aquí, entonces, por lo tanto, de donde soy, ¿no?

- La pregunta “¿de dónde eres?”, duele. En su momento dolió, porque qué contestaba, si soy de allá, pero vivo aquí. Ahora ya no duele, y cuando me preguntan digo que soy mexicana y cuando preguntan “¿y ya tienes la doble nacionalidad?”, les digo que no. Soy mexicana para que quiero otra. Y si tuviera la doble nacionalidad igual me preguntarían “¿y tú de dónde eres?”

- ¿Pero no te interesa por una cuestión administrativa?

-Por eso ahora mismo me lo estoy planteando, pero más que por cuestiones administrativas es para poder entrar en el sistema porque estoy un poco cansada de todo lo que conlleva estar renovando el permiso de residencia y todo el dineral que te sacan.

- ¿Cuánto te cobran por esto?

-Y como mínimo unos €300 porque estoy sacando la de 5 años, el año pasado que saque la de 2 años pague una tasa de €32, luego pague una de €90 y luego pague otra de €24. Estos trámites los hago aquí en Valencia en la Subdelegación de Gobierno.

- ¿Y te exigen contrato de trabajo?

-Sí, contrato de trabajo, vida laboral para que vean que has cotizado porque te piden un mínimo de cotización por los años trabajados, empadronamiento, el pasaporte vigente y copia de todas las hojas.

- ¿Que significa Abya Yala para ti?

-Es mi casa. Este es el lugar que habito, pero aquella es mi casa es donde están mis raíces, es donde está todo. No quiere decir que aquí no puedas volver a sembrar y no puedas volver a centrarte pero es allí donde tengo mis anclajes y cada vez que me siento como perdida o volando alto me digo “tienes que volver”, y así vuelvo a ser la hija campesina, a cosechar, a traer la vaca, a hacer tortillas, esa soy yo. Así me recuerdo a mí misma, la que vive aquí y que pareciera que tiene una figurita pública y que todos la reconocen y que todo el tiempo está hablando de derechos, es solo una parte mía porque de donde sale todo el coraje para que no se siga reproduciendo tanto maltrato, sale de aquella. El Abya Yala es bien político e íntimo.

-Bueno ya hay una noción de lo que es ser migrante del Abya Yala, que no es ser migrante latinoamericana o solo ecuatoriana, en mi caso, porque somos de distintos territorios y sin embargo siento que algo nos une. Lo que nos une es más profundo medio ancestral o la gastronomía.

-Es más profundo que la mera comida porque puedes tener muchas similitudes con otras culturas, pero no llegas a tener esta cercanía, el afecto.

-Abya Yala nos une.

-Yo creo que es la cercanía de cómo nos tratamos, no nos tratamos como diferentes, somos de un mismo continente entonces nos hermanamos.

-Y a parte es bien potente porque en las manifestaciones que son públicas nos decimos de Abya Yala y nos da potencia política para el afuera.

13. ¿Qué significa ser activista /militante de Abya Yala para ti?

-Mi rol político en esta sociedad es muy pesado y significa mucha responsabilidad porque no está solamente tu palabra, sino que expresó la palabra de todo un grupo y un sector. Y yo intento siempre hablar desde mi perspectiva, desde mi historia y mi trayectoria, sin fastidiar el trabajo que han venido haciendo otras compañeras.

- ¿Qué es lo que más te cansa de tu rol de activista?

-El posturo con otras organizaciones o con políticos, yo no puedo me sobrepasa, el escuchar como alardean o se cuelgan medallitas que no les pertenecen o como lucran con lo que nosotras hacemos o hablamos. Así que decidí que a las reuniones del Consejo de Igualdad no voy a ir más. Si en el día a día no podemos cerrar muchas cosas, cuando vamos a ver a un político o queremos acordar algo con otra organización, mucho menos. Es como ir abriendo puertas, pero nunca cerrarlas. Y al final tienes muchas ventanas y cuando venga un viento todo se lo va a llevar.

- ¿Cómo caracterizarías tus activismos?

-Yo la definiría como un activismo de bases.

14. Trayectoria en activismos (con indicación de años, ámbito y lugar) ¿Cuándo llegaste a los activismos?

Antes de regresar a México en el 2011 en Madrid. Alma estaba en Rumiñahui como usuaria y fui a un evento en Casa América y ya en el 2012 cuando volví de México ya me metí de lleno en Rumiñahui Madrid como usuaria y el segundo año como voluntaria. Voluntaria en ARCOCON con el grupo de mujeres. A Alma la conocí a los dos meses de estar en Madrid en el Centro Comercial Príncipe Pio, un grupo de mexicanos se juntaban a comer. En el 2012 y 2014 me hice futbolista, en 2015 hicimos equipo de baloncesto, todo en Rumiñahui y también fue mi primer performance en plena Plaza del Sol de la mano de Graciela Gallego para hacer lo del 30 de marzo. Para esta fecha se organizó una concentración, y como era parte de la red del trabajo del hogar y los cuidados, se decidió hacer una performance. Yo todavía estaba de forma ilegal, así que me daba mucho miedo participar, pero lo hice. Y así fue que me lance al activismo más fuerte, porque antes lo hacía, pero desde atrás. En el 2015 entro a Trabajo Hogar y Cuidados con Graciela, esto es en Madrid. Luego en el 2016 llego a Valencia y empiezo a trabajar con niños en Rumiñahui y en activismo en Hogar y Cuidados. Luego en el 2017 empezamos con la creación de ALPIC con Marcela Bahamón, Teresa Marbella, Alma Sarabia. Y en el 2018 nos divorciamos de Rumiñahui y nos registramos, institucionalmente como Asociación, en el 2018. Y comenzamos a tejer alianzas con otros espacios.

-Cómo definís tu rol de activista?

No llego a definirlo como rol, pero sí fui aprendiendo desde el momento en que empecé a ser usuaria de una asociación y de compartir con otras mujeres que atravesaban situaciones similares a la mía. Por ejemplo, el tema del salario, por ahí en mi pueblo era mucho dinero, pero yo estaba habitando este suelo y gastando aquí y entonces es necesario tomar decisiones aquí porque es donde te afecta y lo que te va a sujetar. En ese momento yo no lo definía ahora ya con el paso del tiempo y de todo lo vivido y llevado.

15. Apoyo institucional u organizacional en España y en Valencia (servicios sociales, religiosos, etc., indicar cuáles y período de tiempo):

Sí de Alianza por la Solidaridad, Rumiñahui, Valencia ACOGEN, el SGJM que también nos han abierto su espacio.

- ¿Y la Universidad?

-No sé si colocar la Universidad porque la que nos ha abierto esos espacios es Alianza.

- ¿No has tenido ningún cargo en Alianza, has sido solo participante?
- Así es, participante. En Rumiñahui voluntaria. En Valencia ACOGEN participante y en SGJM participante también.

16 ¿Cómo te defines a ti misma tomando en cuenta tu rol como activista/militante?

Nunca me he definido, pero cuando me presento lo hago como Dolores Jacinto hija de campesinos, trabajadora del hogar y de los cuidados y activista por los derechos del trabajo hogar y cuidados.

- ¿Qué es “activista” para vos?
- Para mí “activista” es mover, estar activa.
- ¿”Mujer” no te defines?
- No.
- ¿Por qué?
- Pues no sé, pero no me defino “mujer”.
- Estamos en un problemón porque nos definen a todas como “mujeres” y después “migrantes”.

17 ¿Qué aporta tu colectiva/organización a esta sociedad?

Primero le aporta una nueva mirada al trabajo de hogar y cuidados, una nueva mirada tanto social como política, que no se vea desde “las pobres” ni como “víctimas” o “lo que nadie quiere hacer”, sino darle un valor a nuestro trabajo y sobre todo a esos cuidados que se ven invisibilizados. Aportamos a la transformación y a la justicia social. Y también el apoyar a todas las migrantes que están llegando. Esto nos lo tendrían que haber enseñado las primeras desde que llegamos, sobre los derechos que teníamos y saber que estos derechos son independientes si tienes la documentación en regla o no la tienes. Porque así dejaríamos de esclavizar tanto este trabajo y limitaríamos los aprovechamientos y abusos de algunos y muchos empleadores y empleadoras.

18 ¿Cómo te gustaría que tu historia como activista /militante sea reflejada en esta memoria?

Creo que sí dejamos memoria migrante porque nuestra asociación es una colectiva de todas mujeres migrantes y todas trabajadoras de hogar y cuidados. Hay estudios, pero actualmente no tenemos ninguna técnica y cuando empezamos a crearnos había nociones básicas. Retomando la pregunta me gustaría que se rescate que soy hija de campesinos con estudios mínimos en México y haciendo énfasis que esto no limita el poder leer e interpretar leyes sobre derechos de otro país y a su vez replicarlos.

En mi utopía me gustaría primero, que dejara de existir el trabajo de interna y segundo, que todas las mujeres que llegaran a España no se vieran en la posición de irse de internas o de conformarse con un salario mínimo, ni ser explotadas. Quiero que España ratifique el Convenio 189 y nos dé a todas las garantías de derechos y por fin tener una vida digna, social (risas).

Mi materia pendiente es seguir estudiando y espero y confío terminar estudios universitarios, no sé de aquí a cuantos años, pero de que lo haré lo hare. Todo lo que hemos hecho y caminado hasta ahora sirvió para poner bases para cambios sociales y políticos reales.

SEGUNDA PARTE

1. Caminar migrante: motivos para la lucha y la defensa

¿Qué moviliza (de los cuatro ejes de la chakana) tus activismos?

-Las preguntas están hechas en presente, pasado y futuro. En cuanto al tema de la condición migrante de la huella y memoria del caminar migrante, ¿qué es lo que te movilizó en el pasado para salir de tu país? ¿Tenía que ver con una cuestión de estudios, de ayudar a tu familia, por una cuestión de trabajar?

-Yo creo que era de saber porque la primera vez que me moví no era por motivos económicos fue por curiosidad por ganas de saber.

-Y la misma pregunta, pero en el hoy en el presente, ¿qué te moviliza fuertemente hoy para estar aquí de todos estos ejes?

-Primero saber, hacer y todo lo que es saber hacer es poder.

- ¿Y en el futuro que sientes que te va a movilizar?
- Amar. Estudiar.

2. Racismo Institucional: Ley de Extranjería

¿Qué dimensiones (de los cuatro ejes de la chakana) afecta la Ley de extranjería?

- Vamos con el racismo institucional. Lo mismo: pasado presente y futuro. ¿En el pasado que aspectos se vieron afectados cuando llegaste a España?
- El poder porque no podía hacer nada. El hacer, porque sin poder no puedes hacer nada. Porque el poder es lo que te sujeta, te limita.
- ¿Incluso en el pasado también, ¿no?
- sí
- ¿Cómo te condicionó la ley de extranjería en el pasado? ¿Qué es lo que condicionó de ti?
- Me condicionó hasta la manera afectiva, condicionó todo. Me condicionó el saber, el amar, el hacer y el poder La pareja con quien estaba entonces me dijo “casémonos así hacemos una pareja de hecho para que estés en una condición reglada”
- ¿Pero cuál es el principal eje?
- Primero el saber, luego el amar porque condicionó mi relación, yo dije que “no”, entonces la condicionó y el hacer fue brutal y después el poder que eso sucumbió.
- Entonces la ley de extranjería definitivamente abarca toda la existencia de nosotras.
- Sí, porque (la ley de extranjería) de igual manera no te permite acceder a muchas cosas. Es un círculo vicioso, condiciona todo: a dónde te mueves, con quién te mueves y si tienes pareja, en mi caso yo dije que “no” pero si hubiese dicho que “sí”, me hubiese condicionado también porque estaría viviendo con mi pareja.

3. Sentidos de pertenencia

¿Cómo se entreteje tu sentido de pertenencia actualmente (según los cuatro ejes de la chakana)?

- ¿Tu sentido de pertenencia?
- ¿Mi sentido de pertenencia aquí? ¡Qué difícil!
- Te reformulo: en el pasado cuando estabas por llegar aquí, ¿dónde estaba tu sentido de pertenencia?, por ejemplo, sentías una mexicanidad fuerte
- Yo creo que mi sentido de pertenencia está más desde el hacer, soy más de actuar.
- Desde el hacer porque te vas desaprendiendo cosas y vas dejando que tomen relevos.
- Anteriormente salió el amor, ¿tú crees que tiene que ver con tu pertenencia al grupo, algo del amor? Amor entendido como afecto
- Sí.
- Entre el amar y el hacer.
- ¿Qué importancia le dabas tu a la ancestralidad en el pasado?
- Es algo que estoy redescubriendo ahora.
- ¿Qué importancia le das a la ancestralidad en el presente? ¿De dónde emana?
- Emana del amor

4. Agendas propias y movimiento feminista local: agendas políticas específicas

¿En qué se basan las agendas políticas propias (según los cuatro ejes de la chakana)?

- En los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados. Nuestros estatutos no dicen que no podemos recibir hombres, ni compañeras LGBTIQ. No tenemos problema con eso, la única condición es que siempre quienes estén al mando deben ser mujeres migrantes y trabajadoras porque creemos que la mirada desde quien no trabaja, desde quien no vive es diferente a la que empatiza porque por mucha empatía que tengas no vas a conectar.
- Bien, ahora pasado, presente y futuro.
- Yo creo que a mí me movió más el resistir, el resistir a tanta violencia que es lo que lleva estar de interna, no tener documentación en regla. Esto te lleva a resistir y este resistir me lleva a resurgir. De aquí nacieron mis activismos. Es resistencia más el cariño que les tengo a mis compañeras de activismo, a mis amigas y desde el no querer que más mujeres pasen por lo mismo que ya pasamos nosotras

- ¿Y en el futuro que crees que serán los puntos fuertes de tu activismo?
- Yo espero que en un futuro ya no tenga que ser activista (risas), te lo juro espero en un futuro próximo no tener que ser activista de nada.
- ¿Entonces tendría que ver con el hacer?
- Sí, lo que quiero es eso porque va a haber muchos activismos y que consigamos muchas cosas y tener vida social (risas).
- Curioso, fíjate como se dibuja del poder al hacer y viene directo al amor, que sería lo del presente y luego en el futuro como un dejar de hacer porque se consiguió, hermoso ¿no?
- Sí, sí.

5. Alianzas y coaliciones: alianzas feministas

¿Cómo se articulan las alianzas feministas (según los cuatro ejes de la chakana)?

- Desde el pasado siempre ha sido desde el pensar, el sentir, pero también pensar. Desde el sentipensar al resistir.
- ¿Entonces en el presente cómo articulas?
- Desde el corazón al saber y al hacer.
- La alegría como importancia política ¿En el pasado como jugaba este factor?
- Siempre ha existido en mis activismos
- ¿Y en el presente?
- Desde el sentipensar al resistir.
- ¿Y en el futuro?
- Yo quiero reexistir y amar con la alegría como motor.

6. “Amor migrante”

¿Qué importancia le das a los afectos (según los cuatro ejes de la chakana)?

- ¿Cuán importante son para ti los afectos? por ejemplo, yo inventé para mí una manera de expresar mis activismos que es el “amor migrante”. Estoy tratando de teorizarlo (risas). En este sentido, ¿Qué sería para ti el “amor migrante”?
- Ese “amor migrante” va desde el resistir, reexistir, sentipensar, hacer y amar.
- Para mí el “amor migrante” es una posibilidad de sobrevivir en este lugar, no es un amor romántico sino más bien político.
- ¿Y qué tiene que ver el poder?
- Es que el poder siempre tiene que ver, el poder siempre, siempre te va a condicionar. Siempre.
- Sí o sí el poder siempre condiciona. Yo creo que sí tiene mucho que ver con el amar porque si algo que se está haciendo es dejando una memoria y eso tiene que ver mucho con el orgullo ganando derechos. Yo en el pasado ni romantizaba ni veía que lo estaba haciendo por amor, para mí simplemente era más desde el coraje. No podía aún no podía ser que hay mujeres que llevan aquí 15 años y que siguen en las mismas condiciones o peores aún. Entonces para mí en ese momento el amar no influyó.
- ¿Y ahora?
- Ahora sí, en el presente sí, influye el amar, el hacer, el saber, el reexistir y volvemos, parece que es un círculo

7. Vínculos afectivos-activistas: comadrazgo y ñañitud

¿Qué importancia le das a los vínculos en los activismos (según los cuatro ejes de la chakana)?

- Es que para mí antes la palabra “comadres” tenía otro significado. Para mí la han malgastado, llega al poder y se pierde, en cuanto toco el poder se pierde ese sentimiento de comadrazgo, de resistir juntas, de un caminar. Llegamos a un poder y se deshicieron un montón de amistades y comenzamos a decirnos “comadres” con un montón de gente que no comprende la profundidad de su significado.
- ¿Y para ti que es el comadrazgo?

- Para mí el comadrazgo es alguien en quien tú puedes confiar, dentro el activismo o fuera. Es alguien cercano que siempre va a estar en un contexto más amplio. En mi pueblo la palabra “comadre” era una palabra de respeto, de confianza y de estar ahí.
- ¿Se despolitizó?
- Para mí la palabra “comadre” en cuanto tocó el poder se acabó.

ENTREVISTA 4

(Febrero de 2020)

PRIMERA PARTE

1.Nombre o seudónimo

Marcela Bahamón

2. Nacionalidad

Colombiana y Española

3. Año de llegada a España

En el 2001

4. ¿Cuántos momentos migratorios? (Idas y vueltas)

No me he ido más que por un mes, solo por vacaciones

5. ¿Cuál era tu dedicación (laboral, estudiantil) en tu sitio de origen?

Auxiliar de administrativa, secretaria en Bogotá

6. Situación administrativa al llegar a España (regular / irregular).

Sin papeles, llegue con visa de turista. En el 2001 hubo una llegada masiva de colombianos, porque en el 2002 se iba a empezar a pedir visa para ingresar a España. Así que, si tú preguntas, en general, los que llevamos más tiempo entramos en ese año.

7. Itinerario laboral en España (especificar actividad con indicación de años).

Servicios de limpieza hasta 2017 y lo complementaba con la radio.

- ¿En qué radio era, porque estuviste en dos?

-En Tropicalísima FM, Aire Latino, en Hechicera que era la ecuatoriana, y en Código FM y en Todo Noticias Latinas FM Madrid.

-Esta sería tu especialidad también, medios de comunicación, comunicadora

-Puede ser.

-El régimen laboral

-Siempre externa

- ¿No trabajaste de interna?

-En ese trabajo a veces 15 días por vacaciones o Semana Santa, iba de interna 15 días máximo.

- ¿Con contrato de trabajo?

-El último trabajo sí.

-De los 16 años o 17 años que estuve como trabajadora de hogar, solo 6 años estuve dada de alta así que 10 años están perdidos para mi pensión, como si no hubiesen existido, se los llevó el gobierno.

8. Estudios en país de origen:

Estudié el bachillerato luego hice un grado medio de auxiliar de administrativa.

- ¿Te especializaste en radio?

-No, eso fue aquí. Lo de ejercer mi derecho a la ciudadanía me llevo a hacer radio para poner en práctica lo que había aprendido como ciudadana y así poder compartirlo con la gente a través de la radio.

9. Estudios en España:

Formación en igualdad de género, en Asociacionismo, Participación Ciudadana, Derecho de empleo hogar y cuidados. Escuchando la radio también me formé bastante para saber qué político era de izquierda o de derecha. A través de la radio he conocido organizaciones que trabajan en defensa de los derechos de las personas. Yo siempre recomiendo a las personas recién llegadas

que escuchen la radio. Yo he conocido el país a través de escuchar la radio. Y es la mejor compañía que tiene una trabajadora de hogar.

- ¿Y dónde hiciste todas estas formaciones?

-En ONG: Rumiñahui, Por ti Mujer, SJM.

10. Situación administrativa. Estatuto de regularidad / irregularidad (alguna vez): Sí/No.

Solo 1 año estuve sin papeles porque German logro la documentación a los 6 meses y en esa época como había bastante empleo te podían hacer la oferta recién llegado con la condición de que te volvieras a tu país y que pidieras el visado y entraras legal. La cuestión era que estuvieras legal a la hora de que te dieran el trabajo.

- ¿O sea que tu hiciste los papeles a través de la tarjeta de German?

-Sí y nos tocó casarnos. A mí el sistema me obligo a casarme legalmente porque éramos pareja de hecho.

11. Apoyo (económico, afectivo, etc.) al partir / al llegar a España:

El apoyo de Colombia para venirme fue fundamental, la casa de mi madre que estaba a mi nombre la utilicé como garantía para pedir un préstamo al Banco que pude solicitar gracias a que mi jefe directo en esa época se hizo pasar como el secretario y me puso a mí como jefa con un salario, falsificamos los papeles (risas); invertimos los cargos y gracias a eso me prestaron plata. En esa época los bancos ya sabían que estábamos *chimbeando* los papeles y entonces iban a las oficinas para controlar que la información dada fuera cierta, entonces mi jefe se puso en mi escritorio y yo me puse en el suyo en su oficina (risas). Y él también nos prestó el dinero para los pasajes. Y mi jefe no era el dueño de la empresa era también empleado, pero me conocía de pequeña, había confianza, tenía una relación con mi madre así que sabía que yo le iba a devolver el dinero.

12. ¿Qué significa ser migrante de Abya Yala para ti?

Yo identifique Abya Yala aquí, y lo identifique por ti y por Alma porque yo vine pensándome blanquita. Yo no sabía que era “panchita”, que me veían como “panchita”, así que fue un despertar, un valorar precisamente a las personas con estos rasgos, con esta cultura ancestral. Yo no me sentía migrante de Abya Yala, yo era migrante de América Latina.

- ¿Cuál es la diferencia entre América Latina y Abya Yala?

- Para mí es sencilla, es valorar o no a las personas indígenas, originarias de Abya Yala. Creer que eres blanca y no ser consciente de las raíces indígenas.

13. ¿Qué significa ser activista /militante de Abya Yala para ti?

-Hace poco, gracias a una mujer venida de Abya Yala, de la cultura Nasa me hizo caer en cuenta de algo muy importante, que los indígenas de esta cultura a mí, no me aceptarían como una de ellos y por ende yo también hace tiempo vengo cuestionándome de donde son mis orígenes y si me importa saber de dónde vengo y para que me sirve; entonces no me posiciono como tal ni en defensa de ese territorio porque hasta que yo no sienta que posea una identidad definida no puedo. Hace mucho que vengo pensando sobre mis rasgos, tengo el pelo rizado, tengo ancestros negros, pero claro el hombre originario era de África (risas); entonces vuelvo y me cuestiono mucho de dónde venimos y para qué sirve y para qué quieres saberlo, ¿no? ¿Realmente me va a hacer mejor persona saber de dónde provengo? o ¿saber de dónde provienen mis genes va a provocar que esa etnia me reconozca a mí como parte de ellos? ¿Y si mis genes vienen de varias etnias? Con el trabajo que he hecho conmigo, no es tan importante para mí saber de dónde vengo.

- ¿No es importante?

-No porque me he dado cuenta que lo importante es saber que pertenezco al género humano y que no quiero seguir viendo a la gente por su lugar de origen entonces me parece ilógico que si yo quiero estar entre iguales y evitar los juicios de valor... yo he cambiado hasta la forma de preguntar “¿y tú de dónde eres?” porque no me importa saber de dónde eres pero me causa curiosidad de donde es su acento porque puede ser que hayas estado hace poco en Argentina y se te haya pegado entonces consulto “¿De dónde es tu acento?”

-Y migrante qué significa para ti?

-Pues migrante es una persona que va por el mundo y está fuera de su lugar de nacimiento. Yo me siento migrante.

**14. Trayectoria en activismos y/o movimientos (con indicación de años, ámbito y lugar).
¿Cuándo llegaste a los activismos?**

-Si todas las personas conocieran sus derechos como ciudadanas, no necesitarían de activistas. Por eso me molesta mucho que solo se visibilicen los activismos de una asociación o el nombre de un grupo, porque me parece absurdo; hay mucha gente independiente que ejerce el activismo por su propio comportamiento hacia otras personas. Desde que llegué aquí y tenía a los niños en el colegio, yo con las demás madres me organizaba y nos cuidábamos los niños, entre todas. El habernos organizado con las madres, eso es activismo. El poder acompañar a alguna que sufriera maltrato por parte de su pareja y saber a dónde recurrir, y saber cómo denunciar, eso es activismo. Y la vida no nos daba tiempo para estar en organizaciones; teníamos que trabajar, cuidar a nuestros niños. Entonces ejercíamos como ciudadanas el activismo. Nuestro fin no está en visualizar esta tarea 'aquí estamos las amas de casa unidas', sino en actuar de manera comunitaria y ayudarse. Por ejemplo, cuando yo tenía los niños pequeños allá en Colombia los dejábamos en una guardería infantil que era de madres comunitarias y nació de la necesidad de la misma comunidad y al Estado no le quedó otra que institucionalizarlo y darles un salario y organizarlo. Para mí eso es ser activista y creativa para poder buscarme la vida. Así que comencé el activismo con madres migrantes en el 2005 hasta el 2010. Cuando mis niños fueron creciendo mi vínculo con ellas fue cambiando. Y luego empiezo con la Colectiva de Mujeres Refugiadas Exiliadas Inmigradas de Colombia acá en Valencia.

- ¿Esto sería en el 2011?

-No. En 2016 porque yo dure casi 4 o 6 años sin hacer nada, como abstraída del mundo. Y cuando cumplí los 40 empiezo nuevamente a despertar.

-Después fuiste a Rumiñahui?

-A Rumiñahui (2016) iba como usuaria, pero ni siquiera estoy como socia. Estuve en el grupo de mujeres lideresas de Rumiñahui y allí formamos AIPHYC en el 2017. Fue re intenso el 2016, tengo un montón de certificados (risas).

15. Apoyo institucional u organizacional en España y en Valencia (servicios sociales, religiosos, etc., indicar cuáles y período de tiempo)

-Sí de Rumiñahui, de Psicólogos sin Fronteras porque forma parte Teresa Marabella y Betty Roca. AIPHYC es hija de Alma Sarabia cuando estaba en Rumiñahui. AIPHYC es iniciativa de Alma Saravia, Betty Roca, Teresa Marabella, Dolores Jacinto, Diana Cruz que figura como tesorera, Graciela Gallego Cardona (que en ese momento pertenecía al grupo Turín nos ayudó con los estatutos) y yo.

-El grupo Turín es una ONG?

-No, una plataforma de trabajo del hogar y de los cuidados.

16. ¿Cómo te defines a ti misma tomando en cuenta tu rol como activista/militante?

-Desde mi perspectiva es actuar con naturalidad que el hecho de defender tu derecho como ciudadana sea natural, yo siempre digo que mi participación en la radio cualquiera lo puede hacer, es interesante por un tema, querer hacer un programa y buscar el espacio porque no te cobran dinero.

-Tengo un rol de comunicadora, de sensibilización y formación. La radio es una herramienta muy buena con los podcasts, los móviles, las grabaciones, la comunicación a través de la interpretación y el humor, las entrevistas. El invitar a asociaciones al programa de radio, preguntar como usuaria llevando inquietudes de distintas personas y resolviendo así dudas. Es muy importante que la gente sepa a qué organización social recurrir cuando necesita algo. La radio es un punto de referencia muy importante. Ahora las redes sociales son también muy importantes, sobre todo para el empleo de hogar y cuidados para conocer los derechos la radio es fundamental acompañada de las redes sociales e internet en general. También hay que saber usarlas.

- ¿Y tú activismo tiene que ver solo con mujeres?

-No con hombres también, pero por el tipo de empleo hay menos. Cuando se habla de trabajo de hogar y cuidados es para todas las personas que trabajan en ese sector. Pero con una perspectiva de género porque al identificar mis perspectivas machistas porque el machismo existe en hombres, mujeres y en la sociedad en general por la manera en que hemos sido educados. Es un tema que también hablamos en la radio muchas veces.

- ¿Y sobre racismo?

- También muchas veces.

-Es decir ¿Sería con una perspectiva de género que aborda el racismo?

-Sí, porque la sensibilización ha empezado por mí misma y los chistes que hacía hace 10 años hoy no me atrevería a hacerlos.

17. ¿Qué aporta tu colectiva/organización a esta sociedad?

Pues trabajo de sensibilización y visibilización en derechos para trabajadoras de hogar. Y está dirigido a trabajadoras del hogar a entes sociales a gentes de la administración.

- ¿También tejen redes a nivel local?

-Sí también porque de hecho al organizar un sector de trabajos de hogar y cuidados donde apenas en todo el planeta estamos despertando la conciencia de que es la base de toda sociedad ya que en todo hogar se necesita de limpieza y de cuidados entonces cumplimos la función de agruparnos a nivel nacional, de comunicarnos entre nosotras mismas y en base a una fuente de información de la experiencia de cada compañera.

-Piensas que AIPHYC puede jugar un rol importante en lo que sería construcciones de memorias de mujeres migrantes?

-Bastante sí, porque yo Siempre he pensado que si quieres unir a mujeres migrantes en general (hablo de mujeres porque lamentablemente este trabajo está feminizado) un punto de conexión, aparte de ser migrantes, es el trabajo de empleo y hogar porque el 90%, las que no llegan situación irregular hemos tenido que hacer este trabajo en mayor o menor medida y también por la falta de redes que lleguen en situación regular.

18. ¿Cómo te gustaría que tu historia como activista /militante sea reflejada en esta memoria?

Es que yo siempre vuelvo a los mismo, el dilema es que una cosa es “lo que tú dices” y otra la información que le llega a las personas de acuerdo a su mentalidad. Claro que me gustaría que se refleje desde el respeto, pero ¿Qué es el respeto para cada una? Así que me gustaría que en lo posible fuera textual sin poner palabras que yo no he dicho.

- Ya que este será un documento que quedará dentro de la universidad y que algún día se pueda socializar en otros espacios, ¿podría llegar a ser una herramienta para futuras generaciones y no solo un trabajo académico? Hablando de la construcción de una memoria migrante.

-Sí, sobre todo si es a alguien que le interese. Pero depende de cómo se lo transmites a las futuras generaciones, no es lo mismo leer un texto, que te lo cuente tu madre, tu padre o abuelas; llega un momento en que se va a perder esa transmisión verbal y si en un texto queda plasmado, pues muy bien. Y como digo, los textos y documentos se han hecho con una intención, pero la mente que los lee le da el significado que quiere (risas).

SEGUNDA PARTE

1. Caminar migrante: motivos para la lucha y la defensa

¿Qué moviliza (de los cuatro ejes de la chakana) tus activismos?

- El amor, munay

- ¿Es lo que te mueve, el amor? ¿Qué es lo que entiendes por amor?

-Pues el valor que tiene el trabajo, el significado que tiene ese trabajo para mí, el reconocer lo que era para mi madre y mi hermana y recordar que gracias a ese trabajo mi madre nos pudo mantener durante toda la vida a mi hermana y a mí; el hacer como un homenaje a ella y valorarme a mí durante estos 16 años que he trabajado en ese sector. El hacerlo es hacer justicia por todas aquellas

mujeres que trabajan o han trabajado en este sector y la autoestima de decir “coño he trabajado 16 años y sólo he cotizado 6 años”, es una puta mierda. Por eso es hacerme justicia a mí misma.

-Nace del saber amor (placer) hacer y poder

- ¿Por qué haces esta relación Marce?

-Porque si no amo lo que hago no me da el interés de saber. Está relacionado con el saber, el amar. Para saber más y luego resistir los tiempos. Saber aprender para poder seguir haciendo y conseguir poder.

2. Racismo Institucional: Ley de Extranjería

¿Qué dimensiones (de los cuatro ejes de la chakana) afecta la Ley de extranjería?

Y en cuanto al racismo institucional, en cuanto a la Ley de extranjería ¿Qué aspectos de tu vida afectó, por ejemplo, a los estudios, a la organización política, a tus propios haceres a través del trabajo, a las relaciones con tus familiares, con tus amigos, a que no pudiste cumplir algún deseo? Al final es la burocracia, cuando tienes o no tienes poder, la que te permite hacer o no hacer determinadas cosas como poder crear una asociación. De hecho, una compañera no podía ser parte de la asociación hasta que no estuvo al día o hasta que no tuviera una documentación no puedes ir a visitar a tu familia o no puedes estar de alta en la seguridad social o no puedes homologar títulos.

- ¿Cómo te condiciona la ley de extranjería en el presente?

-No me afecta porque tengo la nacionalidad, pero me afectaría si llega un partido político y cambia la normativa y que dijeran “de ahora en más los nacionalizados extranjeros o migrantes”, o como coño lo quieran llamar, “no van a tener derecho al voto”, es un supuesto, pero es la vulnerabilidad de no haber nacido en este territorio y que la Ley de Extranjería estuviera susceptible a cambios. Ahora mismo por la ley actual estoy, entre comillas, a salvo por un papel, pero está el temor.

3. Sentidos de pertenencia

¿Cómo se entreteje tu sentido de pertenencia actualmente (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Tiene que ver con la memoria, las identidades

- Yo creo que era más de resistencia; porque cuando exigía mis derechos lo hacía con rabia para resistir a tanta injusticia; era como un aliciente el poder reclamar que unos putos zapatos te salieran dañados (risas) o que te cobrarán más por el teléfono y el saber que conocía las herramientas para poder defenderme, era resistencia.

-En el presente?

-En el hacer.

- ¿Cuán importante es la ancestralidad para ti?

-En el pasado nada importante porque nunca conocí a mi abuela por parte de madre y ella apenas hablaba de su madre.

-Podríamos poner entonces ya que no hay esas dimensiones más una cuestión de poder o de saber por el desconocimiento

-Sí, Saber y Poder

-En el presente la ancestralidad creo que es cuestión de saber y luego amar porque hasta que no he empezado a saber no he aprendido cómo amar esa ancestralidad.

- ¿Y en el futuro la ancestralidad como operaría?

- Pues en base a las reflexiones que he hecho aquí yo creo que es más de sentir y pensar porque realmente pienso que no me ha afectado, en el sentido de que no importa a donde pertenece mi cuerpo para poder sentirme tranquila conmigo misma, haya nacido donde haya nacido o de donde provengan mis ancestros. Y esto también define mi manera de ser porque me interesa cuestionarme otras cosas. Me parece muy importante el reconocer el valor de la tierra, de nuestra conexión con la tierra, respeto y rescato esa ancestralidad de indígena de Abya Yala y me parece muy bonita y que también la puedo practicar en cualquier sitio; entonces el hecho de identificarme con rasgos físicos no pertenecientes a una “raza” (por decirlo de alguna manera, que no me gusta) en especial, pues digo “bueno pertenezco a este planeta y ya está”.

4. Agendas propias y movimiento feminista local: agendas políticas específicas

¿En qué se basan las agendas políticas propias (según los cuatro ejes de la chakana)?

- En los derechos de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, reclamar las reivindicaciones, la Enmienda 6777, por ejemplo.
- La participación que empezó desde el saber, yo me acuerdo del día que escuche a Graciela por la radio y ahí es cuando me entero que existe un movimiento en Madrid de trabajadoras de Hogar organizadas y ello me lleno de fuerza para querer hacer lo mismo.
- No me planteo mucho sobre el futuro, pienso dejar el activismo y ya está, más adelante se verá.
- ¿Qué valor tuvo para ti en el pasado la alegría como parte de tu activismo en la radio?
- La actitud de estar alegre es fundamental, si no le pones alegría a lo que haces para mí no tiene sentido hacer nada.
- Para mí la alegría es poder reír dentro de la tristeza, poder encontrar momentos de tranquilidad, de relajación de poder reírte de tu propia situación; para mí es super importante tener sentido del humor, el poder reírte de tus propias desgracias porque eso me inculcó mi madre y es fundamental. Estará el momento en que pasa la situación de duelo y llanto, crisis, dolor y es normal pero no me gusta quedarme sumergida en esa situación, sino que intento siempre en buscarle el lado positivo. En mi vida es muy importante el humor.
- ¿Y en el presente?
- Como hacer resistir para poder, como una onda expansiva y sin necesidad de hacer este recorrido, sale de aquí para todos lados.

5. Alianzas y coaliciones: alianzas feministas

¿Cómo se articulan las alianzas feministas (según los cuatro ejes de la chakana)?

- ¿Qué tan importantes fueron las alianzas para ti?
- Pues muy importante, porque te da la capacidad de saber de poder de hacer y al final terminas aquí (munay) porque le tienes afecto a las personas como me ha pasado con Luisa Vidal.
- ¿Luisa Vidal ha sido una aliada?
- Sí.
- ¿Ella es tu comadre?
- Sí, esa mujer ha mostrado con hechos más que con palabras coherencia. Ella vivió bastante en Colombia y Latinoamérica así que conoce nuestra cultura, pero en su trabajo personal con ella misma trata de mejorar siempre y tiene conciencia que como ser humano la cabeza siempre nos lleva hacia lo conocido.

6. “Amor migrante”

¿Qué importancia le das a los afectos (según los cuatro ejes de la chakana)?

- Estoy trabajando el desapego y me siento capaz de dejar los activismos, aunque de momento me cause emocionalidad, pero considero que lo que estoy haciendo da por hecho que he recorrido todo esto (los cuatro ejes de la chakana) por lo que si no estuviese aquí en el ruray (hacer) no hubiese pasado por los demás. Estoy formando a las compañeras porque la intención es soltar los activismos, ir a un segundo plano.
- Tal vez es una suerte más de humildad
- Pues si lo quieres conectar con eso, para mí es soltar, porque reconozco todos esos afectos para poder llegar hasta aquí, al hacer, no he querido soltarlo antes porque no caminaba solo el proyecto, pero me va a llevar tiempo porque necesito soltarlo, pero de a poco. Estoy en un momento de mi vida que lo que menos quiero es responsabilidades, ataduras.
- Participar desde la tranquilidad de saber que he logrado que la organización esté bien
- Porque ahora están las jóvenes

-Sí, eso me llena de alegría, me reconforta un montón que Anita Jauregui este participando haciendo entrevistas porque estamos transmitiendo lo que queremos y lo que queremos es que cada una hable por sí misma, es la intención. AIPHYC ha sido creada para que cada compañera trabajadora de hogar aprenda a defenderse desde su propia voz; aprenda a reconocer sus derechos porque no me gusta ver, como veo en otras entidades, que siempre hablan las mismas entonces porque siento que se está replicando los discursos patriarcales y no se ven las caras de las demás personas, es una estrategia política.

-Intento no juzgar a la gente sino observar sus comportamientos en base a lo que dice y cómo reacciona. Yo intento respetar la postura de cada una porque entiendo que todas venimos de distintas realidades.

- ¿Qué le dirías a tu hijo si viene el día de mañana y te dice “quiero hacer un trabajo sobre migraciones”?

-Pues me gustaría que desapareciera el término “migrante” y pasara a formar parte de la prehistoria (risas), me gustaría que no supieran que es esa palabra; sería genial que la palabra “migración” sea una palabra olvidada del castellano o cualquier otro idioma, significaría que por fin el ser humano ha encontrado la manera de ser ciudadano del mundo y moverte en igualdad, pero me parece que es demasiado (risas).

7. Vínculos afectivos-activistas: comadrazgo y ñañitud

¿Qué importancia le das a los vínculos en los activismos (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Nosotras hablamos de comadrazgo, ¿qué significa para ti el comadrazgo?

-En el presente me parece fundamental la lealtad. Dentro del amor, del afecto el respeto, pero poder tener confianza es fundamental; el poder hablar, el poder ser transparente con esa persona también, respeto mucho a la intimidad

- ¿Esa confianza es como un hacer?

- En nuestra cultura cuando decimos algo te sientes como cuestionada y te cuesta aceptar, nos sentimos juzgadas.

- ¿Y en el futuro?

- Pienso que hay mucho por aprender por saber y por hacer. Pienso que a veces miramos mucho hacia afuera en vez de mirarnos hacia adentro de nosotras mismas y queremos hacer activismo afuera cuando no somos capaces, entre nosotras, de mirar que es lo que necesito yo o mi compañera en base al activismo.

ENTREVISTA 5

PRIMERA PARTE

1.Nombre o seudónimo

Marcela Hincapié Martínez

2. Nacionalidad

Colombiana

3. Año de llegada a España

2017

4. ¿Cuántos momentos migratorios? (Idas y vueltas)

Solamente uno porque vine con la intención de estudiar, hacer un Master, no de emigrar entonces para mí el momento migratorio se define cuando empiezo a pensar en la posibilidad de quedarme más del tiempo que había pensado y establecer una vida aquí.

5. ¿Cuál era tu dedicación (laboral, estudiantil) en tu sitio de origen?

Yo trabajaba en la Secretaría de la Mujer que es parte del ayuntamiento de Bogotá; trabajaba como técnica de proyectos y trabajaba en el programa de derechos del proceso de reconstrucción de memoria histórica de mujeres víctimas del conflicto armado y del derecho a la paz.

6. Situación administrativa al llegar a España.

Como estudiante y me dieron un permiso de estancia.

7. Itinerario laboral en España (especificar actividad con indicación de años).

Yo llegué estuve un año sin trabajar, solo estudiando y luego comencé a trabajar en un restaurante como camarera, cocinera o lo que surgiera y ahí estuve un año. En el restaurante estaba a media jornada porque las estudiantes no podemos trabajar sino 20hs. Un año después, trabajé en la Asociación Rumiñahui como apoyo a técnicas de proyectos, a media jornada. De ahí pasé a la ONG Farmamundi en la que trabajo ahora. Empecé como estudiante así que trabajaba 20hs, luego subí a 25hs. Y ahora que cambió mi permiso y que ya tengo el régimen familiar comunitario estoy 40hs, trabajando como Técnica de Educación para el Desarrollo y la Ciudadanía Global en la Comunitat Valenciana.

8. Estudios en país de origen:

Estudí trabajo social, hice un posgrado en Consultorio Familiar y un posgrado en Políticas en Planeación del Desarrollo

9. Estudios en España:

Hice un master en Género y políticas de la igualdad y estoy empezando el doctorado en el mismo tema

10. Situación administrativa. Estatuto de regularidad / irregularidad (alguna vez): Sí/No.

El año pasado el mes de diciembre del 2019 me llegó la notificación de que me habían negado la estancia por estudios. No llegué a estar en irregularidad administrativa porque tenía el tiempo de las instancias de apelación, de las alegaciones, como se llaman aquí. -Entonces cuando me lo negaron presenté alegaciones, pero estuve 4 meses en un limbo jurídico porque no tenía permiso para estar aquí, pero tampoco estaba irregular.

11. Apoyo (económico, afectivo, etc.) al partir / al llegar a España:

Mi familia no estaba de acuerdo con que yo me viniera, pero entendieron que para mí era un tema importante estudiar fuera del país entonces me apoyaron. Mi familia se compone de mi madre, mi abuela y mis dos hermanos. Y aquí no tengo familiares de sangre, pero con el apoyo de una pareja de amigos, uno de ellos colombiano y su esposa española que me acogieron los primeros 6 meses de mi estadía aquí en España.

12. ¿Qué significa ser migrante de Abya Yala para ti?

-Para mí ha sido una reflexión importante porque cuando eres estudiante te niegan estatuto de migrante; si eres estudiante no eres migrante porque aquí se considera la migración por tipo de carácter económico pero tú vives las mismas cosas que cuando eres migrante, empezando por la racialización que yo lo vivenciaba con las mujeres que trabajaba en Colombia pero es diferente cuando lo vives en carne propia, cuando te racializan y te das cuenta que no eres igual a la gente autóctona, que no te ven igual. Para mí este fue el primer choque y el segundo es que te relacionan erótica y afectivamente con alguien por ser sudamericana, colombiana específicamente, un tema de exotización e hipersexualización. Como que tú eres una persona que sexualmente estás disponible para todo el mundo y te encasillen en ese rol.

-Darme cuenta de estas dos cuestiones es formar parte de un grupo que es visto como distinto a las personas de aquí; y por ser mujer también tiene efectos especiales. El asunto de ser migrante de Abya Yala implica una conexión constante de reflexión interna, sobre ti, sobre tu cuerpo, sobre el lugar que ocupas y entender las relaciones de poder que se han establecido alrededor de esa racialización.

13. ¿Qué significa ser activista /militante de Abya Yala para ti?

- Para mí el activismo en estos años y un poquito más ha servido para establecer esa familia de elección; más allá de la reivindicación de los derechos para mí ha sido encontrar las amigas, las hermanas, las comadres que conozco hoy en día y que considero personas cercanas porque nos reconocemos en esas mismas vulneraciones; por eso para mí han sido mi principal fuente de apoyo.

-El activismo es esa red de afectos, de apoyo, de amores, de abrazarse, de entenderse, de apoyarse y también una guía en cuanto a lo migratorio, es la familia escogida.

14. Trayectoria en activismos y/o movimientos (con indicación de años, ámbito y lugar). ¿Cuándo llegaste a los activismos?

-En Colombia cuando era estudiante de la universidad creada para estudiantes femeninas para incentivar la inserción de la mujer en los estudios superiores, fue allí mi primer contacto con el feminismo y todas esas ideas del mundo feminista. Participe en los movimientos estudiantiles y más luego por mi actividad profesional me encontré en el activismo más institucional desde la administración pública y de ahí salté al movimiento social con grupos feministas en la ciudad y sobre todo fue muy importante salirme de la norma heterosexual y ser acogida por el grupo LGBT en el militaban mis amigos. Y aquí en Mujeres con Voz porque cuando llegué empecé a buscar mi lugar donde militar y lo primero que me encontré en la universidad es que me llamaran a hacer voluntariado entonces al entrar a hacer voluntariado en Alianza conocí a todas las compas y conformamos Mujeres Con Voz. Yo considero que no he tenido un activismo sostenido en el tiempo, sino que han sido momentos, el momento universitario para mí fue importante, luego el tema institucional y luego aquí entonces el tiempo lo definiría como distintos períodos.

15. Apoyo institucional u organizacional en España y en Valencia (servicios sociales, religiosos, etc., indicar cuáles y período de tiempo):

De Rumiñahui a través de Alma porque fue una persona de referencia a quien he recurrido

16 ¿Cómo te defines a ti misma tomando en cuenta tu rol como activista/militante?

-Yo me defino como una mujer con una experiencia intermitente; hoy me defino como migrante porque he decidido que mi lugar sea este no sé hasta cuando por eso para mí es importante decir que soy una mujer migrante feminista. Últimamente está siendo controversial el feminismo en el actual contexto, pero yo igual sostengo el derecho de las mujeres y luego el tema antirracista, aunque en el actual contexto siento que a veces no me acoge entonces definirse es un poco difícil.

17 ¿Qué aporta tu colectiva/organización a esta sociedad?

-La colectiva Mujeres con Voz surgió como un grupo de personas que vivíamos una misma realidad, la mayoría de nosotras éramos estudiantes, estábamos en diferentes momentos de estudio entonces eso nos unía. Nos unió la necesidad de poder crear un grupo de referencia para sentirnos

apoyadas, acogidas y denunciar desde ese lugar al sistema de extranjería, la forma en que nos violenta el sistema. Evidenciar esto desde el lugar de mujer estudiante latinoamericana del sur porque también tenemos a nuestras compañeras árabes que también nos aportan un montón.

-Entonces lo que aporta Mujeres con Voz a la sociedad valenciana pues la visión de unas mujeres que desempeñan distintas labores en la sociedad pero que tenemos en común que hemos hecho una trayectoria académica y que nos interesa llevar estas discusiones académicas a espacios de nuestra vida diaria, real, cotidiana.

18 ¿Cómo te gustaría que tu historia como activista sea reflejada en esta memoria?

- Para mí es importante decir que me ha sostenido el vivir aquí el conocer a mujeres que son mi referencia que no son sólo de Mujeres con Voz, sino que eres tú, Johana Ciro, Alma Sarabia, mujeres que me han guiado en este proceso migratorio y de las que aprendes porque llevan mucho tiempo aquí y han vivido situaciones similares y tienen inquietudes similares. Me gustaría que se recordará que este proceso mío hubiera sido muy distinto si no hubiera contado con estas mujeres; si yo no las hubiera encontrado seguramente yo me hubiese regresado y ya no estaría aquí porque si bien yo nunca he estado irregular es cierto que yo en Colombia también puedo tener una vida buena y cercana a la gente que me quiere.

SEGUNDA PARTE

1. Caminar migrante: motivos para la lucha y la defensa

¿Qué moviliza (de los cuatro ejes de la chakana) tus activismos?

- Pensando que no solo somos nuestra historia sino la historia de las que han estado antes que nosotras y que nos marcan yo lo ubicaría en el amar, pero en el no amar, porque mi abuela tuvo que dejar su territorio donde ella nació porque fue víctima de una violación y para proteger su vida tiene que salir de allí siendo una niña y tiene que salir al hacer porque tiene que ir a la ciudad; ella era de un territorio rural, campesino.

- Pero acuérdate que estamos hablando de lo tuyo.

- Sí, pero yo quería ponerlo porque para mí es importante que ella toma la decisión de irse, por lo que sea, en el caso de mi abuela la decisión la toma por proteger su vida, por amarse a ella y yo lo tome por el amar porque lo pondría entre el amar y el hacer y el saber. Porque yo vivía una cosa relacionada con lo afectivo, erótico-afectivo en Colombia que necesitaba parar porque sabía que no me hacía bien entonces yo sabía que necesitaba cambiar esto, pero también quería estudiar afuera entonces me movilizó el saber, pero también sé que si hubiese vivido una experiencia afectiva distinta yo no me hubiera ido por eso para mí es importante marcar esto. La situación migratoria parte también de este no amar o de esta situación amorosa no favorable y de este amor a uno, cuando no estás bien tienes que moverte y yo me moví por el saber.

- ¿Este sería tu presente y tu pasado?

- Este sería mi pasado ahora en mi presente la relación es con el hacer porque yo decido quedarme aquí por el amor, porque tengo a personas de referencia y una pareja, pero también por el hacer porque tengo trabajo. Y yo lo tengo super claro, si yo no hubiese tenido trabajo, yo trabaje en el restaurante y lo hubiese seguido haciendo pero para mí era una falta porque yo vengo de una familia en la que todas son trabajadoras del hogar desde niñas; mi abuela cuando migra y se va a la ciudad es trabajadora del hogar interna y con 8 años y mi madre igual por eso yo me vine aquí por el saber para estudiar y cuando necesite trabajar porque mi ingreso y mis ahorros ya no me aguantaron más me puse a hacer y trabajar de cualquier cosa y así me puse a trabajar de camarera que es un empleo muy fuerte, muy duro porque yo me decía que es temporal, yo no me hubiese podido quedar aquí como camarera en forma definitiva porque mi madre y mi abuela han trabajado duro para que yo no pasara por lo que ellas pasaron. Cuando yo toda feliz les conté que había conseguido un trabajo y me preguntaron de qué y les dije de camarera en un restaurante mi mamá se puso a llorar y me dijo que no me quede ahí. El hacer y el trabajo que yo quería hacer fue definitivo para fijar mi trayectoria. Yo siento que a mí me da poder para poder decidir por mí y no que el exterior decida por mí.

- ¿Y un futuro posible, probable?

- Yo apuesto a que el amar me va a permitir estar aquí, pero esa es la apuesta.

2. Racismo Institucional: Ley de Extranjería

¿Qué dimensiones (de los cuatro ejes de la chakana) afecta la Ley de extranjería?

- En el pasado la relaciono con el saber, pero más bien con el no saber porque cuando tú llegas aquí no sabes, no sabes sobre la Ley de extranjería; tú piensas que, si te han dado un permiso allí para que vengas aquí, tú ya tienes la cosa hecha y no sabes la dimensión que tiene todo eso. Entonces yo empiezo con el no saber y luego muy fuerte con el hacer porque cuando a mí me dicen: no puedes trabajar porque no tienes permiso, es como que te cortan las alas, te inmovilizan y entonces tú te dices, “pero por qué si yo hice lo que dice el papel y la ley, seguí el paso uno y el paso dos”, pero aquí pasa algo que depende del funcionario; entonces es el “no hacer” porque con el trámite burocrático estuve 4 meses en casa con todos los efectos psicosociales que significa eso por no poder hacer nada; hasta miedo a salir a la calle me daba porque estaba en una situación tan ambigua que mira si me paraba la policía y me mandaba de vuelta pa’ Colombia. El no saber y el no hacer fue super fuerte.

- ¿Y en el presente?

- Y en el presente está relacionado con el amar porque te toca casarte. Lo hablábamos con David, mi pareja, nosotros no nos hubiésemos casado porque había que casarse ya que los dos hemos pasado por matrimonios anteriores y divorcios ya era suficiente para nosotros el poder vivir juntos y que nos quisiéramos entonces era como un miedo que el tener que casarse dañara la relación, pero hasta ahora no ha pasado.

- ¿Y en el futuro?

- En el futuro vuelvo con el poder porque la Ley de Extranjería te hace jugar con el sistema, entonces vuelvo a lo de la autonomía porque yo sé que en este momento mi situación de amar depende de la tarjeta comunitaria y que pasa si pasa algo con él y yo disuelvo esta relación vuelvo al limbo del no hacer, de no poder. Entonces para mí es necesario sacar la nacionalidad o el permiso de larga duración para poder depender de mí. Acá se ve otra vez el tema de la autonomía porque la Ley de Extranjería te quita el poder sobre ti misma, te quita la autonomía, la autodeterminación. Esto es un ejercicio claro de resistir, esos ejercicios que hacemos son de resistir y re-existir porque es como esa resistencia que tienes que generar ante una ley que todo el tiempo te está poniendo zancadillas.

3. Sentidos de pertenencia

¿Cómo se entreteje tu sentido de pertenencia actualmente (según los cuatro ejes de la chakana)?

- En el pasado lo ubicaría en el amar al sentido de pertenencia porque los actos infinitos de amor de mi madre y mi abuela hacia nosotras, sus hijas y sus nietas son parte de eso; entonces mi identificación con su ser y su hacer. Soy consciente que esos actos de trabajo eran amor.

-En el presente yo tengo que decir que para mí es importante el saber porque es el espacio académico, la universidad a mí me ha dado eso que venía de mi madre que hay que estudiar porque es la única manera de salir del círculo de pobreza y no era un tema de pobreza material sino una pobreza de falta de autonomía de existencia.

-Y finalmente en el futuro yo quisiera que estuviera en el amar también más que en el poder. El sentipensar y el amar porque a mí el estudio me ha dado muchas cosas.

4. Agendas propias y movimiento feminista local: agendas políticas específicas

¿En qué se basan las agendas políticas propias (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Para mí las alianzas desde el pasado han surgido desde el hacer; desde el momento que pensamos el “qué”, pues las alianzas son necesarias; también muy vinculadas al saber porque surgía en los espacios académicos, institucionales.

-En el presente las alianzas las ubico en el poder porque están en ese tira y afloje, entre conservar una forma de activismo propia nuestra de las mujeres del Abya Yala, pero luego la misma dinámica de la violencia activista es muy fuerte, por lo menos para mí.

-En el futuro las alianzas feministas tendrán que estar en el sentipensar; unas alianzas que reconozcan que es importante lo amoroso; siempre se le da poca importancia a lo afectivo en las

alianzas políticas y eso es muy importante, porque es el buen trato activista. El construir desde la diferencia, desde podemos ser diferentes, pero podemos juntarnos y apoyarnos pa' esto.

- Para mí en el pasado estaba en el saber porque surgió en el espacio académico y también el espacio del hacer porque tengo un espacio muy comunitario; a mí me gusta decir que vengo de un barrio considerado chungo en donde el espacio comunitario era muy importante y era un espacio parroquial. De las primeras cosas que escuche sobre feminismo fue en ese espacio comunitario, de las comunidades de base, de las mujeres de base. Era en el barrio Egipto de Bogotá, está en la Candelaria ahí en el centro, pero hacia los cerros orientales, es un barrio obrero con mucha historia.

-Y en el presente veo que la agenda feminista está en el poder porque no está ni desde el sentipensar ni en el corazonar, sino que está centrado en el poder, en el querer tener poder. -Y en el futuro a mí me gustaría que estuviese desde un reexistir, de generar otras formas de... y de amar porque este amor infinito que podemos tener entre mujeres.

6. “Amor migrante”

¿Qué importancia le das a los afectos (según los cuatro ejes de la chakana)?

-En el pasado ha estado el sentipensar porque estaba entre el saber y el amar estaban las estudiantiles que tiene mucho de esa alegría política del insurgente de la universidad, la efervescencia que tienes ahí; y uno siente en ese momento que “puedo hacer mucho”. Luego en el presente esa insurgencia está en este momento porque estamos resistiendo, por lo menos, a nosotras mismas. Y en el futuro pienso que si no lo hacemos desde el amar o la hacemos desde el poder o solo el saber; tendría que ser un corazonar.

-Tiene que ser desde el amor, pero también desde el sentipensar.

-Sentir que eres parte de algo y que ese algo es una relación de cariño y afecto es importante por eso quisiera que se recordara que el activismo es posible desde los afectos, desde ese cariño, desde esa unión del día a día. Porque al estar lejos de tu familia el sentirse querida y apoyada eso te fortalece; desde el reconocimiento que tú tienes una trayectoria que me sirve y me la compartes con amor eso aporta fortaleza y creamos lazos. Yo no me siento sola porque en diferentes momentos he contado con esos apoyos y esos espacios.

7. Vínculos afectivos-activistas: comadrazgo y ñañitud

¿Qué importancia le das a los vínculos en los activismos (según los cuatro ejes de la chakana)?

-Siempre me ha surgido desde el amor como el reconocerse iguales y amarse, tiene que ver con el sentipensar o mejor con el corazonar. Y en el presente el comadrazgo tiene que ver con el resistir, hay mucho de aguanta corazón o resiste corazón. Y para mí el futuro tiene que ver con la reexistencia porque es esa capacidad que tenemos de reinventarnos permanentemente pero siempre con el corazón, en un sentipensar amoroso.

-Yo decía que el proceso migratorio es posible porque hay un sentimiento tal de desarraigo porque ya no perteneces allá y tampoco eres de aquí entonces el estar en ese estado intermedio se hace posible siempre y cuando haya esa existencia y re-existencia amorosa, ese comadrazgo de las que te sostienen; esas redes afectivas son formas de resistencia y en los trabajos que he leído sobre migración esto está oculto entonces se la muestra a la mujer migrante como víctima de las violencias pero también esa capacidad de construir comadrazgo y establecer esas redes afectivas eso nunca se nombra y te quitan tu capacidad y poder.

-Y a la larga seríamos como un despojo de la humanidad, porque seríamos objetas, sin memoria solo mujeres que están aquí con perspectivas laborales, sin espiritualidad.

Reflexiones posteriores en contexto de conversación

-Yo no reivindico el asunto de llamarme mestiza porque piense que la gente mestiza seamos la solución, la vía, al contrario, para mí el ser mestiza lleva una herida colonial, una forma de estar en el mundo. No puedo llamarme indígena, no puedo llamarme afro, pero sí que puedo

llamarme mestiza, mezclada. Habito ese lugar intermedio de la mezcla. Yo soy nieta de una mujer huérfana, y soy hija de una mujer a la que su padre le negó la posibilidad de estar con ella y mi padre me negó el nombre.

-No lo digo desde el resentimiento, desde el odio, no al contrario, me siento tranquila con poder haber abrazado esas raíces y no negar mi raíz campesina. Yo reivindico esto porque todas esas cosas me han hecho lo que soy hoy, toda la mezcla, las mixturas de todas esas cosas es donde estoy. Hago parte de esos nadie, no de ese mestizaje que tenía dinero, no del mestizaje criollo que se erigió como clase dominante. Hago parte de esos nadie con secuelas de las heridas coloniales.

-Mis tatuajes son la memoria de lo que he vivido, de todas las mujeres que he sido y habitan en mi cuerpo-territorio. En una zona céntrica de Bogotá, en el centro ampliado, hay unas lógicas de exclusión tremendas, y allí, una artista joven colombiana sexo disidente que se llama Ledania, hizo un mural en un edificio de como de 5 plantas. En ese mural está inspirado mi tatuaje. Es una mujer que abraza a otra, en cierto punto es como si fueran una misma mujer. Lo vi cuando aún estaba en Bogotá, me gustó mucho y más por estar situado en ese lugar. Estaba ahí para los nadies. Por ahí no pasa ni la gente rica, ni la gente intelectual de la universidad, pasa la gente habitante de la calle, la gente pobre, trabajadora, que va todos los días atravesando la ciudad a sus trabajos, las trabajadoras sexuales. Me parecía muy simbólico e importante que ese mural estuviera ahí. Entonces cuando lo vi dije, yo me voy a hacer ese tatuaje.

II

ALIANZAS FEMINISTAS

VOCES DE LAS ARTISTAS MIGRANTES

CUESTIONARIO 1

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): Valentina Paz Henríquez Ortiz
2. Lugar de nacimiento: Arica, Chile
3. Nacionalidad(es): Chilena
4. Edad: 30 años
5. Situación administrativa (papeles): Residencia de estudiante
6. Ocupación: Estudiante y trabajadora
7. Estudios: Doctorado en Arte
8. Lugar de enunciación: Mi trabajo nace desde los estudios culturales y artísticos, experiencia de organización política estudiantil y desde la politización de mi cotidianeidad migrante racializada. Artista visual, investigadora en cine, hostelera durante 10 años, exdirigente estudiantil chilena, activista migrante antirracista en el reino.

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización: Resistencia Migrante (RM), Movimiento Estatal Regularización Ya (RY)
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización? Dentro RY participé como miembra activa de la asamblea general y en el grupo de Comunicaciones, creando contenido gráfico y audiovisual para difusión de información y visibilización del trabajo político del movimiento. Dentro de RM es difícil definir una función específica o rol, ya que se trata de una colectiva pequeña y orgánica.
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente: RM es una colectiva de agitación y activación política antirracista y anticolonial. Ha centrado su trabajo en la activación de un tejido localizado en la ciudad de Valencia a través de manifestaciones públicas y de la construcción de lazos entre colectividades afines, migrantes y también locales. Además, participa en iniciativas de difusión y debate antirracista en instituciones privadas y públicas.
RY, por otro lado, es un movimiento estatal de incidencia política, que articula organizaciones y personas ubicados en diferentes ciudades del Estado Español, con el objetivo de lograr una regularización amplia y sin condiciones de las personas migrantes y refugiadas que se encuentran en situación administrativa irregular. Para ello se han desarrollado diferentes instrumentos de incidencia política institucional, como lo fue la propuesta de PNL desarrollada en conjunto con ocho fuerzas políticas y que finalmente fue discutida y rechazada en el Congreso de los Diputados, contando con el voto en contra de parte del PSOE y toda la derecha. Actualmente se trabaja en el proceso de una ILP, apoyada también por un partido político, y que requiere de la junta de 500.000 firmas ciudadanas para abrir una nueva posibilidad de regularización.
12. Desde tu punto de vista, podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes:
Desde la base del reconocimiento de la migración como un derecho humano, la dignificación de la vida de las personas migrantes en el reino es un proceso que, creemos, se logra a través de la conquista de derechos ciudadanos. La condición de ciudadanía, como estatus administrativo dentro de una sociedad, en el Estado Español se expresa como un privilegio perteneciente solo a un porcentaje de la población, privando de derechos

ciudadanos a gran parte de la población migrante. Por lo que un activismo antirracista en este contexto requiere de un trabajo de incidencia política. Reconocer la importancia de las vidas migrantes en España, requiere, como punto de partida, reconocer derechos ciudadanos.

RM actualmente se encuentra a cargo de la articulación del proceso de trabajo de la ILP de Regularización Ya en la ciudad de Valencia. Para ello se ha recurrido al trabajo previo realizado con diferentes organizaciones locales que hoy conforman un Comité Territorial. RY se encuentra trabajando en la coordinación estatal de todos los comités territoriales en las distintas Comunidades Autónomas. Así como también del trabajo de creación y difusión del contenido político que es la base de la ILP. Y por otro lado coordina el trabajo con el partido político que apoya la ILP.

13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Sí, por supuesto. El antirracismo a grandes rasgos, podríamos decir que es todo movimiento político-cultural que trabaja por eliminar las formas de racismo que afectan a una determinada población. Por lo que, desde luego, existen muchas formas de antirracismo, incluso podríamos hablar de “antirracismos”, así como hemos aprendido a hablar de “feminismos”, en plural. Creo que es importante el plural de estos conceptos, porque nos invita a localizar el desarrollo de estos movimientos en contextos determinados. No estoy segura de que hace cinco o seis años en España era posible nombrar un movimiento antirracista, hoy creo que sí. Y creo que ese movimiento antirracista está conformado por diversas iniciativas que corresponden a distintos intereses, todos antirracistas. El trabajo de *Afroféminas* como medio de difusión de contenido en formato pedagógico, puede ser un ejemplo de iniciativa antirracista centrado en la modificación de un imaginario cultural. Así como lo son también todos los libros publicados principalmente por autores afro-españoles en los últimos años. Estas formas de trabajo antirracista son una parte importante que contribuye al cambio de paradigma cultural para comprender una sociedad racista e imaginar un futuro sin racismo. Por otro lado, existen también iniciativas que actúan como agentes del antirracismo, como sujetos políticos que desarrollan actividades diversas que combaten el antirracismo desde labores y profesiones, como pueden ser las diferentes organizaciones por gremios: trabajadoras de hogar, trabajadoras sexuales, jornaleros y jornaleras, manteras y manteros. El proyecto desarrollado por el Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona es un interesante ejemplo de iniciativa antirracista que toca diferentes ejes, me refiero a la creación de la marca de ropa antirracista *Topmanta*. En ese proyecto vemos cómo se estructura la dignificación del trabajo de “la manta”, por medio de la utilización de instrumentos institucionales con la creación de una asociación legalizada, la creación de puestos de trabajo, al mismo tiempo que la visibilización de problemáticas políticas y la difusión de mensajes antirracistas.

Todas estas iniciativas y muchas otras, hoy podemos concebirlas como parte de un movimiento antirracista en España, en el que se encuentra inserto el Movimiento Estatal Regularización Ya, actuando como agente de incidencia política institucional y contando con muchos de los actores antes mencionados como sujetos políticos protagonistas.

14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales?

Me cuesta hablar de esa palabra. Siento que a veces se transforma en una trampa epistemológica. Cuando creo haberla comprendido del todo, caigo en la cuenta de que el propio pensamiento lógico y racional con el que la estoy aprehendiendo, es justamente la herramienta del colono. Por lo que a veces he aprendido a mirarla en el plano de las intenciones, relaciones y micropolíticas de los propios movimientos locales. Sin embargo, también creo que tiene una dimensión bastante concreta, sobre todo para pensar el racismo como violencia estructural.

Creo que *lo* decolonial puede ser tanto una forma de organización interna, como también un objetivo de incidencia política. Por ejemplo, está claro que las instituciones públicas, así como las leyes de una sociedad occidental, son pura expresión de una memoria colonial dominante, por lo que exigir la consideración de las vidas migrantes dentro de ese sistema

podría verse a simple vista como una contradicción. Sin embargo, desde otro punto de vista, podemos pensar en el reconocimiento de las vidas migrantes y racializadas por parte de los aparatos administrativos del reyno, como un acto de reparación. Un acto que traiciona la lógica colonial dominante que organizó una visión occidental del mundo, ubicando a los cuerpos racializados como no-humanos en un comienzo. Por otro lado, pensar en que existe una organización política de cuerpos migrantes y racializados exigiendo derechos ciudadanos al Estado Español, no puede ser una imagen más ilustrativa de una intención de emancipación colonial.

Por esas distintas razones, creo que el motor de estas organizaciones (RM y RY) puede ser entendido como decolonial en un amplio sentido.

15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas?

Esta palabra también es problemática para mí, la verdad es que no lo sé. Primero porque existen tantos feminismos y segundo, porque no creo tener demasiado conocimiento de ninguno de ellos. Lo que sí creo importante mencionar, es que muchas ideas de los feminismos blanco-occidentales, se han enunciado como ideas universales contribuyendo a la errónea concepción de un significado único de ser mujer, dentro de un único orden social y cultural occidental. Otras importantes referentas como María Lugones, Gloria Anzaldúa o bell hooks, me han ayudado a establecer una relación directa entre patriarcado y colonialidad, que de alguna manera es el alma del orden global. Si pudiésemos ubicar a esta forma de pensamiento en “feminismos decoloniales”, quizás podría responder que sí, el motor de estos activismos es feminista. Pero que quede claro que sería un “sí” condicional.

16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano?

Creo que la importancia radica no solamente en el hecho de que sean mujeres, sino que hablar de la memoria de los activismos protagonizado por mujeres, es hablar de una realidad mayoritaria. Las trabajadoras de hogar, las jornaleras, las trabajadoras sexuales, hoy son sujetos políticos, se encuentran organizadas y ocupadas en visibilizar sus problemáticas con efectos muy evidentes. En ese sentido, también es importante decir que RY es un movimiento dirigido principalmente por mujeres, así como RM es una colectiva formada por mujeres y disidencias sexo-afectivas.

17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista?

Creo que el profundo cambio de paradigma cultural que se requiere es un trabajo que se realiza en común, pero no necesariamente en acuerdo. Existen tantas organizaciones e iniciativas funcionando con los mismos objetivos sin necesariamente haberse puesto de acuerdo previamente. Pero sin duda RY es un movimiento que ha logrado concentrar y hacer converger objetivos comunes para la realización de trabajos concretos. Como lo es ahora la ILP.

18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política?

Como dijimos en el punto 12 del cuestionario: Reconocer la importancia de las vidas migrantes en España, requiere, como punto de partida, reconocer derechos ciudadanos.

19. En los activismos: ¿Se han entretendido alianzas? ¿De qué tipo?

Sí, por supuesto. Quizás los últimos dos años en el territorio valenciano se ha logrado establecer espacios de trabajo conjunto con organizaciones como la Asamblea Feminista de Valencia, en concreto la de Benimaclet, con espacios como La Repartidora (no recuerdo como se llama el espacio... Espai Colectiu???), o con Acción Antifascista, o (N).O.M.A.D.A.S.

Creo que, para lograr estas alianzas, hemos tenido que ser muy pacientes y esperar nuestro tiempo de encuentro. Como decíamos al inicio, hace 6 años en Valencia, la mayoría de las iniciativas relacionadas con los derechos de las personas migrantes, eran lideradas por ONG's y coordinadas por personas blancas europeas. Cuando el escenario comenzó a

cambiar, y fueron las personas migrantes y racializadas las que comenzaron a utilizar la primera persona para la demanda de derechos, entonces el escenario político valenciano observaba la creación de un nuevo sujeto político. Así como las personas migrantes y racializadas que nos encontrábamos en un trabajo de articulación política, aparecíamos en nuevo escenario. En este contexto, encontrar interlocutores afines requería de tiempo. Y creo que hoy podríamos hablar de colaboración. Las organizaciones políticas que menciono, creo que al mismo tiempo que han incluido ciertas demandas del movimiento antirracistas, han también comprendido su lugar no-protagónico en el movimiento, pero no por eso menos importante. La ILP es un ejemplo de ello, las 500.000 mil firmas necesarias para llevar adelante la iniciativa son firmas de personas con DNI español, no con NIE. Eso demuestra la importancia que hoy tienen esas alianzas. Estas alianzas de colaboración de trabajo político hoy se demuestran en una participación concreta por el trabajo que se está llevando adelante, con personas blancas europeas juntando firmas en las calles. Otro ejemplo puede ser mencionar que hoy la Asamblea Feminista se reconoce transfeminista y cuenta con la participación de personas migrantes, todo esto requirió de tiempo y diálogo lento.

CUESTIONARIO 2

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): Odette Fajardo
2. Lugar de nacimiento: Estado de México, México.
3. Nacionalidad(es): Mexicana
4. Edad: 32 años
5. Situación administrativa (papeles): Regularizada (casada)
6. Ocupación: Profesora y diseñadora gráfica
7. Estudios: Doctorado
8. Lugar de enunciación: Performer, profe, investigadora. Chilanga totonaca dels poblats maritims

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización: Resistencia migrante y Sudakas nómadas
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización? Aportar desde mis conocimientos y habilidades artísticas al colectivo
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente. Me gusta el activismo que se pueda sostener en el tiempo, que parta de la confianza, el cariño y el cuidado, desde ahí juntarnos para acompañarnos y luchas por causas que nos son comunes y creemos justas.
12. Desde tu punto de vista: ¿Podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes? Desde nuestras diferentes realidades, tiempos y espacios hacemos algunas acciones públicas para visibilizar la lucha antirracista y migrante, así como acompañar el proceso de la campaña regularización ya.
13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Si, lo son porque el racismo ha sido una realidad que nos atraviesa y la cual nos remueve duramente por las raíces tan profundas que tiene dicha forma de violencia.
14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? Sí, porque creemos que es necesario deconstruir el sistema colonial para acabar con muchas de las violencias que nos rodean, así como para crear otras posibilidades.
15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? Si, aunque a veces existen debates en torno a la palabra “feminismo”, todxs nos posicionamos en contra de las violencias patriarcales y de género.
16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los

activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? Creo que es muy importante porque somos parte de la historia de esta ciudad y la conformamos a partir de las huellas que dejamos en ella. También creo que es importante dejar un testimonio de nuestras luchas porque son importantes para la conformación de otras, así como las nuestras se nutren de las que vinieron antes.

17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista? Creo que el movimiento Regularización Ya, es un ejemplo de articulación y organización por un objetivo común, uniendo muchos sectores de la lucha antirracista.

18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política?

En el caso de Resistencia migrante, la necesidad se ha dado por las mismas preocupaciones de sus integrantes, sus familias, así como por apoyar a otrxs compañerxs migrantes.

19. En los activismos en el territorio valenciano: ¿Se han entretejido alianzas? ¿De qué tipo? Si, a lo largo de los años he observado diferentes alianzas que, aunque muchas veces no han sido duraderas por diferencias en los modos de hacer o incluso por conflictos, han generado otras que sí lo son. Creo que los tejidos que se han creado entre colectivos antirracistas, antifascistas y migrantes están en constante movimiento, pero es ese tejido inestable el que ha ido creando espacios y fortaleciendo la lucha migrante.

CUESTIONARIO 3

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): Patricia Cadavid Hinojosa
2. Lugar de nacimiento: Bogotá, Colombia
3. Nacionalidad(es): Colombiana
4. Edad: 31
5. Situación administrativa (papeles): Nacionalizada (DNI)
6. Ocupación: artista
7. Estudios: Máster
8. Lugar de enunciación: soy una migrante sudaka, artista e investigadora

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización
Colaboro eventualmente en colectivas antirracistas, pero trabajo principalmente desde mi practica artística
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización?
Diseño gráfico, documentación.
Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente
Como artista, podría decir que el activismo esta incorporado de manera natural en mi práctica, que a su vez es reflejo de mis experiencias como persona migrante,
En mi trabajo, abordo las relaciones y efectos de la colonialidad desde la experiencia migratoria y el pensamiento descolonial y anticolonial. y me centro en la reivindicación de la memoria contenida en las interfaces ancestrales de los Andes arrebatadas por la colonización, y sus conexiones con el arte y la ciencia reutilizándolas en nuevos procesos artísticos relacionados principalmente con el sonido experimental
Por medio del sonido y la investigación indago la historia desde mi propio camino para reconocer mis raíces y resistir.
11. Desde tu punto de vista, podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes Podría decir,

- trabajando con amigxs más que compañerxs que al ser todxs migrantes nuestra principal acción por la vida y los derechos es resistir al habitar un territorio que muchas veces hostil y visibilizar todas las situaciones de injusticias por medio del apoyo mutuo.
12. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Si, es un eje fundamental que muchas veces reconocemos en el proceso de ser consciente de los procesos que se desprenden de la migración cuando llegamos a otro territorio que no nos reconoce de la misma manera.
 13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? Si, aunque sea un término apropiado por la academia, el carácter de todas las prácticas de resistencia de las colectivas en las que he participado son decoloniales sin ni siquiera aun denominarse como tal.
 14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? Si, algunas venimos de contextos feministas blancos en los que nunca encajábamos totalmente, pero hemos reconocido en colectividad que hay cabida para feminismos propios de los que ya éramos acreedoras sin tener conciencia de ello.
 15. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? La reivindicación de la memoria es imprescindible para la visibilización de resistencias, la representación y la identidad, si estas se borran, se ignoran o peor aún, si dejamos que otrxs las construyan por nosotras, pienso que nos veremos en un ciclo constante de volver a empezar todo el tiempo, de nuestras ancestas hemos abrazado el “caminar hacia el futuro con la mirada puesta en el pasado” despojándonos de la mirada occidental que nos está presionando constantemente a ver el futuro como un ente desconectado del pasado. La migración nos revela de manera individual que para poder sobrevivir debemos hacer memoria, pero las memorias a su vez se construyen de manera colectiva para no ser olvidadas y siento que es algo que ha hecho falta en la comunidad valenciana, porque las luchas y problemáticas a las que nos enfrentamos como mujeres migrantes en este territorio pueden quizás ser ahora más agudas que en el pasado, y muchas no reconocemos ni conocemos como han sido resistidas. Las memorias aquí se han compartido por el boca a boca con la intención de apoyarnos, ayudarnos y querernos, pero siento que deben empezar a existir y a verse esas iniciativas que ayudan a mantener y contener y construirlas desde todos los lugares de validación de conocimientos que nos han sido negados como las universidades donde tenemos poca representación. Y esto, porque siento que muchxs sujetxs dentro la academia en lugar de construir y reivindicar las memorias, las categoriza y las convierte en lógicas estadísticas y sujetos de estudio muy poco prácticas en el mundo fuera de la universidad diciéndonos mucho de la visión aislada de las personas que nos convierten en paginas de trabajos de investigación. Por eso pienso que las memorias las deben construir las mujeres que encarnan las vivencias que no puede contar una estadística, y no se pueden quedar en los repositorios. Creo que, con nosotras, no se vale borrar el pasado, no se vale tampoco meterlo de una vitrina que se llena de polvo. El pasado, nuestras memorias deben marcar nuestro camino para trenzarnos y seguir resistiendo.
 16. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista?
Creo que hay un eje en común y es la propia vivencia y situación migratoria de muchas de las personas que integran estos colectivos que luchan por lo que les está afectando directamente y esto es lo que define las acciones que se están llevando a cabo en colectividad.
 17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política? Dentro de una colectiva migrante y antirracista principalmente, porque son demandas básicas de problemáticas que les afectan de primera mano a las personas que componen estas organizaciones.
 18. En los activismos: ¿Se han entretejido alianzas? ¿De qué tipo? Siempre se tejen alianzas que permitan recursos o visibilidad para llevar a cabo un objetivo en común.

VOCES QUE CONTRASTAN

CUESTIONARIO 4

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): Celia Serrano
2. Lugar de nacimiento: Valencia
3. Nacionalidad(es): España
4. Edad: 40
5. Situación administrativa (papeles): nacionalidad española
6. Ocupación: técnica de proyectos la única alianza por la solidaridad especializada en migraciones con perspectiva de género. y bueno pues como ocupación también sería madre casi a tiempo completo
7. Estudios: licenciada en periodismo y también tengo un. mediación intercultural desde la perspectiva de género tengo un master en interculturalidad y políticas comunicativas y tengo un posgrado en desarrollo y. y movimientos migratorios y además tengo un posgrado en gestión de redes sociales y community manager
8. Lugar de enunciación: mujer española, madre reciente, blanca, pero a la vez activista e inconformista, comunicadora antirracista feminista

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización: alianza por la solidaridad
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización?: técnica de proyectos y a la vez realizo mis activismos
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente. Mi activismo es complicado porque bueno una cosa es por supuesto el trabajo remunerado yo he decidido y he tenido el privilegio de que mi trabajo forma parte también y lo considero parte de mi activismo y he decidido dedicar todo mi tiempo y mi esfuerzo y a formarme profesionalmente y como profesional defendiendo los derechos humanos y trabajando por el cumplimiento de los derechos humanos, pero además yo tengo un activismo personal un compromiso personal por los derechos de las personas migrantes y especialmente de las mujeres migrantes desde hace muchísimos años. Desde que muy joven fui capaz de darme cuenta de lo que supone el racismo y las opresiones de injusticias especialmente del tema de las violencias administrativas y las violencias institucionales y sistemas que sufren las personas migrantes especialmente las mujeres. Además, he militado en la organización buena en el movimiento Cíes no la campaña por el cierre de los centros de internamiento de extranjeros y no forma parte activa de esto en movimiento ahora mismo por qué no puedo por mis obligaciones familiares sobre todo y laborales, pero estoy ahí siempre comprometida y apoyando por mi compromiso contra el racismo institucional en esta campaña. He hecho las funciones de gestión de la comunicación a través de la redacción de notas de prensa, de la relación con los medios de comunicación, la relación con las portavoces del movimiento con las personas internas y visibilizando todas las violencias que supone el racismo institucional y estructural y las deportaciones.
12. Desde tu punto de vista: ¿Podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes? Desde Alianza por la Solidaridad estamos trabajando y apoyando la agenda política de las mujeres migrantes especialmente de las trabajadoras del hogar y de los cuidados, estamos sobre todo creando espacios seguros en donde se puede escuchar a las mujeres migrantes, espacios de incidencia política también apoyando e impulsando el movimiento de Regularización Ya. Por supuesto con un papel de aliadas nunca hablando por las personas implicadas y afectadas sino, apoyando sus demandas. En todo lo que lo que podemos
13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Los activismos de Alianza por la Solidaridad a veces son

antirracistas lo que pasa es que somos la mayoría de personas blancas no migrantes y sin embargo muchas de nosotras si tenemos ese bagaje antirracista que nos trabajamos como aliadas, intentando siempre porque es un trabajo diario obviamente porque todas venimos atravesadas al final por nuestros privilegios, entonces intentamos siempre trabajar muchísimo de papel de aliadas de nuevos protagonistas de una lucha que la que no somos protagonistas, aunque sí hay compañeras que son socializadas y ellas por supuesto son mucho más activas, por ejemplo, en Regularización Ya que es un espacio que por supuesto les corresponde como mujeres migrantes racializadas.

14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? Bueno es complejo y es difícil y es un trabajo incluso mucho más profundo, aunque va muy unido el trabajo decolonial siendo blancas españolas con todo ese privilegio, pero sí es cierto que estamos realizando un trabajo de sobre Epistemologías del Sur bastante potente desde hace años con nuestros aciertos y errores, intentando pues, coordinar espacios y crear grupos donde no somos las protagonistas, pero sí que lo apoyamos. A nivel general, porque esto es más de la Delegación de Valencia, a nivel general de la organización es complicado por esto mismo, porque la mayoría de las personas son blancas europeas racializadas pero desde el privilegio desde la blanquitud, pero si existe cierto interés. Pero es complicado. Intentamos ser sobre todo muy consciente de que suponen una organización de cooperación al desarrollo, que supone todo esto y tenemos que trabajar mucho y que deconstruirnos muchísimo al respecto.
15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? Sí considero que somos feministas pero nuestro trabajo no está tan enfocado a impulsar el feminismo, aunque si tenemos esa perspectiva.
16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? Creo que es fundamental que entendamos que la lucha de las mujeres migrantes no es una cuestión de las personas jóvenes, estudiantes recién llegadas, académicas, sino que es una lucha de muchísimos años de que ni siquiera es una cuestión de hace treinta años que es cuando empezó a haber una migración un poco más organizada un poco más no sé cómo explicarlo. Es una cuestión que se ha dado siempre la historia de este territorio y que queremos. era re quienes han sido estas mujeres, como se ha visto afectado por la cadena de cuidados sobre todo cómo han ido dejando hijos e hijas en sus lugares de nacimiento, en su tierra que han tenido que quedarse con otras mujeres y que ellas a la vez estaban aquí criando a otros niños y otras niñas y otros familiares que no eran suyas y que es fundamental para el trabajo antirracista y decolonial. Retomar y poner en valor y visibilizar las vivencias de las mujeres que ayudaron a construir esta sociedad que vinieron de otros territorios y que formaron parte de las cadenas de cuidado global en detrimento de sus propias familias.
17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista? Bueno yo creo que es en el estado español, al menos es un movimiento bastante interesante donde la perspectiva antirracista más o menos acertada y me refiero con esto a que no todo lo que se dice antirracismo es verdadero antirracismo, pero, sí que hay una intención. Al menos por la interseccionalidad que puede ser más o menos transformadora y, que puede ser más o menos una interseccionalidad crítica, o no, pero sí hay, desde luego, toda una intención de romper con el racismo, de revisarse las prácticas y los contenidos en las asambleas y los movimientos sociales, especialmente una parte, no de toda diría del feminismo, sí que hay pues todo ese trabajo por darse cuenta de lo que se estaba haciendo mal o muy mal en cuanto al racismo y antirracismo en los movimientos españoles blancos. A raíz de todos los movimientos que han salido, pero en los últimos años de unos movimientos mucho más articulados y más pensadores en clave antirracista, creo que es muy importante el movimiento de las propias personas migrantes que se están organizando, movilizando, por ejemplo la Regularización Ya que me parece muy importante, no solo por lo que por sus demandas por solicitar la regularización y por esa lucha contra la Ley de Extranjería, sino por todo lo que supone que las personas migrantes y las personas racializadas se organicen en un movimiento propio fuerte y también como pedagogía y como transformación y para la sociedad blanca española.

18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política? Cuando nos planteamos desde Alianza que hay que apoyar las agendas políticas de las mujeres, lo que vemos es que existe una gran desigualdad además con las mujeres migrantes, que existe el patriarcado, ejerce violencia contra las mujeres pero que además actúa de una forma peculiar y de una forma específica en contra las mujeres migrantes, que las mujeres migrantes viven unas violencias específicas y que, en ese sentido, por sobre todo por el activismo de las personas que estamos trabajando y que ya tenemos un bagaje, podemos incorporarlo a nuestro trabajo. Somos un grupo de mujeres que está trabajando en esta organización, que tenemos todas una visión y un activismo anterior a este trabajo en la organización y, que nos vamos formando y vamos viendo entre nosotras todas estas necesidades de apoyar la agenda política sin ser el centro, sin ocupar el centro, ni ocupa ningún papel protagonista, sino todo lo contrario, apoyar todas las inquietudes y todas las demandas y todas las luchas que ya existen por parte de las mujeres migrantes especialmente de las trabajadoras del hogar. A partir de ahí nos organizamos para que nuestras intervenciones puedan ser más útiles posibles al movimiento de mujeres migrantes, a veces lo conseguimos a veces con menor y con todo ese trabajo en una organización formada en su mayoría por personas blancas no migrantes privilegiadas, a partir de ahí pues intentamos ser aliadas dentro de nuestras limitaciones, pero con esa perspectiva y con esa intencionalidad.
19. En los activismos en el territorio valenciano: ¿Se han entretejido alianzas? ¿De qué tipo? Veo muy muy positivo el trabajo que se está haciendo en la asamblea valenciana feminista. No participó de forma activa en la asamblea por supuesto, pero sí que percibo y sí que se percibe ese trabajo y ese interés por incorporar las demandas de las mujeres migrantes, por hacer propias las demandas de las mujeres migrantes dentro del movimiento feminista valenciano, diría que la coordinadora feminista cuesta un poco más porque vienen de posicionamientos más tradicionales más hegemónicos por así decirlo y donde trabajar la blanquitud es más difícil, pero si veo todas la intención de trabajo antirracista dentro de la asamblea feminista, no sé cómo será la realidad ni las prácticas en el interior de la asamblea, pero si se percibe que existe todo su interés desde fuera. Ha existido todo un movimiento antirracista que por sus prácticas a veces ha dificultado incluso la participación de personas migrantes dentro de CIES NO que creo que es un movimiento súper interesante, pero qué le ha costado muchísimo no ser endogámico y abrirse a otros colectivos también por sus por sus formas de trabajar. Hace falta tener mucho tiempo libre bueno y estar muy comprometido, pero no tenemos mucho tiempo, además mucha organización para formar parte de CIES NO y creo que dificulta mucho la participación de personas migrantes. Sin embargo, sí que sí que hay un trabajo cada vez más y por supuesto una conciencia de que hay que abrirse a sobre todo asociaciones de personas migrantes y esos son los movimientos de los que más. los movimientos y los activismos de los que más puedo hablar desde mi propia experiencia. Espero que te sirva.

CUESTIONARIO 5

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): Cruzana Gómez Correcher
2. Lugar de nacimiento: Valencia, España
3. Nacionalidad(es): española
4. Edad: 47
5. Situación administrativa (papeles): DNI
6. Ocupación: Actualmente en desempleo (empresa aplicó un ERE en agosto)
7. Estudios: Licenciada en Geografía, Master Profesor Secundaria e Integradora Social
8. Lugar de enunciación (no entiendo la pregunta, supongo que será el lugar donde estudié UV, Escuelas San José e IES San Jordi)

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización. Trabajé en el Servicio Jesuita a Migrantes de Valencia durante 6 años
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización? Área Mujer Migrante coordinadora del proyecto “Mujeres en Acción” (trabajadoras migrantes del sector laboral hogar cuidados). Coordinadora del Área Participación y Asociacionismo (mayoritariamente el tejido de asociaciones eran mujeres migrantes)
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente. Desde los 14 años estoy vinculada a determinados colectivos de incidencia política en la ciudad de Valencia donde siempre he vivido. Conozco muy bien el tejido de incidencia social en la ciudad. Básicamente mi activismo reside en la defensa de los DDHH
12. Desde tu punto de vista, podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes *atención primaria para determinar las necesidades del ciudadano que se acerca a nosotros *derivación a las distintas áreas de acción que tiene la entidad en función de lo determinado por la técnica (jurídico, académico, itinerarios sociolaborales, atención biopsicosocial, entrar en grupos de incidencia política y social “Mujeres en Acción”, asesoramiento laboral y sindical para las trabajadoras Hogar-Cuidado, hospitalidad y acogida de familias (diversas), asesoramiento para establecer su propia asociación y generar espacios de poder en la ciudad con su participación ciudadana)
13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Son totalmente antirracistas, lo que sucede es que tenemos una cantera de voluntarios sexagenarios de los cuales un % pequeño (afortunadamente) ejerce un paternalismo rancio hacia la población migrante y no llega a ser racismo, pero si se sitúan en una posición de supremacía blanca. Esto es muy delicado de erradicar porque se sienten con poder dentro de la entidad y aún no ha habido una dirección que realice una criba de estos perfiles nefastos para la entidad y sobre todo para la ciudadanía a la cual prestamos un servicio.
14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? Es complicada la respuesta. Tenemos trabajadores migrantes que tratan a otros migrantes desde una posición de privilegio (algo que han heredado de origen en sus países respecto a otra población “distinta” a ellos). Por otra parte, tenemos algunos sectores de los trabajadores que para nada se implican en la lucha y activismo decolonial o cualquier otro y se limitan a realizar su trabajo con rigor, pero desde una posición de funcionario. Después tenemos el ala activista base y muy implicada en todos los procesos decoloniales y antirracistas, que lideramos un sector de los trabajadores y voluntarios conjuntamente con la ciudadanía a la que les prestamos el servicio que requieren. Como ves, tenemos perfiles muy distintos dentro de la misma entidad. Aunque creo que eso es lo que le da un valor singular.
15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? No, a las trabajadoras que tenemos una perspectiva de género muy marcada y un feminismo incrustado en nuestro ADN nos cuesta mucho ponerlo en práctica en la entidad. Y te parecerá extraño, pero donde más problemas tenemos son en las mujeres que servimos. Y no es porque apliquemos feminismos blancos burgueses, las técnicas nos hemos formado en otros feminismos, es porque un % de las mujeres y hombres que atendemos no los abrazan al igual que algunos trabajadores y voluntarios de la entidad. Es bastante agotador por parte de las técnicas. Y esa reticencia al feminismo no viene precisamente de la comunidad religiosa.
16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? Toda. Si no te implicas (los migrantes) de alguna manera más intensa o menos en el tejido activista del lugar donde vives, no sembrarás tus nuevas raíces en el territorio donde habitas. Respeto las tendencias de mujeres/hombres migrantes que no les interesa para nada construir y luchar por su posición política y laboral ya que muchas me han comunicado que estar aquí solo es un proceso de generar capital económico para regresar a su país donde allí (sí o no) tienen un

sentimiento de pertenencia y lucha por los DDHH. Haciendo autorevisión, no todas las mujeres tienen como ideario en sus vidas la participación en un colectivo donde se pelee por los DDHH. Tenemos que entender que la incidencia-lucha en las calles o en ámbitos académicos no la abrazan todas las mujeres.

17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista? Poco. El dato y el punto de inflexión está en manos de los migrantes. Tienen que empezar (si quieren) a tomar posiciones de poder en la sociedad en todos sus estratos. El sentido de pertinencia a veces es muy difícil de tener. Nosotros como país plural y antirracista no podemos estar eternamente “cogiendo de la mano” al colectivo migrante para que ponga sobre el tablero político sus propuestas de cambio y denuncia. Considero muy paternalista y de una apropiación cultural brutal aquella población española de origen que trabaja en inmigración que abandera los cambios necesarios para la paridad absoluta de la ciudadanía. Los Migrantes son sujetos activos de derecho y están en las mismas capacidades de pelear por sus derechos, aunque no con las mismas dificultades (sobre todo administrativas).
18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política? Porque si no seríamos coherentes en los estatutos bases de la entidad, en el ideario de la Compañía de Jesús y en la trayectoria profesional y moral de los trabajadores que conforman el SJM Valencia.
19. En los activismos: ¿Se han entretejido alianzas? ¿De qué tipo? Si. Los distintos feminismos se han encontrado en espacios seguros de coexistencia en la entidad y se han retroalimentado. Alianzas para configurar proyectos conjuntos entre asociaciones que han firmado convenios de colaboración con la entidad, han presentado propuestas ejecutadas donde los beneficiarios han sido la propia población migrante que los conforman. Nosotros en ese aspecto solo actuamos como instrumento y canal (dotándolos de todas las herramientas posibles) y son ellos como sujetos activos de derecho quienes han liderado las acciones en sinergia con otros colectivos migrantes. Los procesos de activismo no los dirigimos ni condicionamos la entidad. Cada uno es libre, autónomo y adulto para saber que quiere reivindicar.

CUESTIONARIO 6

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): FANI DARÁS CEBRIÁN
2. Lugar de nacimiento: Valencia - España
3. Nacionalidad(es): española
4. Edad: 41
5. Situación administrativa (papeles): DNI
6. ocupación: trabajadora social – técnico de empleo
7. estudios: trabajo social – relaciones laborales
8. Lugar de enunciación

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización
VALENCIA ACOGE
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización? Técnico de empleo – coordinadora área de derechos sociales
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente. Además de llevar la parte de empleo, que no sé hasta qué punto esto es activismo, tal y cómo lo desarrollamos actualmente, he estado participando activamente en JO SÍ SANITAT Y ODUSALUD por la defensa del derecho a la salud y acceso al sistema sanitario de las personas migradas, principalmente en situación irregular, también tratando de presionar/ mantener una postura dentro de los espacios de la propia administración (grupo de derechos sociales, jurídicos y

económicos del Consejo Municipal de Migración) en todo lo relacionado con las dificultades del acceso al padrón, también en lo relacionado con las dificultades, discriminación y exclusión del mercado de trabajo. En su momento también impulsé dentro de la entidad un grupo de costura de mujeres migradas como espacio autogestionado de encuentro y relación entre mujeres migradas. Y por otro lado también acompañé a un grupo de mujeres migradas en el impulso de un proyecto donde se ponía en valor la gastronomía del país de origen, se participaba en distintos, espacios públicos, culturales y eventos privados, que a su vez propiciaban unos ingresos económicos alternativos a las participantes.

12. Desde tu punto de vista, podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes. Hay dos líneas principales: 1.intervención y atención directa (asesoría jurídica en materia de extranjería, aprendizaje del idioma, apoyo laboral, apoyo en el mantenimiento o acceso a vivienda así como asesoramiento o acompañamiento en caso de desahucio, dispositivo de alojamiento temporal para jóvenes en situación de calle, dispositivos de alojamiento y acogida para solicitantes de asilo, atención social, etc., participación en distintos espacios de incidencia o trabajo en red (mesa de empleo, mesa de alojamiento, Orriols en bloc, Entrebarris, grupo de derechos sociales del consejo municipal de migraciones). 2. De sensibilización, participación e incidencia (bibliotecas humanas, teatro social, creación agenda cultural del barrio, trabajo en red con entidades de Orriols, talleres, charlas en colegios, institutos, universidades, sobre las migraciones, discriminación y racismo, detección de casos de racismo y discriminación con acompañamiento y planteamiento de estrategia posterior, participación en la campaña de CIES NO, etc. Crida contra el racisme i el feixisme.
13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Sí, en algunos más evidentes que en otros, pero en definitiva toda intervención y trabajo de incidencia está basado en tratar de paliar determinados efectos del racismo institucional, y/o denunciarlo según el espacio. Pero tal y como se indica en nuestra última memoria de actividades 2020. València Acull trabajamos por la participación plena de las personas inmigrantes en la sociedad valenciana, en igualdad de derechos al resto de la ciudadanía. Para ello nos comprometemos en la generación de un espacio solidario, de aprendizaje y apoyo mutuo, que sirva para la construcción colectiva de una sociedad más justa. Entre nuestras líneas de actuación se encuentran las siguientes: - Luchamos contra la represión y el control de las personas inmigrantes, el racismo y la xenofobia. - Buscamos respuesta a las necesidades de las personas inmigrantes, ofreciendo acompañamiento, atención, apoyo y desarrollo de su autonomía - Contribuimos al empoderamiento de las personas inmigrantes, para que se conviertan en partícipes protagonistas. - Favorecemos la convivencia en la diversidad en el barrio y en la ciudad de Valencia. - Promovemos la sensibilización de la opinión pública sobre la problemática específica de las personas inmigrantes -Realizamos incidencia ante las administraciones para conseguir políticas públicas eficaces en la equiparación de derechos. Desde el área de SACIC (sensibilización, acción comunitaria e incidencia) se centra en el trabajo hacia fuera: • Sensibilizar la población sobre cuestiones relacionadas con la inmigración y racismo • Apoyar en el proceso de empoderamiento de personas migrantes para que sean protagonistas en las luchas por cambios sociales • Realizar un trabajo de desarrollo comunitario en Orriols para la creación de una vecindad integrada, solidaria y antirracista • Ofrecer apoyo a víctimas de racismo y denunciar injusticias contra personas racializadas • Participar en redes y colectivos que luchan por los derechos de las personas migrantes • Trabajar con los medios de comunicación para visibilizar los principales problemas y reivindicaciones de la población migrante • Crear nuestras propias campañas • Dar a conocer nuestras actividades y de otros colectivos a través de los redes sociales. Desde el programa de lucha contra la discriminación. Entendemos por racismo institucional todo el entramado de normas y prácticas de las entidades públicas o privadas que discriminan a la población migrante. Los malos tratos, el incumplimiento de leyes y la exclusión del acceso a derechos fundamentales son expresiones de este tipo de racismo practicado por la administración local, autonómica y estatal identificados el año pasado. La

mayor parte de las veces, los agentes discriminadores eran integrantes de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado. Hubo agresiones, uso desproporcionado de la fuerza e insultos en el CIE de Zapadores y en intervenciones en la calle; trato humillante como el que recibieron en la comisaría de Paterna las tres madres que fueron a obtener el DNI de sus bebés; se continuaron practicando cotidianamente identificaciones por perfil étnico; hubo violaciones de la ley de asilo (notificación en idioma no comprensible, rechazo a la aportación de pruebas en la solicitud) y de normas de protección de población vulnerable en el CIE (encierro de menores y persona enferma, deportaciones de personas lesionadas)... Y probablemente muchos casos más que no han sido denunciados ya que el Gobierno ha ignorado la recomendación del Defensor del Pueblo y continúa expulsando o multando a las personas en situación irregular que acuden a las comisarías o cuarteles a denunciar un delito o, simplemente, a realizar un trámite administrativo. También constatamos un año más que la sanidad universal no es real ya que los obstáculos administrativos y la facturación del servicio de salud prestado restringen el acceso a este derecho de buena parte de la población migrante. Además, para acceder a la tarjeta sanitaria se exige el empadronamiento y muchas personas no pueden obtenerlo porque se está bloqueando el acceso a los empadronamientos especiales (casos en los que no son titulares del alquiler o propiedad, infraviviendas o situación de calle). Esta falta de respuesta municipal a la demanda de empadronamiento también impide el acceso a otros derechos básicos (bonos sociales, viviendas de alquiler social, prestaciones económicas, educación pública, arraigo social). Tampoco se logró resolver el incumplimiento de la Generalitat de facilitar el acceso a la Renta Valenciana de Inclusión de todas las personas vulnerables, independientemente de su situación administrativa. En cuanto a los casos de discriminación y discurso de odio en internet o puestos en conocimiento de la Fiscalía, el resultado ha sido dispar. Habitualmente, las plataformas no retiran la publicación a pesar de las denuncias y la Fiscalía consideró que los mensajes racistas y xenófobos de Valencia Fórum no eran más que opiniones. Sin embargo, la misma Fiscalía ha pedido que se juzgue a España 2000 por su acto contra el islam de la pasada Navidad, denunciado por València Acull. En relación con los medios de comunicación y el programa de inmigracionalismo. Este proyecto se divide en dos ejes principales: por un lado, el análisis de las informaciones sobre migración en medios de comunicación impresos y, por otro, la formación y sensibilización derivadas de los resultados obtenidos de dicho análisis, implicando a los agentes clave en el proceso de comunicación (periodistas, estudiantes, ciudadanía, etc.). Dichos ejes están inevitablemente interrelacionados, ya que los resultados obtenidos del análisis proporcionan una fotografía actual del tratamiento mediático de las migraciones y de las principales prácticas y estrategias discursivas generadoras de estereotipos y prejuicios y discurso de odio sobre la población migrante. Por un lado, proporcionan las claves de identificación de discursos de odio y discriminatorios sobre las que sensibilizar a la ciudadanía con el objetivo de promover la participación activa en la lucha por un tratamiento mediático adecuado y no discriminatorio. Al mismo tiempo, se identifican aquellos aspectos principales en los que debemos incidir a la hora de mejorar el tratamiento desde los/as profesionales de la comunicación.

14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales?
¿?? Tendría que hablar contigo
15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? En algunos espacios más que otros, aunque se trata de tener una perspectiva de género en el planteamiento de los proyectos, desarrollo y ejecución y se trata de tener una postura feminista en la organización tanto dentro como fuera, creo que todavía queda por implementar y desarrollar tanto dentro como fuera, aunque claramente determinados quehaceres o activismos están más desarrollados y son más activistas en este sentido, principalmente el área de psicosocial. Desde el área psicosocial tratamos de facilitar y apoyar a las mujeres en un proceso de toma de conciencia y de adquisición de herramientas y aprendizajes que contribuyan a fortalecer la capacidad de control sobre sus propias vidas y la transformación social. Con los diferentes proyectos

hemos buscado el empoderamiento individual y el colectivo, a través de la mejora de la salud emocional de las mujeres, en sus espacios: personal, relacional y social. Las diferentes actuaciones realizadas han estado al servicio de diferentes objetivos, entre los que se destacan: - Fomentar la autoestima y la autonomía de las mujeres: con asesorías, acompañamientos y atención psicológica individual. - Prevenir la violencia de género y generar relaciones de Buen Trato, con talleres de Derecho al Buen Trato y a una vida libre de violencias. - Crear redes de apoyo mutuo entre mujeres y de fortalecimiento de sus capacidades y saberes. - Ofrecer el protagonismo a las mujeres participantes, visibilizar sus vivencias y luchas.

16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? No sé muy bien a que te refieres a esta pregunta ¿? ¿Si quieres comentamos? Pero en sí los activismos de las mujeres migrantes me parecen más que fundamentales, necesarios y creo que cada vez tiene más presencia, potencia, visibilidad y nos enseñan y nos hacen cuestionarnos determinadas situaciones, incongruencias y realidades, me parece fundamental que cada más vayan ocupando espacios de participación e incidencia, como interlocutoras principales de sus propias realidades como sujetas “políticas” activas
17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista? Así rápido lo que se me ocurre, es defensa s derechos de las empleadas de hogar y CIES no,
18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política? Porque es la origen, base y objetivo fundacional y principal de la entidad. Los objetivos generales fijados en el plan estratégico de la asociación son: 1. Luchar contra la represión y el control de las personas migrantes, el racismo y la xenofobia. 2. Responder a las necesidades de las personas migrantes. 3. Fomentar la participación activa de las Personas Migrantes. 4. Dar a conocer el posicionamiento y el trabajo de Valencia Acoge de manera. que contribuya a realizar una labor más efectiva y de mayor impacto. 5. Promover la igualdad de género desde el trabajo de València Acull. 6. Fortalecer la estructura de Valencia Acoge.
19. En los activismos: ¿Se han entretejido alianzas? ¿De qué tipo? Esta pregunta te la contestaría mejor otro compañero. Si quieres le pregunto. Pero me parece con AIPHYC en su momento desde el área psicosocial, con la Federación Unión Africana de España, en la organización del 18D y 21M (día mundial contra el racismo), entre otros

VOCES-CUERPOS ALIADES

CUESTIONARIO 7

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): Ana
2. Lugar de nacimiento: Valencia
3. Nacionalidad(es): En el papel Española. Nacimiento en Valencia. Vasca de corazón
4. Edad: 33
5. Situación administrativa (papeles): Nacionalidad
6. Ocupación: Me dedico a la facilitación de grupos y a la formación con mirada feminista interseccional.
7. Estudios: Educación social y animación sociocultural.
8. Lugar de enunciación: Mujer, cis, blanca, paya, hetero, nacida en el estado español, con estudios universitarios, neurotípica, militante, feminista y antirracista.

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización: “Espai comú” espacio dentro de la librería “La Repartidora”

10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización? Participante del espacio
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente. Actualmente este espacio se compone de la librería, la sala (disponible para colectivas de base) y la zona de trabajo colectivo que es el espacio donde trabajamos algunas entidades afines. Todo junto conforma el “espai comú”. No somos un colectivo en sí mismo, ni tenemos una militancia conjunta específica pero sí venimos de recorridos militantes comunes y partimos de una afinidad política. Por tanto, hablaré de qué es para mí este espacio y qué parte de trabajar aquí tiene que ver con el activismo. Formar parte de este espacio para mí tiene que ver con tejer redes y alianzas, por eso se llama espacio común, porque la idea es que sea para todas, que sea un espacio donde encontrarnos, vernos, reconocernos, generar diálogos, juntar luchas y apoyarnos. Mi activismo tiene que ver con que cada vez más este lugar sea un espacio seguro y fácilmente accesible para todas, y ojalá cada día lo sea más.
12. Desde tu punto de vista, podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes. Por un lado, “Resistencia Migrante” forma parte del espacio teniendo reservada la sala cada lunes por la tarde. En este espacio se ha constituido gracias a ellos y otras colectivas, el comité ILP Regularización de la Comunidad Valenciana. Algunas personas que forman “Espai comú” están formando parte de este comité. Por otro lado, en “La Repartidora” hay cada vez más libros y material relacionado con el racismo, la colonización, los procesos migratorios... y cada vez más se está dando prioridad a estos temas.
13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Creo que partimos de esa idea aunque nunca hemos tenido un debate específico sobre esto. Por nuestros recorridos entiendo que sí, partimos de esta idea y también creo que para que esto se convierta en práctica es necesario que haya un trabajo que no se está haciendo de manera colectiva, porque no somos un colectivo al uso. Sí que creo que actualmente es un tema importante para este espacio, que queremos estar ahí y que lo estamos haciendo lo mejor que sabemos.
14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? De nuevo, ya que no somos un colectivo, no hemos hablado explícitamente sobre los motores de nuestro activismo y si estos son decoloniales o antirracistas. Pero creo que la afinidad política que nos une para formar parte de este espacio, aunque sea a un nivel teórico, está comprometida con este tema.
15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? La respuesta es parecida a las dos anteriores. No hemos discutido sobre si nuestro activismo es antirracista, decolonial y feminista. Pero creo que las colectivas y personas que lo conforman están comprometidas con estas luchas y resistencias.
16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? Desde mi punto de vista tiene mucha importancia, creo que conocer los activismos y las maneras de resistir y hacer comunidad de las mujeres migrantes no solo son terreno de aprendizaje, sino que también nos ayuda a conocer y reconocer nuestro privilegio blanco y payo por el que en muchas ocasiones estamos cegadas, justo por estar rodeadas de blanquitud. Narrar las historias es pieza fundamental para atrevernos a reconocer el privilegio, aliarnos sabiendo cuál es nuestro sitio y también, siempre que sea necesario, reparar.
17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista? Creo que cada vez más aliarnos y “estar al servicio”, saber encontrar nuestro lugar y no ocupar el que no nos corresponde. Que las vidas y los derechos de las migrantes formen parte de nuestras agendas.
18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política? Como he dicho, no somos un colectivo y no hemos hablado ni consensuado estos temas, por tanto, hablaré de lo que yo pienso. Desde mi punto de vista creo que ha habido muchas circunstancias por las cuales se está decidiendo incorporar estas

demandas. Por un lado por justicia, solidaridad y sentido común (pero si solo hubiera sido por esto, llevaría décadas incorporado y siendo un tema urgente en las agendas), por otro lado creo que ha tenido mucho impacto toda la teoría de la interseccionalidad y las críticas de las colectivas de compas migras y/o racializadas sobre todo en los feminismos blancos, esto ha generado una necesaria presión para “ponernos pilas” con el tema y empezar a mirar más allá de nuestros ombligos; estar más cerca de la realidad de las migrantes, también en lo personal (conocernos, ser amigas, interesarnos mutuamente...) ha ayudado a tomar acción. Además, creo que algo que también ha puesto este tema encima de la mesa son (por desgracia) los asesinatos racistas y coloniales en diferentes lugares del planeta que por primera vez han tenido repercusión mediática y han sido motor de campañas con impacto a nivel mundial.

19. En los activismos: ¿Se han entretendido alianzas? ¿De qué tipo? Creo que se han entretendido muchas en lo personal (que a veces no lo nombramos) y en lo colectivo. En concreto en el espacio común creo que la alianza más visible ha sido compartir el espacio junto con las compas de “Resistencia migrante”, porque cuando se comparte el espacio entonces la posibilidad de seguir tejiendo juntas se hace más cercana y accesible, porque nos ayuda a conocernos y cuando se empiezan a crear los afectos también es más fácil establecer alianzas fuertes. Porque la militancia también tiene que ver con conocernos, afectarnos y amarnos.

CUESTIONARIO 8

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo):
2. Lugar de nacimiento: Valencia
3. Nacionalidad(es): Español
4. Edad: 30
5. Situación administrativa (papeles): Nacional español (de nacimiento)
6. Ocupación: Parado
7. Estudios: Graduado en Ciencias Políticas y de la Administración Pública
8. Lugar de enunciación: nacido y crecido en Valencia, de barrio obrero, familia trabajadora, chico trans marimacho, con passing, blanco, bilingüe español-valenciano.

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización (N).O.M.A.D.A.S.
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización? Hago las gestiones administrativas de mantenimiento de la parte formal de la asociación (tarea exclusiva). Pienso y discuto las líneas políticas, de trabajo, y de relación con otros (función compartida). Acompaño físico, económica, material, administrativa y emocionalmente a compañerxs (función compartida). Acudo a reuniones (función compartida)
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente. Como persona trans española estoy disponible para compañerxs migras y racializadas que se enuncian, se sitúan, habitan en un lugar cuir/queer/lgtbi/sexodisidente/generodisidente en todo aquello que mis privilegios, mis responsabilidades y mis medios permitan.
12. Desde tu punto de vista: ¿Podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes? Acompañamos procesos de vida y de Regularización en el reino de España de trabajadoras sexuales migrantes (especialmente mujeres trans), en lo que nos soliciten, así como atendemos a multas, posibles redadas y deportaciones, y otros tipos de violencia que les imponen o con las que amenaza la policía. Participamos y apoyamos actividades/campañas/iniciativas políticas de colectivas y personas migrantes y racializadas a las que nos invitan.
13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Considero que como personas blancas españolas y europeas, entendemos que nuestra relación con el antirracismo debe estar siempre mediada

- por la escucha y el diálogo activo con nuestrxs amigxs, movimientos sociales, organizaciones, colectivas migrantes y racializadas. Queremos ser antirracistas, autoinvertirnos como tal. A veces lo conseguiremos, otras tendremos que revisarnos.
14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? Consideramos que para hablar de privilegio hay que hablar de poder. Desde nuestro lugar de enunciación entendemos que formamos parte de la responsabilidad histórica que tiene el reino de España en su relación colonial con Abya Yala, e intentamos aplicar ese análisis y traducirlo a nuestras prácticas político-cotidianas.
 15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? Las personas que formamos parte de la organización hemos estado atravesadas a lo largo de toda nuestra vida, en mayor o menor grado, con mayor o menor intensidad, o desde mayor o menor claridad, por violencias estructurales del sistema patriarcal, y desde ahí nos hemos politizado y organizado en nuestras experiencias en espacios feministas. Traemos toda esa experiencia, sentimiento, pensamiento, conocimiento, sesgos, a nuestra organización, por lo que nos sentimos autorizadas a reconocernos como feministas. Nos organizamos desde un feminismo proderechos que cuenta con las putas, trans, migrantes, racializadas, amoroso y comprometido con lo femme.
 16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? Es un ejercicio fundamental de justicia social, de reconocimiento y de confrontación de la hegemonía de la historia única del feminismo blanco en este territorio. Transformar la historia de luchas que conocemos a través de la construcción de esas memorias, es revelarnos un nuevo marco de perspectiva histórica para el análisis político basado en la experiencia cronológica de los activismos.
 17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista? Considero que progresivamente se está produciendo un giro en el compromiso de los movimientos sociales de base en clave de ampliación e incorporación del análisis de las relaciones de poder, el privilegio blanco y la responsabilidad de reparación. En este sentido, veo como hay espacios, como algunas asambleas feministas, que se vuelcan más activamente en poner en el centro la mirada y las necesidades de la lucha antirracista, no en un sentido aditivo sino transformador. Creo que se están produciendo más prácticas de compromiso económico, administrativo y afectivo con las compañeras migrantes.
 18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política? (N).O.M.A.D.A.S surge como una respuesta desde la disidencia sexual a la utilización de nuestras prácticas, nuestras vidas y nuestros derechos para justificar políticas racistas, y de supuestas garantías de libertades en occidente, que encubrían intereses imperialistas y de continuidad de la relación colonial a través del sistema-muerte de fronteras. Sentimos que nuestra comunidad estaba siendo interpelada por estas prácticas del poder y que debíamos ofrecer una respuesta solidaria nuestrxs compañerxs migrantes, así como una contranarrativa frente a la utilización interesada de nuestras comunidades por los Estados europeos.
 19. En los activismos en el territorio valenciano: ¿Se han entretejido alianzas? ¿De qué tipo? Desde nuestra experiencia, hemos establecido alianzas con trabajadoras sexuales, estén organizadas o no, y con colectivas, espacios y organizaciones de personas migrantes y racializadas que estaban activas en el territorio. Por otro lado, también hemos intentado funcionar como canal de “mediación”, e invitar a la revisión a, compañerxs y espacios eurobiancos con quienes habíamos compartido trayectorias, y que considerábamos que debían implicarse en la responsabilidad con las comunidades de personas migrantes y racializadas.

CUESTIONARIO 9

DATOS PERSONALES

1. Nombre (o pseudónimo): Mireia Biosca Ordaz
2. Lugar de nacimiento: València
3. Nacionalidad(es): Española
4. Edad: 32 años
5. Situación administrativa (papeles): nacionalidad española
6. Ocupación: Educadora social
7. Estudios: Diplomada en educación social
8. Lugar de enunciación: València

ACTIVISMOS

9. Nombre de tu organización: Asamblea feminista de València
10. ¿Cuál es tu rol/función en tu organización?: Participante de la asamblea.
11. Con tus propias palabras describe tu activismo brevemente: Participo en diversos espacios del poder popular de la ciudad de València en el ámbito de los feminismos y la lucha LGTBI, la defensa del territorio y el derecho a la ciudad y la solidaridad internacional, todos estos activismos desde un enfoque anticapitalista, feminista y antirracista como acción política y horizonte de lucha.
12. Desde tu punto de vista: ¿Podrías enumerar lo que actualmente se está haciendo en tu organización a favor de las vidas y derechos de las personas migrantes? La asamblea se define como antirracista y anticapitalista, siendo conscientes que los nombres como tal no son suficientes. Es importante nombrar lo que somos, pero sobre todo demostrarlo en la práctica política. Por una parte, contamos con una comisión de compañeras migrantes y refugiadas dentro de la asamblea porque consideraron que era importante tener un espacio propio para la autoorganización. A su vez, dentro de los objetivos de acción de la asamblea están visibilizadas reivindicaciones de las personas migrantes como el cierre de los CIEs, la regularización de las personas migrantes y derogación de la Ley de extranjería, así como la defensa de los derechos laborales de las trabajadoras del hogar y los cuidados. Y no solo están en el ideario, sino que han llevado a cabo acciones para exigir estas demandas, acciones que se han liderado en todo momento por las compañeras migrantes como una concentración en la delegación de gobierno exigiendo la ratificación del convenio 189 de la OIT o actualmente la participación activa en el comité de la recogida de firmas para la ILP de la regularización ya.
13. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son antirracistas? Considero que estamos en un camino de revisión de la blanquitud del colectivo, puesto que somos un espacio mayoritariamente de mujeres blancas. En este proceso de revisión contamos con compañeras migrantes con las que trabajamos codo a codo para exigir los derechos de las personas migrantes, así como para trabajar el racismo interiorizado. Por lo tanto, el antirracismo es uno de los motores, pero debemos interiorizarlo mucho más. Como bien sabemos, no vale solo con estar en contra del racismo, sino que tenemos que ser abiertamente antirracistas y trabajar en esa dirección. Para nuestra organización la lucha anticapitalista y antirracista son dos de los pilares fundamentales. Pero somos conscientes que no solo es suficiente con verbalizarlo sino que tienen que transversalizar e impregnar toda la organización desde nuestras prácticas internas y externas, como nuestro discurso.
14. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son decoloniales? Considero que se ha dado un gran paso en relación a construir un feminismo antirracista pero aún nos queda mucho para trabajar desde la perspectiva decolonial. Se han reflexionado e interiorizado el origen del racismo, pero no se está haciendo analizando como lo colonial ha sido una violencia que acarreamos desde hace siglos y como la herida colonial continúa afectando a tantas compañeras y compañeros hoy en día. Considero que la asamblea feminista de Valencia combate el feminismo blanco hegemónico, un feminismo que tiene como fin la igualdad entre

hombres y mujeres, sin analizar que esta igualdad no será posible dentro de un sistema colonial y capitalista, de un sistema donde de forma interseccional convergen diversas opresiones. Apostamos por construir un feminismo antirracista y decolonial, sabiendo que aún necesitamos más memoria y deconstruir nuestra blanquitud, y un feminismo que construyamos entra las que estamos en la periferia, a los márgenes del sistema.

15. Desde tu punto de vista: ¿Consideras que los motores de los activismos de la organización a la que perteneces son feministas? Totalmente, la asamblea feminista de Valencia es uno de los espacios de la ciudad donde nos encontramos feministas anticapitalistas que queremos transformar esta sociedad y combatir el patriarcado, capital y racismo imperante. Sin embargo, como ocurre con el racismo, también tenemos que despatriarcalizarnos a nosotras mismas, puesto que nos han educado en un sistema patriarcal y en muchas ocasiones también reproducimos el machismo. La asamblea es un espacio feminista en las acciones políticas que llevamos a cabo, así como nuestro ideario (lucha contra las violencias machistas y LGTBIfóbicas, denuncia de la feminización de la pobreza, precarización y explotación de los empleos que ejercen principalmente las mujeres como las Kellys o empleadas del hogar y los cuidados o empaquetadoras de naranja...). Además, no solo en la práctica y nuestro discurso, sino que también a nivel estructural y metodológico lo hacemos desde el feminismo porque si lo personal es político, como nos organizamos también. Trabajamos por tener una organización con prácticas feministas, donde todas las compañeras nos sintamos que formamos parte, que haya una verdadera horizontalidad. Además, tenemos un espacio no mixto, donde buscamos la participación de mujeres, bolleras y trans. Siendo conscientes que actualmente no somos un espacio tan amplio como nos gustaría, pero el horizonte es conseguir crear una asamblea donde todas las mujeres, bolleras y personas trans se sientan que pueden formar parte.
16. Desde tu punto de vista: ¿Qué importancia tiene la construcción de las memorias de los activismos de mujeres migrantes en el territorio valenciano? La memoria es necesaria para construir la genealogía de los movimientos populares. Sin embargo, es cierto que dentro de los movimientos no se le ha dado mucha importancia a esta tarea, aunque cada vez somos más conscientes. Porque fueron somos, por ello, recordar y visibilizar de dónde venimos es necesario para seguir construyendo y para tener juntas un relato de la historia. Cada vez hay más iniciativas para recuperar la memoria colectiva. Un ejemplo de ello es el colectivo feminista Arada, que trabaja para recuperar la memoria feminista de todo el territorio, como un aspecto muy necesario para la construcción del movimiento hoy. Además, la memoria nos permite aplicar acciones que ya se hicieron antes pero que fueron transformadoras y podemos replicar. No es necesario inventar nada, sino adaptar lo que ha funcionado. La memoria pasa por recuperar a las protagonistas del pasado y la revalorización de sus experiencias de lucha y vida, esto nos da además elementos para comprender y escribir la historia. Con la tarea de recordar es posible establecer un hilo conductor con el pasado, que ayuda a interpretar el presente y orientar el futuro. Y en concreto, al igual ocurre cuando hablamos de memoria centrada en las mujeres migrantes, forman parte de nuestros movimientos por tanto la memoria desde esta perspectiva también es importante y necesaria para la construcción colectiva. Nuestra memoria también debe ser antirracista y tener referentes que lo corroboren. No es suficiente con parafrasear a Angela Davis o Bell hooks, sino que debemos recuperar la voz de muchas mujeres y organizaciones de mujeres migrantes que han llevado el feminismo a cada lucha. Además, si hablamos de memoria también ponemos sobre la mesa la memoria de la herida colonial, reconocer el pasado para repararlo y continuar construyendo un presente y futuro antirracista y anticapitalista.
17. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Qué se está haciendo en común por las vidas y los derechos de las migrantes en clave antirracista? En la ciudad de València desde hace unos años se ha constituido un tejido comunitario de compañeras y compañeros migrantes muy potente. Esto ha visibilizado la falta de esta perspectiva que había en los activismos de la ciudad. El antirracismo y la lucha por los derechos de las personas migrantes ha sido un hecho en algunos activismos (principalmente las entidades de

solidaridad con la población migrante o las que trabajaban por el logro de los derechos para estos) pero actualmente esta perspectiva está más transversalizada y ha cobrado mucha más importancia. Esto se debe por un lado a la potencia que tiene hoy el movimiento migrante organizado, cada vez con más entidades donde las personas migrantes y racializadas se están organizando, está más potente. Ya no son las organizaciones o ONG las que hablan, sino que la palabra la tienen y la ejercen las propias personas sujetas de esta causa. Y, por otro lado, al tejido que estas organizaciones han hecho con otros espacios del poder popular, como es el caso de la asamblea feminista de Valencia, pero también de otros espacios como el sindicato de barrio del Cabañal o otros espacios de lucha. Ahora hay una red más coordinada, y muchas organizaciones se declaran antirracistas y trabajan en esa línea, no solo porque hayan personas migrantes dentro de la organización sino como pilar de acción de las mismas. Aunque como crítica a los activismos, aún queda mucha blanquitud por repensar y deconstruir. Como mucho machismo por analizar y combatir en las organizaciones.

18. Desde tu punto de vista, en el ámbito de los activismos: ¿Por qué ha considerado tu organización la necesidad de incorporar las demandas políticas de las migrantes en su agenda política? Porque el feminismo es también antirracista. Y si se es antirracista se tiene que hacer un trabajo político en pro de las personas migrantes. Además, estas demandas políticas de las migrantes son derechos humanos, y si una parte de la población no tiene sus derechos satisfechos como espacio organizado no puede mirar hacia otro lado. El feminismo no lucha únicamente por acabar con las desigualdades de género, sino por acabar con todas las desigualdades: raza, género, orientación sexual, capital... Por eso, para nuestra organización el racismo, el capital y el patriarcado son tres caras de un mismo cubo y para acabar con él tenemos que luchar desde estas tres perspectivas. De nada nos sirve conseguir una igualdad salarial si tenemos en nuestras casas mujeres migrantes precarizadas o incluso en situaciones de esclavitud (como supone el trabajo de interna). El feminismo es la herramienta para construir una nueva sociedad, pero esta herramienta puede tener muchos apellidos. Para algunas se puede ser feminista y votar a partidos de derecha o negar la voz de las mujeres (como ocurre en el caso de las compañeras trabajadoras sexuales). Sin embargo, para nuestra organización (que no vamos a entregar carnets de feminismo) ser feminista supone ser antirracista y anticapitalista, supone poner en el centro la defensa de los derechos de toda la población, así como reconocer la agencia de las personas. Como feministas no queremos que nadie hable por nosotras. Las mujeres, las bolleras, las trans, las migras, las maricas, las discas... tenemos voz propia y organizadas la alzamos.
19. En los activismos en el territorio valenciano: ¿Se han entretejido alianzas? ¿De qué tipo? A lo largo de los últimos años se ha hecho un esfuerzo en el poder popular para coordinar y tejer alianzas entre diferentes luchas, porque se ha visibilizado que juntas somos mucho más fuertes. Un ejemplo práctico de ello es la manifestación del pasado 5 de julio, donde más de 50 organizaciones de diferente tipología salimos a las calles para exigir la derogación de la ley mordaza, después de un trabajo de más de dos meses de coordinación y tejido en común. Existen diversas alianzas entre los barrios en la lucha por una vivienda digna y la defensa del territorio, pero también en el feminismo o en el ecologismo. Las alianzas se traducen principalmente a la realización de movilizaciones concretas o acciones. Pero también en relación a referentes de lucha en el plano del anticapitalismo, es decir, a nivel de feminismo autónomo el referente es la asamblea feminista, pero en la lucha por el territorio Per L'horta o Entrebarris en la lucha por el derecho a la ciudad. Entre el tejido social se construyen puentes y esto permite poder hacer frente a los ataques del capital. Si quien tiene el poder (burguesía, propietarios, fascistas...) tienen el poder y estar organizados, nosotras tenemos que hacer lo propio y desde hace unos años en la ciudad de valència existen cada vez más experiencias de plataformas o coordinadoras que trabajan juntas codo a codo.

III. TRÍPTICO

Seminario en Feminismos De(s)coloniales. Gloria Anzaldúa. Institut Universitari

d'Estudis de les Dones. Universitat de Valencia.



"Para sobrevivir en la frontera
debes vivir sin fronteras
ser cruce de caminos"

GLORIA ANZALDÚA
LECTORITUALIDAD

UNIVERSITAT
D'ESTUDIS DE LES DONES

Institut Universitari
d'Estudis de les Dones

gloriaanzaldúa

SEMINARIO ABIERTO: FEMINISMOS DE(S)COLONIALES DE ABYA YALA

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LES DONES



UNIVERSITAT
D'ESTUDIS DE LES DONES

NUESTRA PROPUESTA

Les invitamos a crear un tiempo-espacio de intercambio, de diálogos y sentipensares colectivos, para encontrarnos con Gloria Anzaldúa (1942-2004) a través de uno de sus textos fundamentales "Borderlands/La Frontera/La nueva mestiza".

Retomaremos algunas de sus contribuciones políticas, poéticas, espirituales y teóricas. Procuraremos una aproximación a su búsqueda como sujeta fronteriza entre múltiples identidades y el devenir de nuevas conciencias.

De manera introductoria situaremos la actual importancia de las aportaciones feministas, anticoloniales, antipatriarcales y antirracistas de Gloria Anzaldúa preguntándonos sobre el impacto de las fronteras, los cuerpos racializados y disidentes, el terrorismo lingüístico, la herida colonial, la heterosexualidad obligatoria, el racismo colonial, entre otros conceptos que se entrecruzan.

Les proponemos (re)crear su propia autohistoria y compartir un proceso de lectoritualidad, y junto a la autora preguntarnos: Para sobrevivir en las borderlands ¿debes vivir sin fronteras, ser cruce de caminos?

¿Hacia dónde nos llevará la fuerza de su rebeldía?

COORDINAN

Salomé Carvajal-Ruiz, Universitat de València.
Institut Universitari d'Estudis de les Dones (IUED)
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació

Melisa Watanabe, Universidad de Buenos Aires.
Asociación del Personal de la UBA (APUBA) - Facultad de
Filosofía y Letras

*Se entregarán certificados de participación
*Plazas limitadas.

DURACIÓN

3 meses, 4 encuentros, 4 sábados

1. **Sábado 21 de noviembre de 2020.** "Atravesando fronteras"

-Prefacio a la Primera Edición. Pág. 35.
-La patria, Aztlán. El destierro / La tierra perdida. Pág. 39-54.

2. **Sábado 12 de diciembre de 2020.** "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan".

-Tiranía cultural, Cuerpos racializados disidentes. Pág. 55-66.

3. **Encuentro: Sábado 9 de enero de 2021.** "Cómo domar una lengua salvaje".

-Terrorismo lingüístico. Pág. 103-118.

4. **Encuentro: Sábado 30 de enero de 2021.** "La conciencia de la mestiza".

-Hacia una nueva conciencia. Pág. 133-154.

HORARIOS

Sábados: 12 a 13:30h (ESP) | 8 a 9:30h (ARG)

VÍA ZOOM

INSCRIPCIÓN

Envía un correo o completa el formulario

natsacar@uv.es | melisawatanabe@filo.uba.ar

<https://forms.gle/kLy3KHfAUa7YT5wFA>

 gloriaanzaldúa

