

# Temática 2

## Antirracismo y perspectivas descoloniales



**Radix**

En la Escuela Radix fortalecemos organizaciones feministas y LGBTIAQ+, promoviendo espacios de encuentro, aprendizajes comunitarios horizontales y fomentando la creación de redes entre organizaciones.

# Temática 2

Antirracismo y perspectivas descoloniales

# Módulo 1

Mapas de poder: comprender el racismo estructural en la organización



Licencia Creative Commons Atribución (CC BY NC ND).  
Reconociendo que la autoría de los contenidos es de Rioko y Melaza.

**AFRO  
CULTO**  
*Cerise*



# Índice de contenidos



<b>A modo de introducción</b>	
Objetivos	6
¿Qué nos proponemos? ¿Qué queremos conseguir?	7
Enfoque de contenidos	8
Detalle del contenido formativo	10
<b>Módulo 1. Mapas de poder: comprender el racismo estructural en la organización</b>	
¿Qué exploraremos?	12
Introducción	13
<b>1 Racismos</b>	14
I El racismo estructural	14
II La blanquitud	15
<b>2 El género como invento colonial</b>	18
I Personas racializadas y el lado oculto del género	18
II Feminismo y la interseccionalidad	19
III Cercanía de la negritud, lo trans y no binario	20
<b>3 Miradas más allá del feminismo: resistencia racializadas y migras</b>	22
I Resistencia trans	22
II La espiritualidad como herramienta organizativa	23
<b>Anexo 1. Actividad práctica</b>	25
Mapa autoetnográfico de mi posición en el mundo	
<b>Anexo 2. Tablas</b>	28
<b>Anexo 3. Poemas y textos</b>	32
<b>Referencias</b>	
Glosario, bibliografía y recursos	34

<b>Módulo 2. Cultura de escucha radical y redistribución de la palabra</b>	
¿Qué exploraremos?	39
Introducción	40
<b>1 Racismo epistémico y colonialidad del saber, ¿de qué estamos hablando?</b>	41
<b>2 Manifestaciones de la colonialidad</b>	45
<b>3 El conocimiento encarnado como vía para romper la hegemonía epistémica</b>	46
<b>4 Identidades, intersecciones y la necesidad de alianzas flexibles</b>	48
<b>5 Algunas estrategias para transformar organizaciones</b>	49
<b>Anexo 1. Actividad práctica</b>	51
Repensando cómo compartimos la voz en nuestros espacios colectivos	
<b>Anexo 2. Poemas y textos</b>	54
<b>Referencias</b>	
Glosario, bibliografía y recursos	56
<b>Módulo 3. Reparación en el presente: acuerdos vivos de responsabilidad</b>	
¿Qué exploraremos?	59
<b>1 De la culpa a la responsabilidad política</b>	60
<b>2 Justicia Transformativa y políticas de desechabilidad</b>	63
<b>3 La esperanza como disciplina: imaginar lo que aún no existe (Adrienne Maree Brown)</b>	67
<b>Anexo 1. Actividad práctica</b>	68
Reparar en lo cotidiano	
<b>Anexo 2. Poemas y textos</b>	71
<b>Referencias</b>	
Glosario, bibliografía y recursos	73

<b>Módulo 4. Imaginación radical: rediseñar estructuras organizativas</b>	
¿Qué exploraremos?	77
Introducción	78
<b>1 Imaginación radical como herramienta política</b>	79
I ¿Qué es la imaginación radical?	79
II Tecnología de los Sures	80
III. Afrofuturismo	81
<b>2 El placer, la alegría y la ternura como motores de cambio, la justicia como un proceso de gozo y expansivo</b>	83
I. Activismos del placer	83
II. El cuidado como norma	84
III. El poder del juego	85
<b>3 Somática política</b>	87
I. Saberes encarnados	87
II. Justicia somática: neurodivergencias, dolor crónico y movilidad reducida	88
<b>Anexo 1. Actividad práctica</b>	89
Cuerpos que sueñan y aman	
<b>Anexo 2. Poemas y textos</b>	92
<b>Referencias</b>	
Glosario, bibliografía y recursos	94



**A modo de  
introducción**



Nuestro itinerario formativo busca fortalecer las capacidades de las organizaciones feministas y LGBTIAQ+ en la integración de perspectivas antirracistas y descoloniales en su vida interna.

Está compuesto por cuatro módulos interconectados que proponen un acompañamiento metodológico basado en la escucha radical, la reparación y el cuidado colectivo.

A través de dinámicas participativas, recursos teóricos accesibles y prácticas artísticas, se propone visibilizar las matrices coloniales y racistas que atraviesan las OSC, problematizar las relaciones de poder desiguales, reconocer los dolores y generar herramientas concretas para transformarlas.

El enfoque pone en el centro los saberes encarnados de personas racializadas, trans, migrantes y discas, reconociendo su centralidad en la construcción de alternativas más justas y sostenibles.

## Objetivos

- Analizar críticamente las dinámicas racistas y coloniales presentes en las OSC, promoviendo diagnósticos colectivos que evidencien la distribución real del poder y fortalezcan prácticas de antirracismo organizativo.
- Fortalecer la cultura de la escucha radical y la redistribución de la palabra en las organizaciones, garantizando la centralidad de voces históricamente silenciadas.
- Diseñar y poner en práctica acuerdos vivos de reparación, que permitan abordar conflictos y desigualdades de manera inmediata, sostenible y no punitiva.
- Impulsar la imaginación radical como herramienta política para rediseñar estructuras organizativas basadas en el cuidado, la cooperación y la diversidad de realidades históricas, heridas, ritmos y cuerpos.
- Acompañar a las OSC mediante tutorías individuales y grupales que ofrezcan espacios valientes, críticos y creativos de reflexión, acción y cuidado, fomentando transformaciones sostenibles a corto, mediano y largo plazo, así como la creación de redes fuertes antirracistas.



# ¿Qué nos proponemos? ¿Qué queremos conseguir?

- Las organizaciones participantes elaborarán diagnósticos colectivos sobre las dinámicas de poder, racismo y colonialidad en sus estructuras internas, que les permitirán reconocer privilegios y desigualdades de manera situada.
- Cada OSC contará con acuerdos vivos de reparación y redistribución de poder, construidos participativamente para abordar conflictos y prevenir la repetición de daños, fortaleciendo la coherencia entre discurso y práctica.
- Se promoverán redes interorganizacionales en los encuentros online y presenciales, fomentando la cooperación antirracista y la sostenibilidad de los procesos más allá del proyecto.



## 1 Antirracismo y decolonialidad

Como recuerdan Fanon y Mbembe, la colonialidad inventó la zona del no-ser para los cuerpos negros y no europeos. Desarmar este andamiaje racista —como señala Iki Yos Piña— significa entender que no vivimos en una era poscolonial: los dispositivos que moldean y vigilan nuestros cuerpos siguen activos. Aquí el antirracismo y la decolonialidad no serán teoría pura, sino práctica cotidiana que altere los desequilibrios de poder y posibles dinámicas dañinas dentro de las organizaciones.

## 2 Cuidado en el centro del proceso

Inspiradxs por bell hooks, que habla del amor y el cuidado como actos políticos, y por Mia Mingus, que propone el cuidado interdependiente como justicia, pondremos la sostenibilidad de la vida en el corazón del trabajo colectivo. El cuidado será tanto sostén como estrategia de resistencia frente al abandono sistemático de los cuerpos racializados y disidentes. Entender la forma en que los cuidados no están solo feminizados, sino también racializados, nos ayudará a ampliar la mirada y reconocerlos como una parte esencial a valorar y cuestionar.

## 3 El cuerpo y el sentir como espacios de conocimiento

Frente al racismo epistémico y los epistemicidios, elevaremos el cuerpo y el sentir como fuentes legítimas de saber. Como enseñan Audre Lorde y Gloria Anzaldúa, la emoción y la experiencia encarnada son lugares de memoria y pensamiento crítico, insibles para la lógica colonial que privilegia la razón abstracta. Reconocemos que la objetividad no es una posibilidad, que cada unx concebimos el mundo desde una corporalidad situada, unas memorias específicas. Todo ello es político y merece atención.

## 4 Procesos de reparación que comienzan en el presente

No esperaremos un futuro ideal para reparar el daño: la reparación debe comenzar ahora. Siguiendo a Ruth Wilson Gilmore, que entiende la justicia como práctica inmediata, apostaremos por mecanismos concretos: redistribuir la palabra, reconocer el dolor, nombrar el daño y tejer acciones de cuidado y dignidad en el aquí y el ahora. En los últimos tiempos, especialmente con el auge de las redes sociales, los procesos de cancelación y la performatividad política, la reparación se contempla casi como sinónimo del nombrar. Reconocer lo hecho y los privilegios que han llevado a X situación es necesario, pero, en demasiadas ocasiones, deja a la persona/comunidad dañada en déficit emocional y comunitario, ¿qué más necesitamos?

## 5 Entendimiento de la necesidad de procesos a largo plazo

Se enfatizará que los procesos de transformación son continuos: lo que no se construyó en un día no puede desarmarse en un día. Como señala María Lugones, este aparato de poder se ha construido durante años de historia colonial y patriarcal, por lo que deconstruirlo también es complejo y requiere constancia, reflexión y acción sostenida. Igualmente, creemos firmemente que la complejidad no debe disminuir las ganas ni suponer un retroceso en comenzar el camino.

## **6 Responsabilidad por encima de la culpa**

El taller se orientará hacia la responsabilidad compartida, siguiendo a Donna Haraway y a Mia Mingus, para asumir la implicación en sistemas de poder y transformarlos activamente, sin paralizarnos por la culpa, sino movilizándonos por la responsabilidad colectiva. Como dicen numerosos activistas antirracistas, pondremos el bienestar racializado por encima de la culpa blanca.

## **7 Interseccionalidad situada**

No se abordará como un concepto vacío o una moda académica. Retomaremos la mirada del Combahee River Collective, que planteó la interseccionalidad como práctica de organización política, resistencia y contención comunitaria. En diálogo con Crenshaw, insistiremos en que se trata de experiencias concretas, no de listas abstractas de opresiones.

## **8 El género y la raza como categorías que se construyen una a otra**

Se pondrá énfasis en que el género está siempre racializado, siguiendo a María Lugones y Oyèrónké Oyěwùmí. Esto tiene significados actuales para el feminismo y para las personas trans y cuir, pues la forma en que se construyen las categorías de género afecta quién es escuchado, reconoce y protege dentro de los espacios políticos y organizativos.

## **9 Justicia restaurativa**

La justicia no será entendida solo como castigo o corrección futura, sino como práctica restaurativa que atiende al daño aquí y ahora. Siguiendo la perspectiva de Ruth Wilson Gilmore, que concibe la justicia como «hacer que la vida sea vivible», y de pensadoras como Angela Davis, que cuestionan el modelo punitivo. Será una forma de volver a tejer los vínculos quebrados por las prácticas coloniales, racistas y cisheteropatriarcales, apostando por transformar las relaciones en lugar de perpetuar el castigo.



La propuesta formativa profundiza en la comprensión de cómo el racismo estructural y las matrices coloniales atraviesan la vida interna de las organizaciones sociales. Se cuestionan profundamente los marcos hegemónicos que universalizan experiencias y modos de vida blancas-occidentales y marginan otras realidades en los procesos de lucha. A través de herramientas críticas y creativas, se fomentará una revisión situada del contexto organizacional, especialmente en relación con los cuerpos racializados, migrantes, trans, discas y neurodivergentes que son parte del colectivo al que se pertenezca. Todo este contenido permitirá desarrollar una mirada más consciente y responsable sobre el funcionamiento cotidiano de los espacios.

A lo largo del proceso formativo se profundizará en la transformación de las formas de participación y toma de decisiones, entre otros aspectos operativos de las organizaciones. Se trabajará la escucha radical como práctica política, reconociendo el valor de la experiencia encarnada como fuente legítima de conocimiento. Se analizarán las dinámicas que concentran la palabra en determinados perfiles y se propondrán estrategias para el reconocimiento de las mismas. Asimismo, se reflexionará sobre cómo los espacios considerados "neutrales" reproducen dinámicas racistas, capacitistas y coloniales. Estas reflexiones estarán acompañadas de conceptos que permitirán entender posibles violencias epistémicas y prácticas.

Finalmente, los contenidos formativos profundizarán en los procesos de reparación y en la creación de nuevas formas organizativas más justas y sostenibles. Se trabajará la diferencia entre culpa y responsabilidad, impulsando mecanismos concretos para reparar el daño en el presente sin recurrir al castigo ni a la parálisis.

También se explorará la imaginación radical como una herramienta política para rediseñar estructuras basadas en el cuidado mutuo, la cooperación y el reconocimiento de ritmos y cuerpos diversos. A través de prácticas creativas y laboratorios de imaginación colectivo, se fortalecerá la capacidad de soñar y construir organizaciones que prioricen la vida.



**Módulo 1**  
**Mapas de poder:**  
**comprender el racismo**  
**estructural en la**  
**organización**



# ¿Qué exploraremos?

- Racismo estructural y racismo institucional.
- Colonialidad de género y su impacto en las organizaciones feministas y LGBTIQ+.
- Relación entre género y racialización, así como su materialización específica en problemáticas y posibilidades en el contexto español.
- Diferencia entre antirracismo simbólico y estructural.
- Feminismo blanco hegemónico: universalización y marginalización de otras realidades.
- Espacios queer, ¿qué sucede con los cuerpos racializados?
- Miradas más allá de los feminismos hegemónicos: resistencias racializadas y migras.
- Más allá de la crítica: autorías racializadas que proponen la esperanza radical para construir nuevas formas organizativas.



Este módulo invita a mirar de frente cómo el racismo organiza la vida cotidiana sin necesidad de que nadie lo declare abiertamente. A través de ejemplos concretos, muestra cómo las instituciones (la vivienda, la escuela, la policía, las fronteras) repiten una misma lógica que beneficia a unas personas y empuja a otras a la precariedad. Lo importante aquí no es buscar «culpables individuales», sino entender la maquinaria que hace que ciertas vidas sean tratadas como importantes y otras como prescindibles. También se profundiza en la idea de la blanquitud como un lugar de ventaja que se vive muchas veces sin conciencia, precisamente porque el sistema está hecho para que parezca normal. Los autores que se citan ayudan a entender esta normalidad no como inocencia, sino como parte del funcionamiento del poder. El módulo no pretende señalar con el dedo, sino mostrar cómo el racismo se disfraza de sentido común, de burocracia, de neutralidad y hasta de buenos modales. A medida que se avanza en la lectura, se vuelve evidente que estas estructuras afectan tanto a quienes son perjudicadas como a quienes son sostenidas por ellas. El racismo estructural no es un accidente histórico, sino una forma de ordenar el mundo que todavía define quién accede al bienestar. El módulo ofrece un mapa para reconocer cómo funcionan esas desigualdades. Y con ese mapa en mano, podemos abrir la posibilidad de transformarlas desde la práctica cotidiana y organizativa.

El módulo también propone repensar el género desde su raíz colonial, mostrando que muchas de las ideas que hoy se consideran «naturales» fueron herramientas de control impuestas sobre diversos pueblos. Al revisar las experiencias de mujeres racializadas, personas trans y comunidades no occidentales, se abre un panorama que rompe con la idea de que el binario hombre/mujer es universal. La lectura muestra cómo el feminismo hegemónico ignoró estas historias y construyó su agenda desde una experiencia blanca que no representaba a todas. En lugar de repetir esa mirada parcial, el texto recupera voces y luchas que ampliaron lo que entendemos por cuerpo, identidad y libertad. También se presenta la interseccionalidad no como palabra de moda, sino como una forma honesta de mirar cómo se entrecruzan las opresiones en la vida real. Las historias trans negras, las cosmologías africanas y las resistencias decoloniales permiten entender que hay formas de vivir el género fuera del marco occidental. Además, se rescata la espiritualidad como herramienta política que sostuvo movimientos enteros cuando el mundo colonial intentaba destruir cualquier forma de dignidad colectiva, y que lo sigue haciendo a día de hoy. Esta dimensión espiritual y comunitaria recuerda que la resistencia no es solo teoría: también es cuidado, memoria y vínculo. Así, el módulo invita a ver que transformar las estructuras coloniales del género es parte del mismo esfuerzo por desmontar el racismo que las creó. Y, sobre todo, plantea que imaginar futuros más libres implica recuperar saberes que siempre estuvieron, aunque el colonialismo intentara borrarlos.



# 1 Racismos

## I El racismo estructural

Kwame Ture y Charles Hamilton, en el libro *Black Power: The Politics of Liberation in America*, demostraron cómo el racismo no se sostiene solo en comportamientos individuales, sino en las instituciones que organizan la vida cotidiana. Ni siquiera hace falta que haya personas racistas para que el racismo funcione: el sistema lo reproduce automáticamente. Esto quiere decir que el racismo no debe comprenderse como una cosa puntual que solo lo manifiesta un grupo de «personas malas», sino como un sistema que organiza y dicta la vida social, cultural, económica y política.

Este dictamen de las instituciones determina el acceso a los derechos fundamentales y la distribución de los recursos. Las políticas de vivienda, por ejemplo, históricamente han segregado a las comunidades no blancas en barrios más desposeídos, lo que repercute en la calidad de la educación, el acceso a la salud y las oportunidades de empleo. Del mismo modo, en el sistema judicial, las personas racializadas a menudo enfrentan tasas de encarcelamiento desproporcionadas, entre otras violencias institucionales. Este fenómeno crea barreras invisibles, pero omnipresentes, que limitan las oportunidades y accesos de las personas no blancas y/o migrantes.

Es crucial entender que el racismo estructural no debe reducirse a la noción común de que «alguien está siendo racista». Aunque el racismo individual existe, lo que realmente mantiene esta opresión es el funcionamiento profundamente arraigado del Estado como sistema colonial, desde su fundación, como ente que gestiona la vida de las personas. Los procesos que perpetúan estas desigualdades no requieren de una animosidad personal o de intenciones maliciosas exclusivamente, sino que surgen de las estructuras jerárquicas de la sociedad moderna en la que vivimos. Así, esta jerarquía racial favorece a las personas blancas, incluso en ausencia de actitudes explícitamente racistas. Ya que los Estados capitalistas reproducen la exclusión, el empobrecimiento y la discriminación en múltiples esferas.

Esto también es normalizado a través de la «neutralidad» del discurso de los derechos humanos. Aunque estos derechos internacionales se presentan como un marco universal e incuestionable, su aplicación histórica demuestra que no todos los cuerpos han sido considerados igualmente humanos. La promesa de «todos somos iguales al nacer» ignora los contextos de desigualdad en los que las personas racializadas y migrantes se ven obligadas a navegar. Esta narrativa de universalidad igualitaria funciona como un mecanismo de luz de gas. Mientras las desigualdades persisten y la persona racializada se da cuenta, es muy común que se le desestimen las experiencias vividas. Esto provoca que las personas duden de su realidad de discriminación racial, porque «todos somos iguales al nacer». Por esto, el poder de la luz de gas promueve que, mientras el discurso proclama esta distorsión de la realidad, las políticas migratorias, penitenciarias, laborales y fronterizas demuestren lo contrario. Los derechos humanos, lejos de paliar el daño estructural de los Estados, hacen que esta universalidad abstracta mantenga intactas las desigualdades con la ilusión de la imparcialidad. Lo que se presenta como una ética «sin color» es, en realidad, una arquitectura que distribuye la violencia. Por esto, para comprender plenamente cómo funciona la estrategia oculta del racismo estructural, es imprescindible analizar la posición de privilegio de la misma: la blanquitud.

## II La blanquitud

La blanquitud, como concepto, no se refiere simplemente al hecho de tener la piel blanca, sino a un conjunto de privilegios que se construyen a través de la supremacía blanca y se sistematizan en el funcionamiento de las sociedades modernas. Los comienzos del destape teórico de esta posición han sido desarrollados por el psiquiatra afrocaribeño Frantz Fanon. Fanon reveló la existencia simbólica de una *zona del ser* y otra del *no ser*. Lo blanco representa la *zona del ser* —lo humanizado—, mientras que lo no blanco, lo colonizado, queda relegado a la *zona del no ser*, —lo deshumanizado—.

Las vidas blancas valen más en este sistema universalista colonial porque fueron definidas como el estándar de humanidad. Por esto, ser blanco otorga una serie de ventajas «invisibles» que se manifiestan en la vida diaria: desde el acceso preferencial a la educación, el empleo, y la vivienda, hasta el trato más favorable por parte de las autoridades del sistema judicial. Estos beneficios no dependen de la bondad o maldad de las personas, sino de la propia estructura colonial que naturaliza estos privilegios. Al mismo tiempo, para que la blanquitud pueda acumular todo este bienestar necesita hacerlo en continuo detrimento de las necesidades de las personas racializadas y/o migrantes.

Por esto, es curioso cómo al hablar de racismo, muchas veces se piensa que es un problema exclusivo de las personas racializadas. Houria Bouteldja, portavoz del Partido de Indígenas en Francia, confronta con una verdad incómoda: la blanquitud no solo es un lugar de privilegio material, sino también una zona de *confort* moral sostenido por el miedo, la negación y la amnesia histórica. Su reflexión sobre «el malestar blanco» apela a esa conciencia difusa que sabe, aunque no quiera saber, que su bienestar se construye sobre la violencia colonial y su herencia contemporánea. Bouteldja desnuda la tensión interna del sujeto blanco, atrapado entre el deseo de conservar su comodidad y el temor a perderla en el momento en que el orden racial se cuestiona. Este miedo es el pegamento psicológico del racismo estructural: un miedo que genera distancia, que produce sospecha hacia los cuerpos no blancos y que refuerza la necesidad de control institucional. En el fondo, ese malestar (ese fardo) es el costo existencial de habitar la supremacía sin reconocerla. Por eso Bouteldja pide un desmantelamiento ético: la posibilidad de que las personas blancas asuman su responsabilidad histórica no desde la culpa, sino desde la conciencia activa:

*Ustedes tienen un saber enterrado en los repliegues de su alma. En sus entrañas. Un saber que se transmite. Un legado. Si no, ¿lo llamarían fardo? Ustedes conocen los crímenes que se han cometido en su nombre, o con su complicidad. No se trata de una memoria consciente directamente. Es difusa. Está adormecida. En ocasiones, abre un ojo y de inmediato lo vuelve a cerrar. Sus ojos están muy cerrados. El miedo es indefinible. Es el malestar blanco. La cabeza está enjaulada, pero el corazón palpita. Reconoce en el rostro de todo no blanco, en la fábrica, en la escuela, en la calle, a un superviviente de la empresa colonial y al mismo tiempo a la posibilidad de una venganza. Es por eso que tienen miedo. ¿Debemos consolarlos?*

*Tienen miedo, pero valoran mucho su bienestar. Ese es su dilema. No quieren renunciar a la infinidad de privilegios de la dominación colonial. Sus privilegios son materiales, estatutarios, institucionales, políticos, simbólicos. A nivel social equivalente, es mejor ser blanco. El primero de sus privilegios es de lejos el más preciso, la vida. Ella es inestimable. Está protegida por su moral, sus leyes, sus armas. Su muerte es una fatalidad que lastima su narcisismo. A escala individual, ustedes no existen. Ustedes son una potencia colectiva. No existen más que sostenidos por*

*los poderes nacionales o imperiales que garantizan su supremacía. Ustedes son el absoluto, el centro, lo universal. Cuando usted contempla el mundo, deplora la distancia que lo relativo, lo periférico, lo particular aún debe recorrer para alcanzarlo. Ustedes saben que son blancos, cuando se casan con un antillano, cuando comparten un café o estofado de maní donde su amiga senegalesa, o cuando se pasean por Saint Denis, Bamako o Tánger. Ustedes siempre saben quién es blanco. Siempre saben quién no es Blanco. Nosotros también estamos provistos del mismo saber. Paradójicamente, ustedes «descubren» que son blancos cuando nosotros los llamamos Blancos. De hecho, ustedes no descubren nada, les repugna incluso ser nombrados, situados y que de ese modo se desvele su culpabilidad y se haga vulnerable su inmunidad. Se lo concedo con gusto, usted no eligió ser Blanco. Ustedes no son culpables en realidad. Solo responsables.*

Esa herencia emocional que describe Bouteldja se hace visible en los gestos cotidianos que Francisco Godoy analiza en *Usos y costumbres de los blancos*. Si para Bouteldja el miedo blanco es el síntoma que reconoce su poder como ilegítimo, Godoy nos habla de que la comodidad blanca es la costumbre de ocupar el mundo sin dificultades estructurales y de ser, sutilmente, el centro siempre. Así, mientras Bouteldja apunta a la dimensión interior de la supremacía (el miedo, el malestar, la complicidad adormecida), Godoy revela su forma externa, su cuerpo social: la circulación libre, la facilidad de acceso y la normalización de la presencia blanca algo natural. En el anexo de este módulo se comparte una interesante cita del libro *Usos y costumbres de los blancos*. Ambos autores nos permiten entender que la blanquitud es tanto un sistema de sensibilidad victimizante, como un régimen de acceso, en el sentido de cómo habilita moverse por el mundo con la seguridad de no ser interpeladas. Este cruce entre lo emocional y lo material muestra que la supremacía blanca no se sostiene solo por la violencia, sino también por la «sua-vidad» de lo cotidiano. En la suma de ambos análisis se entiende que el racismo estructural se perpetúa precisamente porque la blanquitud logra que su privilegio parezca normal, razonable y hasta moralmente merecido.

A esta dimensión emocional y material del racismo estructural se suma la distinción que Andrea Rea propone entre las formas estructurales y simbólicas del racismo, un matiz importante para entender cómo se naturalizan las jerarquías raciales en Europa. Rea muestra que el racismo estructural opera mediante políticas, leyes y dispositivos institucionales que clasifican, distribuyen y restringen vidas, asegurando que ciertas personas sean tratadas como «extranjeras» incluso cuando nacen y crecen en territorio europeo. Los imaginarios que legitiman esa desigualdad, asociando a determinados colectivos con la amenaza, el atraso o la incompatibilidad cultural, y convirtiendo esas narrativas en sentido común. Esta combinación produce una paradoja: mientras las instituciones afirman defender la igualdad y los derechos humanos, generan categorías jurídicas y representaciones culturales que excluyen sistemáticamente a quienes no encajan en la figura del «europeo legítimo». Como señala Rea, estas dos capas, la material y la simbólica, se retroalimentan: la ley crea las categorías que luego el imaginario racial estigmatiza, y el imaginario estigmatizante justifica el endurecimiento de la ley. Por eso, el racismo europeo contemporáneo ya no necesita hablar de «razas» para producir desigualdad: le basta con convertir la cultura en frontera y la diferencia en déficit. En este marco, los derechos humanos funcionan como una retórica universalista que oculta su aplicación selectiva, pues siguen funcionando como privilegio para unos y promesa incumplida para otros. Y es justamente en esta doble capa, la estructura que excluye y el símbolo que normaliza, donde se comprende cómo opera la matriz contemporánea del privilegio racial.

Así, la pertenencia plena sigue asociada a la blanquitud, no a la ciudadanía. No es una casualidad que a esto último se le llame «nacionalidad» y que la idea de nación esté muy asociada a

determinado grupo racial, idioma, costumbres y formas de ver la vida. Y en esa tensión (entre lo que la ley promete y lo que la mirada social permite) se revela cómo se sostiene todavía quién puede moverse con tranquilidad y quién debe justificar su existencia.

A la luz de la **tabla 1 del anexo**, se muestra como la blanquitud no solo distribuye recursos, sino que también regula las expectativas sociales sobre lo que se considera un «derecho» o una «oportunidad». Lo que para las personas racializadas se traduce en lucha y resistencia, para los sujetos blancos aparece como normalidad. Este desequilibrio estructural sólo puede ser revertido si se asume el desmantelamiento del racismo a través de la desnaturalización de la blanquitud como eje central de la humanidad. Las organizaciones sociales, especialmente las que buscan interseccionar luchas antirracistas, feministas y de clase, deben entender que no basta con denunciar la exclusión: hay que trabajar en el reconocimiento activo de los privilegios que la producen. La crítica de Godoy invita justamente a eso: a politizar la comodidad blanca, a hacerla visible, a tratarla como un síntoma del sistema. En ese gesto se encuentra una posibilidad transformadora, porque cuando el privilegio deja de ser invisible, puede empezar a ser cuestionado colectivamente. El desafío ético y político está en convertir esa conciencia en acción: en prácticas comunitarias que interrumpan la reproducción de los privilegios que mantienen la jerarquía racial. Solo entonces podrá imaginarse una sociedad realmente equitativa, donde la justicia no dependa del *comfort* heredado.



## 2 El género como invento colonial

### I Personas racializadas y el lado oculto del género

El género no existía de forma universal antes de la colonización. Fue un sistema complementario del proyecto colonial, impuesto junto con el racista, para clasificar los cuerpos y justificar la dominación de unos sobre otros. María Lugones, en su artículo *Colonialidad y género*, nos explica cómo el género no puede pensarse como categoría autónoma desligada de la raza. Su tesis central es que el cisgénero binario (hombre/mujer como categorías contrarias y excluyentes) fue impuesto como instrumento del sistema colonial para establecer los comportamientos de los cuerpos blancos como normas culturales de referencia para la conversión de las sociedades modernas. Es por esto que Lugones identifica un lado visible del género, que contempla los famosos roles de género (conductas civilizadas) para los cuerpos blancos, y por otra parte, otro lado oculto, que desplaza a los cuerpos racializados, de nuevo, a la deshumanización. En la **tabla 2 compartida en el anexo** de este módulo se explica la distinción de estas áreas parecidas a la zona del ser y no ser que desentrañó Fanon por primera vez.

Cuando Lugones aborda la colonialidad de género, insiste en que no se trata simplemente de añadir «género» al análisis de raza y clase. El género y la raza fueron fabricados juntos dentro del mismo proyecto moderno-colonial. Esto implica que cualquier intento de pensar el género como sistema universal, parte de una mirada colonial provocada por la pretensión de la blanquitud como sinónimo de lo inteligible. Desde ahí, el género binario (hombre/mujer) no es simplemente un sistema de roles, sino un dispositivo colonial que distribuye humanidad: determina quién es considerado plenamente «hombre» o «mujer», y quién queda fuera de ese reconocimiento, ubicado en la zona del no ser como «primitivo», «hipersexual», «servil», «carente de moral» o incluso «peligroso».

Uno de los movimientos sociales que más ha reproducido este racismo ha sido el feminismo hegemónico. Desde su fundación, se reivindicaron las experiencias blancas como universales. El hablar en nombre de «todas las mujeres» es una posición política que no contempla la colonialidad de género. El problema con esto es que, entonces, solo las experiencias de las mujeres blancas-burguesas (humanas) son validadas, y consecuentemente, las demandas y agendas políticas están alineadas con las mismas. Esta pretendida universalidad enmascara la violencia racial y legitima una lectura del género que funciona como frontera colonial. Así, la colonialidad del género no es solo opresión hacia las mujeres a secas y las «hembras» (dado que residen fuera de la humanidad y más cercanas a la animalidad) racializadas, sino una arquitectura entera donde la blanquitud define qué conductas se consideran civilizadas y correctas, y qué vidas quedan estructuralmente expulsadas de compasión y humanización.

## II Feminismo y la interseccionalidad

Ya hemos visto cómo el feminismo hegemónico nació como un movimiento político que denunció las desigualdades producidas en la zona visible del género. Es decir, la denuncia de los límites y las prohibiciones que afectan a las mujeres blancas. Sin embargo, esta mirada nunca interrogó qué sucedía en la zona no visible del género, donde cuerpos racializados no eran reconocidos como «mujeres» ni «hombres» en términos occidentales, sino como fuerza de trabajo, exotismo, servidumbre o amenaza. El feminismo clásico pudo articular su agenda precisamente porque existía una infraestructura racial que sostenía sus avances: mientras las mujeres blancas reclamaban educación, ciudadanía o acceso laboral, esos mismos trabajos «liberados» fueron desplazados hacia mujeres negras, indígenas, marrones y migrantes. En otras palabras, la emancipación de unas se construye sobre la explotación persistente de otras. Bouteldja formula otra pregunta incómoda para las lógicas coloniales: «¿Podemos ser feministas sin reproducir el racismo?», señalando que el feminismo blanco no sólo ignora la colonialidad del género, sino que se beneficia de ella. Esta crítica no es simbólica: afecta a los recursos, a la toma de decisiones, a la distribución del poder dentro de las organizaciones feministas, donde las mujeres racializadas son históricamente mano de obra, no sujeto político.

Sojourner Truth, con su memorable intervención «¿Acaso no soy yo una mujer?», denunció ya en 1851 el racismo del feminismo al mostrar cómo la experiencia de las mujeres negras quedaba radicalmente fuera de los parámetros de fragilidad, pureza y femineidad que el feminismo blanco usaba. Su discurso no fue un reclamo moral, fue una declaración política temprana de que el género no podía comprenderse sin la raza y que las jerarquías coloniales moldeaban la vida de las mujeres negras en maneras que el feminismo dominante se negaba a reconocer. Décadas más tarde, el *Combahee River Collective* retomó esta resistencia y señaló que las opresiones no eran sumatorias, sino simultáneas, insistiendo en que su liberación como mujeres negras lesbianas implicaba necesariamente la abolición del racismo, del capitalismo y del patriarcado. Su declaración política de 1977 introdujo una comprensión profundamente materialista de la interdependencia entre sistemas de poder y afirmó que «si las mujeres negras se liberan, todas se liberarán», porque su posición encarnaba el punto de máxima tensión del entramado opresivo.

Posteriormente, Kimberlé Crenshaw teorizó este conocimiento colectivo bajo el término «interseccionalidad», mostrando cómo el Derecho y las instituciones producían daños específicos cuando se ignoraba la interacción entre raza y género. Sin embargo, como señalan múltiples autoras negras y de los Sures Globales, la interseccionalidad fue rápidamente absorbida por la academia blanca y convertida en un marco descriptivo que rara vez transformó de manera real las jerarquías dentro de los movimientos. Esta cooptación permitió que muchas organizaciones adoptaran el lenguaje de la interseccionalidad sin modificar quién tomaba decisiones, quién recibía recursos o qué cuerpos seguían siendo centrales y cuáles marginales. Hoy existe un consenso crítico de la comunidad antirracista: sin redistribución de poder, la interseccionalidad se convierte en una herramienta estética que maquilla la colonialidad del género en lugar de desmantelarla. Reconocer esta genealogía es fundamental para entender que la interseccionalidad nació como una práctica de lucha negra comunitaria, no como un concepto corporativo o académico.

Ante esta historia, vale la pena preguntarse: ¿no deberíamos abandonar la idea de que el feminismo puede liberarnos a todes por igual? ¿Cómo abordar la continuación de este marco que fue construido, en gran parte, desde la blanquitud y colonialidad? Mikaellah Drullard insiste en que el feminismo hegemónico se volvió un lenguaje de progreso que acomoda culpas, pero no redistribuye poder. Y quizás parte del problema está en su forma misma de entender el tiempo: esa narrativa de «olas» que avanza linealmente, como si cada etapa fuera siempre mejor que la anterior, responde a una lógica profundamente moderna y colonial. Desde ahí, las experiencias

negras, migrantes, trans, indígenas o discas aparecen siempre «fuera de época», como si no pertenecieran al relato. Pero ¿y si el problema no es la diversidad de estas experiencias, sino el marco que intenta ordenarlas? A diferencia de esa mirada progresiva y binaria, las vivencias trans y no binarias ofrecen una comprensión cíclica del género, no fundada en el esencialismo colonial que necesita dividir entre «mujeres» y «hombres» para existir. Tal vez el desafío no es reparar el feminismo, sino dejar espacio también para otros lenguajes políticos que puedan dar cuenta de la complejidad de nuestros cuerpos y nuestras historias.

### III Cercanía de la negritud, lo trans y no binario

El trabajo de Oyèrónké Oyěwùmí nos ayuda a entender que no siempre fuimos «hombre» o «mujer», y que ese mundo de espectro de género más amplio existió de verdad. En *La Invención de la Mujer*, lo que descubre es algo que desmonta por completo lo que asumimos por normal: el género no siempre fue el eje que organiza la vida, y tampoco es una categoría universalizable. Contrario al estereotipo, en el continente africano existían comunidades, particularmente en las comunidades Yoruba que explora la autora, donde nadie era tratado como inferior o superior por ser «hombre» o «mujer», porque esas categorías no eran centrales para entender quién era quién. Lo que realmente importaba en ese mundo eran cosas como la edad, el linaje, si eras mayor o menor que otra persona, tu función en la familia o en el ritual, pero no tu cuerpo sexuado. Oyěwùmí muestra que la palabra «persona» en yoruba (*èniyàn*) no marca género, y que incluso la ropa, las tareas o el lenguaje cotidiano no estaban separados por «lo masculino» o «lo femenino». Nadie pensaba que una persona menstruaba o gestaba porque «era una mujer»; simplemente era un rasgo corporal, no una identidad social. Lo que vino con la colonización fue la idea de que los genitales eran el centro de todo, que si nacías con unos u otros te correspondía un lugar específico en la familia y en la sociedad.

La manera en que la colonialidad ha afectado a los cuerpos racializados hoy es profundamente traumática intergeneracionalmente. C. Riley Snorton, en *Negra por los cuatro costados*, muestra que la relación entre lo negro y lo trans no es una coincidencia identitaria, sino una historia compartida de desposesión, vigilancia y fuga de ello. Para Snorton, lo trans se vuelve negro porque lo trans (tal como se entiende hoy en Occidente) se construyó sobre ideas médicas y coloniales que ya se habían ensayado antes sobre cuerpos negros esclavizados: cuerpos convertidos en objeto, convertidos en experimento, convertidos en frontera. Las vidas trans negras emergen así dentro de un sistema que primero inventó la raza y el género para normar, produciendo una doble expulsión que es al mismo tiempo violencia y posibilidad de reinención a partir de cosmovisiones ancestrales. La poesía de Alok Vaid-Menon (compartido en el anexo del módulo) ilumina un lado emocional en torno a esta experiencia, mostrando cómo la disforia de género y la diáspora son dos heridas que se tocan constantemente: sentirse extranjero en el propio cuerpo, sentirse visitante en el país donde se vive, sentirse desplazado incluso en la lengua que se usa. En *Blues identitarios*, Alok escribe que diáspora y disforia «siempre nos han hecho sentir extranjeros en nuestros propios cuerpos», recordándonos que la pregunta «¿de dónde vienes?» es también una pregunta sobre género, pertenencia y, sobre todo, de humanidad.

El verso de Alok, revela que un cuerpo trans racializado es, antes que nada, un cuerpo desplazado: un cuerpo que aprende a habitarse desde la intemperie, desde el desarraigo y desde la sospecha. Esa sensación de extranjería no es solo emocional, sino histórica: es la misma que ha atravesado a los cuerpos negros diaspóricos, convertidos en «huéspedes» de sí mismos tras siglos de desposesión, ruptura de linajes y control colonial. En este sentido, la cercanía entre lo negro y lo trans no es una coincidencia identitaria, sino una historia compartida de ser expulsa-

des del marco de humanidad que Occidente considera legítimo. Aquí es donde Akwaeke Emezi aporta una perspectiva que se fuga del marco colonial que provoca este sentir tan doloroso. Emezi en *Freshwater*, presenta un cuerpo que no es ni estable ni binario, sino plural, espiritual y múltiple, poblado por fuerzas *ogbanje* que rompen con la idea occidental de un yo coherente y unitario. Para el autor, la identidad no se define por el género sino por la presencia: «soy un espíritu, y los espíritus no tienen género» una afirmación que desarma por completo la idea de que lo trans debe explicarse dentro del marco biomédico europeo. Desde esta visión, el cuerpo negro no es un error del sistema, sino un territorio de cosmologías que sobrevivieron a pesar de la violencia colonial. Así, lo que Alok nombra como «extranjería» encuentra en Emezi una lectura alternativa: no somos extranjerxs por fallar en ser «normales», sino porque nunca fuimos parte de las categorías occidentales diseñadas para excluirnos.

Cuando miramos más de cerca, se vuelve evidente que la cercanía entre lo negro y lo trans no radica solo en la violencia que estos cuerpos reciben, sino en la posibilidad de desbordar el marco colonial del género. Alok señala que la pregunta «¿de dónde vienes?» es también una pregunta sobre género, porque ambas categorías (origen y género) fueron impuestas como fronteras para controlar cuerpos racializados. Emezi, desde otra entrada, nos muestra que fuera del marco occidental existen formas de subjetividad no binarias que no necesitan explicarse a través del sufrimiento, la transición médica o la disforia, sino a través de relaciones espirituales, ancestrales y comunitarias. Estas perspectivas nos ayudan a ver que lo trans negro no es una anomalía del Sur Global, sino la continuidad de conocimientos que fueron reprimidos para fabricar los del régimen colonial.

Lo que hoy llamamos no binarismo no es una novedad posmoderna, sino una memoria histórica de muchas comunidades que habitaban roles fluidos sin necesidad de nombrarlos como excepción o identidad individual. Por eso, cuando hoy se habla de «volver» a lo no binario, para muchas comunidades del Sur no se trata de innovación, sino de recordar un mundo que sí existió antes de la imposición colonial. Comprender esta genealogía transforma el no binarismo en una herramienta política para recuperar lógicas relacionales que fueron interrumpidas por la colonización. Desde esta perspectiva, el no binarismo deja de ser una etiqueta identitaria y se convierte en un acto de descolonización ontológica.



# 3 Miradas más allá del feminismo: resistencias racializadas y migras

## I Resistencia trans

Las resistencias trans, especialmente aquellas que surgen de los márgenes racializados y precarizados, tienen una historia compleja y profunda, tejida no sólo por actos de lucha visibles, sino por estrategias de supervivencia que desafían las estructuras de poder que las han intentado marginar. La narrativa de las personas trans ha sido constantemente borrada y estigmatizada, tanto dentro de los movimientos LGTBQ+ dominados por la blanquitud y la clase media-alta como en el marco más amplio de las resistencias sociales. Sin embargo, las luchas trans han sido y continúan siendo vitales para cuestionar y dismantelar las estructuras coloniales de género. Uno de los momentos clave en la historia de la resistencia trans fue la fundación de STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries) por Sylvia Rivera y Marsha P. Johnson, figuras fundamentales que lucharon por los derechos de las personas trans al mismo tiempo que se convirtieron en defensoras de las trabajadoras sexuales y las personas racializadas en Nueva York durante los años 60 y 70. Lo que hicieron Sylvia y Marsha fue más que una reivindicación por la visibilidad; fue una reclamación radical de dignidad en un sistema que las despojaba de sus derechos fundamentales, las empujaba a la marginalidad y las sometía a violencia cotidiana.

La historia de Sylvia Rivera, como la de tantas otras personas trans racializadas, es una historia de resistencia y supervivencia en las sombras. Como ella misma relató en una cita compartida en el anexo de este módulo, las personas trans y de género no normativo son forzadas a vivir fuera de la sociedad «normal», convirtiéndose en trabajadoras sexuales por necesidad (¡trabajo sexual es trabajo!). Esto las colocaba en una posición de doble vulnerabilidad: por un lado, el racismo y la transfobia las excluían de los espacios dominantes y, por otro, las leyes abolicionistas que penalizaban las trabajadoras sexuales las exponían a abusos sistemáticos por parte de la policía. A pesar de ello, la resistencia trans no se limitó a las manifestaciones públicas, sino que se expresó de manera constante, en el cuidado mutuo y la solidaridad que definieron espacios como STAR.

Este modelo de resistencia trans, basada en el cuidado colectivo, muestra que la lucha por la liberación trans fue una cuestión de derechos civiles, que nos enseñó cómo crear refugios de resistencia en los márgenes convierte el amor y el cuidado en actos subversivos. El refugio ofrecido por STAR no era solo un refugio físico, sino también emocional y simbólico, donde las personas trans podían encontrar alimento y aceptación en sus identidades más complejas y diversas. Este tipo de resistencia se refleja en otras figuras clave como Marsha P. Johnson, cuyo activismo nos muestra cómo las personas trans negras, en particular, se enfrentaron a la brutalidad de un sistema que las deshumanizaba tanto por su raza como por su género.

Una de las cosas más radicales de la lucha de Sylvia y Marsha fue su constante interpelación a un movimiento LGTBI+ que, en ese momento, estaba demasiado centrado en las luchas de las personas blancas y de clase media. A pesar de que muchas de las demandas de las personas trans eran ignoradas o minimizadas por los movimientos gays, ellas se negaron a ceder ante una visión que no contemplaba la intersección entre racismo, empobrecimiento y transfobia. La consigna «la liberación no será completa hasta que todas estemos libres» no solo se convirtió en un grito trans, sino en una demanda de justicia racial y de clase, una reclamación que sigue vigente en los movimientos trans actuales.

La historia de las resistencias trans no es solo una historia de confrontación con la violencia y la exclusión, sino también una historia de reinención. Las personas trans han logrado, a lo largo de décadas, transformar las narrativas sobre el género, el cuerpo y la identidad en formas que desafían las lógicas binaristas y normativas impuestas por la colonialidad del género. En este sentido, la resistencia trans es una simple lucha por la inclusión, se trata de un acto de creación constante: la creación de nuevos mundos posibles donde el género no se define por el conformismo, sino por el deseo, la fluidez y la autonomía corporal. La lucha trans es una lucha por la reconfiguración radical de nuestras nociones de humanidad, por un mundo donde el género no sea una categoría impuesta desde el exterior, sino una que emane desde las realidades propias de cada cuerpo, cada historia, cada sujeto. Así, las resistencias trans, especialmente las de las personas racializadas y marginalizadas, siguen abriendo caminos de decolonización que nos permiten imaginar futuros.

## II La espiritualidad como herramienta organizativa

Otra forma alternativa de enfrentarse a la colonialidad es a través de la «brujería». La Revolución Haitiana es uno de los mejores ejemplos de cómo la espiritualidad puede convertirse en una herramienta organizativa profundamente política. Mientras en Francia celebraban la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» (un texto que proclamaba la igualdad universal mientras que al mismo tiempo seguía esclavizando personas negras), en Haití se estaba gestando la revolución antirracista de la época. Fue en la ceremonia Vodou de Bois Caïman, en 1791, donde la sacerdotisa Cécile Fatiman y el sacerdote Dutty Boukman convocaron a cientos de personas esclavizadas para sellar espiritualmente el compromiso de levantarse contra el imperio francés. Fatiman ofreció un ritual que constituyó un marco de unión, un lenguaje común y un horizonte de dignidad que la política colonial jamás les hubiera concedido. El Vodou no fue un adorno folclórico; fue un sistema estratégico de comunicación clandestina, de alianzas entre plantaciones, de coordinación militar y de imaginación radical. Desde ese ritual nació la insurrección que convirtió a Haití en la primera nación del mundo en abolir la esclavitud y en la primera república negra libre. Frente a los derechos universales que no contaban a los cuerpos negros, la espiritualidad haitiana construyó su propio universal: uno donde la libertad era colectiva o no era libertad.

Un siglo más tarde y en otro continente, la resistencia anticolonial también llevó consigo una dimensión espiritual inseparable de lo político. Yaa Asantewaa, reina madre del pueblo Ashanti (actual Ghana), no sólo lideró la Guerra del Taburete Dorado contra el Imperio británico en 1900, sino que lo hizo invocando y sosteniendo activamente la espiritualidad Akan que daba sentido a la vida colectiva. Para los Akan, el *sunsum* (espíritu), el *ntoro* (linaje espiritual) y el *abusua* (familia matrilineal) eran elementos fundamentales que unían a la comunidad y definían las obligaciones éticas entre sus miembros. Yaa Asantewaa utilizó esta cosmología para movilizar guerreros, consolidar alianzas entre clanes y mantener la moral frente a un enemigo militarmente muy armado. Los rituales de preparación, los cantos ancestrales, la consulta con líderes

espirituales y la creencia compartida en el Taburete Dorado como símbolo del alma del pueblo Ashanti convirtieron la guerra en una defensa espiritual tanto como política. En la lógica Akan, no se defendía un territorio: se defendía un linaje, una memoria, una responsabilidad ancestral, y esa comprensión colectiva del espíritu permitió resistir la invasión británica durante meses. La espiritualidad fue una columna vertebral organizativa que sostuvo la rebelión.

La espiritualidad no es una forma «exótica» para consumo, es una práctica política de resistencia profunda. En muchas comunidades del Sur Global, la espiritualidad ha sido el hilo que mantuvo unida a la gente cuando todo alrededor buscaba romperla: los cantos que daban fuerza antes de una insurrección, las ofrendas que recordaban quiénes estuvieron antes, las ceremonias que sostenían la dignidad en medio del terror colonial, los rituales que tejían valentía donde no había garantías de sobrevivir... Estas prácticas eran estrategias políticas que cuidaban la memoria, el vínculo y la energía colectiva cuando las armas, las leyes o los discursos racistas intentaban eliminar cualquier rastro de un mundo distinto.

Un enfoque espiritual puede abrir espacios donde las personas se sientan vistas más allá de su rol, donde los duelos se acompañen, donde los cuerpos respiren sin tener que justificar su existencia. Puede ayudarnos a conectar con energías que el marco occidental nunca ha sabido nombrar, pero que históricamente han movido procesos de liberación enteros. Integrar esta dimensión significa reconocer que no existe cambio social profundo sin cuidar lo que sostiene la fuerza colectiva: las raíces, los afectos, lxs ancestrxs, las historias que nos preceden para determinar los mundos que soñamos.

# A1

## Anexo 1

# Actividad práctica: Mapa autoetnográfico de mi posición en el mundo



El objetivo de la primera actividad práctica es generar un diagnóstico sensible de lo que le atraviesa a cada cuerpo, como punto de partida para los siguientes módulos. Quien realice esta actividad podrá explorar y reflexionar sobre las intersecciones de su identidad (raza, género, orientación sexual, neurodivergencia, etc.) y cómo estas experiencias de privilegio y/u opresión se manifiestan en su vida. La actividad se realiza mediante la creación de un mapa poético que combina elementos visuales y literarios para ayudar a expresar y profundizar en la comprensión personal de los conceptos expuestos en este módulo.

### Materiales

Hoja de papel en blanco, bolígrafo, lápiz o marcadores de colores.

### Paso a paso

#### 1 Preparación y reflexión inicial

Siéntate en un lugar tranquilo donde puedas reflexionar. Dedica unos minutos a pensar sobre los diferentes aspectos de tu identidad. Escribe un pequeño párrafo o lista con los aspectos más relevantes que te surjan en esta reflexión. Reflexionando sobre las siguientes preguntas:

- **¿Qué aspectos de mi identidad me han otorgado privilegios?** (*Ejemplo: ser parte de una raza dominante, pertenecer a una clase económica media-alta, tener una orientación sexual hegemónica, estar sano, etc.*).
- **¿Qué aspectos de mi identidad me han colocado en situaciones de opresión o marginalización?** (*Ejemplo: ser trans, persona no blanca, neurodivergente, gorda, etc.*).
- **¿Cómo se intersecan estos aspectos de mi identidad en mi vida diaria?** Piensa en cómo las diferentes dimensiones de tu identidad se entrelazan y forman tu experiencia única en el mundo.

## 2 Creación del mapa poético-visual

- **Dibuja tu ser:** En la hoja de papel en blanco, dibuja una representación simbólica de ti mismo. No es necesario que sea un retrato exacto, puede ser una figura abstracta o representativa (por ejemplo, un cuerpo, una silueta, o un símbolo). La idea es que sea una representación visual de tu ser.
- **Identifica tus intersecciones:** A medida que dibujas, piensa en los diferentes aspectos de tu identidad que has reflexionado en el paso anterior. Por cada zona o parte de tu dibujo, asigna un aspecto de tu identidad (por ejemplo, un círculo en el corazón podría simbolizar tu identidad de género, una línea que cruza tu cabeza podría representar tu clase social, etc.). Cada área debe ser marcada con una palabra clave o una pequeña frase que la defina.

### **Ejemplos:**

*Cabeza:* «Pensamientos colonizados, educación privilegiada».

*Corazón:* «Lucha por la visibilidad, amor oculto».

*Manos:* «Trabajo invisible, servicio a otros».

- **Marca las interacciones entre privilegio y opresión:** Conecta estas zonas de manera simbólica utilizando líneas, colores o formas que representen cómo se cruzan tus diferentes identidades. Algunas conexiones pueden ser fluidas y otras más tensas, reflejando las contradicciones o complejidades de tu experiencia.

## 3 Escribe el poema literario

Ahora, utiliza tu mapa visual como base para escribir uno literario que manifieste en palabras las tensiones, intersecciones y conexiones de los diferentes aspectos de tu identidad. La idea es crear una obra poética que combine lo visual con lo literario, para expresar cómo los privilegios y opresiones se manifiestan en tu vida. Puedes dejarte llevar de la siguiente guía:

**Comienza con una frase central:** Toma una de las zonas de tu mapa y comienza tu poema con una frase que describa esa experiencia. Puede ser algo directo o metafórico.

**Ejemplo:** «En mi piel llevo un muro invisible, una barrera construida con silencios».

- **Desarrolla las interacciones:** Conecta las diferentes partes de tu identidad a través del poema, utilizando las conexiones que dibujaste en tu mapa. Usa metáforas o imágenes sensoriales para expresar cómo se sienten esas tensiones o cruces.

**Ejemplo:** «Mi cuerpo en el aula, se llena de palabras no dichas. Los otros no me ven, pero me escuchan».

- **Abre el poema a la reflexión:** A medida que escribes, haz que el poema se convierta en un espacio donde te cuestiones, reflexiones o desafíes las estructuras de poder. Piensa en cómo tu identidad te afecta en tu vida cotidiana y cómo se conecta con las experiencias de los demás.

#### 4 Revisión y reflexión final

Una vez que hayas terminado el poema, lee lo que has escrito en voz alta. Reflexiona sobre lo siguiente:

- **¿Qué emociones te genera este poema? ¿Te ha ayudado a entender mejor las complejidades de tu identidad?**
- **¿Qué conexiones inesperadas encontraste entre tus experiencias de privilegio y opresión?**
- **¿Cómo te ha permitido el proceso creativo visualizar tu identidad de una manera diferente?**

Si te sientes cómodo, comparte el poema con alguien de confianza o escribe una breve reflexión final sobre cómo esta actividad ha ampliado tu comprensión de ti mismo y de las interacciones entre las diferentes dimensiones de tu identidad.



**Tabla 1. Áreas de impacto del racismo estructural y simbólico**

Aspecto	Racismo estructural	Racismo simbólico	Privilegios de la blanquitud
<b>Educación</b>	Las personas racializadas se enfrentan sistemáticamente a barreras en el acceso y calidad de la educación reglada.	Las personas racializadas son percibidas como «menos adaptadas» al éxito académico; sospecha de falta de esfuerzo; discursos que naturalizan su «desfase cultural» respecto a la escuela.	Las personas blancas tienen acceso normalizado a educación reglada de mayor calidad
<b>Mercado laboral</b>	Las personas racializadas son más propensas a la discriminación en entrevistas, en los empleos y menos oportunidades de ascenso. Expectativas desproporcionadas de trabajo «duro».	Representación de trabajadores racializados como menos fiables, menos profesionales o culturalmente incompatibles con puestos de responsabilidad; discursos que justifican su exclusión como «falta de mérito» o «poca integración».	Las personas blancas acceden a mayores oportunidades laborales diversificadas y a posiciones ejecutivas elevadas.
<b>Vivienda</b>	Discriminación étnica/ racial al buscar piso, comunidades segregadas, acceso limitado a zonas con mayor atención y cuidado institucional.	Asociación simbólica entre barrios racializados y peligrosidad; discursos que presentan la presencia racializada como deterioro del entorno; imaginarios que justifican prácticas de segregación bajo la idea de «defensa del barrio».	Las personas blancas tienen acceso preferencial a zonas residenciales con mayor atención y cuidado institucional.
<b>Sistema de justicia estatal</b>	Desproporción en la violencia policial y encarcelamiento de personas racializadas.	Construcción de ciertos grupos como «potencialmente criminales»; sospecha preventiva; asociación automática entre origen racial y amenaza al orden público; legitimación simbólica del control policial intensivo.	Las personas blancas gozan del beneficio de la duda o del «inocente hasta que se pruebe lo contrario» y de mejor trato por parte de la policía.

**Tabla 1. Áreas de impacto del racismo estructural y simbólico (cont.)**

Aspecto	Racismo estructural	Racismo simbólico	Privilegios de la blanquitud
<b>Sistema de salud</b>	Presunción de que las personas racializadas «tienen más aguante del dolor» y diagnósticos sesgados por la raza/etnicidad.	Representaciones culturales que imaginan a ciertos cuerpos como «más fuertes», «menos sensibles» o «exóticos», lo que normaliza la desatención; estereotipos sobre prácticas de salud «irracionales» o «atrasadas».	Humanización automática de los cuerpos blancos con todo lo que conlleva.
<b>Visibilidad social</b>	Las personas racializadas son fuertemente invisibilizadas y/o estereotipadas en los medios hegemónicos de comunicación y el cine.	Producción mediática que asocia lo racializado con amenaza, atraso, hipersexualización o dependencia cultural; narrativas que naturalizan a las personas blancas como el estándar de humanidad y a las no blancas como «otros culturales».	Las personas blancas son representadas positivamente y como lo «normal» en los medios hegemónicos de comunicación y el cine.
<b>Percepción pública</b>	Las personas racializadas son estigmatizadas y tratadas como sospechosas e inferiores.	Discursos que moralizan la diferencia y la presentan como problema social; construcción simbólica de las personas racializadas como «no integradas» o «poco civilizadas»; atribución cultural de fallos estructurales.	Las personas blancas son percibidas como seres de confianza y legitimidad social.
<b>Políticas y leyes</b>	Los derechos de las personas migrantes y/o racializadas penden de un hilo sistemáticamente.	Legitimación discursiva de políticas restrictivas como defensa de la identidad nacional; narrativas de «invasión», «descontrol» o «amenaza cultural» que justifican el endurecimiento legislativo.	Las personas blancas y ciudadanas poseen más protección en materia de derechos civiles y políticos.

**Tabla 2. Lado visible y oculto del género**

<b>Ámbito</b>	<b>Lado visible del género</b> (normas para cuerpos blancos reconocidos como humanos)	<b>Lado oculto del género</b> (deshumanizaciones binarias hacia los cuerpos racializados)
<b>Humanidad</b>	El género se presenta como una categoría universal que aplica por igual a «todas las mujeres» y «todos los hombres».	Las personas racializadas son situadas fuera del género (Fanon: zona del no-ser).
<b>Mujer</b>	La mujer es representada como delicada, recatada, moral, madre ideal, gentil, cuidadora y ciudadana respetable.	Las mujeres racializadas son excesivas (hipersexuales, fértiles para cuerpos serviles, agresivas, serviles) y como carentes de feminidad. Su cuerpo no recibe protección social, jurídica ni afectiva.
<b>Hombre</b>	El hombre como proveedor racional, trabajador, cabeza de familia, ciudadano ejemplar.	Los hombres racializados como amenaza: hipersexuales, violentos, improductivos o incapaces de autocontrol.
<b>Roles familiares</b>	La familia heterosexual blanca se naturaliza como modelo universal (y ahora «inclusivo» con la familia blanca homosexual vía <i>pinkwashing</i> ).	Las familias racializadas son inherentemente desordenadas, machistas, atrasadas o incapaces de criar adecuadamente; justificación colonial para intervenir, tutelar o criminalizar.
<b>Sexualidad</b>	La sexualidad blanca (cisnormativa) es vista como controlada, normal, respetable.	Sexualidades racializadas son exotizadas, patologizadas o criminalizadas. Mujeres cis y personas trans hipersexualizadas; hombres vistos como depredadores.
<b>Trabajo</b>	El trabajo femenino blanco se entiende como empoderamiento, rompimiento de techo de cristal, etc..	Para personas racializadas: «naturalización» del trabajo duro, servil o hiperexplotado, justifica el recoger los cristales rotos de ese rompimiento del techo de cristal; sospecha de falta de profesionalidad o incapacidad moral.

**Tabla 2. Lado visible y oculto del género (cont.)**

<b>Ámbito</b>	<b>Lado visible del género</b> (normas para cuerpos blancos reconocidos como humanos)	<b>Lado oculto del género</b> (deshumanizaciones binarias hacia los cuerpos racializados)
<b>Violencia</b>	La violencia machista se reconoce cuando afecta mayoritariamente a mujeres blancas.	La violencia contra cuerpos racializados se normaliza, invisibiliza o justifica.
<b>Agenda política</b>	El feminismo blanco se ve como proyecto universal de progreso.	Las reivindicaciones de las comunidades racializadas son atrasadas y «necesitadas de salvación», lo cual justifica el paternalismo.
<b>Cuerpos trans</b>	Se valida una transición cis-centrada alineada con estándares médicos blancos y de clase media.	Las transiciones de personas racializadas son hipervigiladas, patologizadas o criminalizadas, muchas personas migrantes ni siquiera tienen acceso a servicios médicos para transitar



### Usos y costumbres de los blancos (Pancho Godoy)

«El blanco no es un color» ha indicado la artista afroportuguesa Grada Kilomba. El blanco sería más bien una posición política que representa los privilegios históricos que ostentan las personas blancas-colonodescendientes. Efectivamente «el blanco no es un color» (incluso en «teoría del color» el blanco no es un color porque es la ausencia de color) pero también «sí es un color», a través del cual ese privilegio histórico y contemporáneo se materializa cotidianamente en la confortabilidad de los cuerpos blancos. El blanco —sea euroblanco, latino blanco o africano blanco descendiente de europeos— pasa fronteras, accede a servicios, pasea por museos, va al teatro y restaurantes desde la comodidad que le confiere su color de piel y/o rasgos occidentales. En cambio las personas no blancas, aunque podamos tener pasaporte europeo, siempre seremos sujetos de sospecha. El blanco sería así un cuerpo descorporeizado porque la blanquitud nunca se enuncia ni señala. De ahí a que los blancos sufran la «inocencia blanca» de la que hablaba la pensadora afroholandesa Gloria Wekker, es decir el olvido sistemático de sus privilegios; o incluso padezcan lo que se denomina «fragilidad blanca», es decir, la reacción defensiva y violenta de los blancos cada vez que se habla o se les acusa de racismo».

#### Preguntas para reflexionar:

- ¿De qué forma se manifiesta esta fragilidad blanca en mí o de qué forma lo observo en personas cercanas?
- ¿Cómo impacta esto a las personas de mi alrededor?
- ¿Qué significa dejar de pensar el blanco simplemente como un color?

### Blues identitario (Alok Vaid-Menon)

hoy me he dado cuenta de lo parecidas que son «diáspora»  
y «disforia» escritas en una página:  
siempre nos han hecho sentir  
extranjeros en nuestros propios cuerpos  
un invitado que se queda más de lo debido,  
un residente de un lugar  
al que constantemente  
se nos recuerda que no pertenecemos  
¿no es la diáspora su propia forma de disforia?  
preguntar por el género es otra  
forma de preguntar:  
¿De dónde vienes?  
A veces, cuando respondo  
me brota  
agua de los ojos.

#### Preguntas para reflexionar:

- ¿Qué sentimientos me inspira este poema?
- ¿He habitado estas preguntas en alguna ocasión, recibéndolas o haciéndolas?

## Discurso (de Sylvia Rivera)

*Dejé mi casa cuando tenía diez años. Era 1961. Terminé en la Calle 42, viviendo en la calle, aprendiendo a sobrevivir. Éramos niñas y jóvenes expulsadas de nuestras familias, de nuestras escuelas, de todo. Nos convertimos en trabajadoras sexuales, no porque fuera una elección libre, sino porque era la única manera de mantenernos con vida. En los sesenta, ser una drag queen, una travesti o un chico afeminado era vivir bajo persecución. La policía nos cazaba, nos golpeaba, nos encerraba por vestirnos como éramos. Y aún así, resistíamos.*

*En 1969, la noche de Stonewall, el cansancio se volvió fuego. El bar estaba lleno, el calor era denso, y de pronto se encendieron las luces: la policía había llegado. Otra redada, otra humillación. Nos empujaron contra las paredes, pero esa vez no nos quedamos calladas. Alguien lanzó una moneda, luego una botella, y después un cóctel molotov. El Stonewall ardió, y con él ardió el miedo. Por primera vez ellos corrieron de nosotras. Durante cuarenta y cinco minutos los tuvimos acorralados. Esa noche dijimos: «Basta. No más».*

*Nosotras, las de la calle, las drag queens, las trabajadoras sexuales, habíamos estado en todas las luchas: el movimiento de mujeres, el pacifismo, los derechos civiles. Pero siempre éramos las olvidadas, las que se quedaban afuera cuando llegaba la foto o el discurso bonito. Por eso fundamos STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries). Marsha y yo conseguimos una casa en la Calle 2. Allí vivían las travestis sin techo, las chavalas que trabajaban en la calle, las que nadie quería. Alimentábamos, vestíamos y cuidábamos a las nuestras. Pagábamos el alquiler con nuestro propio trabajo sexual, porque no íbamos a dejar que las más jóvenes volvieran a las esquinas si podíamos evitarlo. Esa casa era un hogar, una trinchera, una promesa. Había risas, comida, conversaciones políticas, canciones. STAR no era solo refugio: era revolución cotidiana.*

*Nosotras, las travestis, las trabajadoras sexuales, las de la calle, también fuimos expulsadas de los propios espacios gays y lésbicos. En los bares, en las marchas, en las reuniones, nos decían que éramos una vergüenza, que nuestra ropa, nuestros cuerpos, nuestras vidas eran un estorbo para su «respeto». Las lesbianas radicales no querían ver a las queens en sus actos; los gays de traje y corbata nos pedían que nos quedáramos al fondo, que no habláramos, que no mancháramos su imagen de normalidad. Nosotras, las que habíamos peleado en Stonewall, las que habíamos sentido los golpes, fuimos borradas del mismo movimiento que ayudamos a encender. Querían liberación, pero sólo para algunos. Nosotras seguíamos siendo las incómodas, las visibles, las que no podíamos escondernos detrás de una corbata ni de un discurso blanco de clase media. Y aún así, seguimos.*

*Porque mientras ellos buscaban derechos, nosotras buscábamos sobrevivir. Mientras ellos discutían en asambleas, nosotras enterrábamos a nuestras hermanas. Nosotras levantamos la primera casa, dimos comida, dimos abrigo, dimos amor. Ellos tenían salones, nosotras teníamos la calle. Y desde la calle gritamos que la liberación no será completa hasta que todas estemos libres —trans, travestis, putas, pobres, racializadas— todas las que el mundo quiso borrar.*

### Preguntas para reflexionar:

- ¿A qué realidades relacionadas con Sylvia Rivera que no sean tan conocidas nos acerca este texto?
- ¿Cómo podríamos acercarlo a la realidad que se da hoy en los espacios queer?
- ¿Y a la forma en la que se lucha por los derechos del colectivo?



## Glosario

### 1 Luz de gas

Es un fenómeno psicológico en el que una persona o grupo manipula la realidad de otra persona de tal manera que la hace dudar de su percepción, memoria o juicio, creando confusión e inseguridad. En el contexto del racismo, esto hace que a las personas racializadas se les deslegitimen sus vivencias de la desigualdad.

### 2 Sures Globales

Referencia a las experiencias, perspectivas y movimientos de resistencia que emergen de los países y comunidades del Sur Global, un término utilizado para describir aquellas regiones históricamente colonizadas y empobrecidas del mundo (como África, Asia, América Latina y el Caribe).

### 3 Etnocentrismo

Es la actitud de considerar que la propia cultura, etnia o grupo es superior a los demás, juzgando las prácticas, creencias o costumbres de otras culturas a partir de los valores de la propia.

### 4 Ontológico

La rama de la filosofía que estudia la naturaleza del ser, de las entidades y de sus relaciones. En el contexto de las resistencias descoloniales, el término ontológico se refiere a las formas en que entendemos y existimos en el mundo, afectando la percepción misma de nuestra ser e identidad.

### 5 Diáspora

Dispersión forzada de un pueblo lejos de su tierra de origen, acompañada por sentimientos de desarraigo, memoria, duelo y adaptación; también describe la experiencia de sentirse fuera de lugar, incluso dentro del propio país.

### 6 Disforia

Sensación de malestar, incomodidad o dolor emocional relacionada con el género asignado al nacer, las expectativas sociales o la forma en que el cuerpo es leído por los demás.

### 7 Interseccionalidad

Forma de entender cómo varias opresiones (como racismo, sexismo, clasismo o transfobia) actúan al mismo tiempo y se entrelazan en la vida de una persona, produciendo experiencias específicas de desigualdad y resistencia.

## **8 Cooptación**

Proceso por el cual ideas o prácticas radicales son absorbidas por instituciones o grupos de poder opresor, perdiendo su sentido político original y convirtiéndose en versiones superficiales o vaciadas.

## **9 Cisgénero**

Persona cuya identidad de género coincide con el género que se le asignó al nacer según su cuerpo; es el estándar asumido como «normal» en las sociedades occidentales.

## **10 Posmoderno**

Es un enfoque filosófico, cultural y artístico que surge como una reacción contra las ideas y valores del modernismo. Se caracteriza por el cuestionamiento de las grandes narrativas universales, las certezas objetivas y las estructuras fijas, abrazando la pluralidad, el relativismo y la deconstrucción.

## Bibliografía

- BESE, (2019). *Challenging the gender binary with Alok Vaid-Menon | Be You* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Umd6ASztg8w>.
- BOUTELDJA, H. (2017). *Ustedes los blancos*. Traficantes de Sueños.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. (1977). *The Combahee River Collective Statement*. (Disponible en numerosas compilaciones; referencia base del documento original).
- CRENSHAW, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, 1989(1), pp. 139–167.
- CULTURA UNAM. (2021). *Grada Kilomba. Illusions Vol. I. Narcissus and Echo* [Exposición / video-instalación]. Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC). <https://cultura.unam.mx/evento/grada-kilomba-illusions-vol-i-narcissus-and-echo>.
- EMEZI, A. (2018). *Freshwater*. Grove Press.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (A. R. Palacios, Trad.). Akal. (Original publicado en 1952).
- GODOY VEGA, F. (2025). *Usos y costumbres de los blancos: La pena perpetua del colonialismo cultural*. La Parcería Edita.
- GUMBS, A. P. (2019, noviembre 19). *Divine Details: Shapeshifter Collage for Harriet Tubman* [Collage reseñado en blog]. Alexis Pauline. <https://www.alexispauline.com/now/2019/11/19/divine-details-shapeshifter-collage-for-harriet-tubman>.
- HAMILTON, C. V., & TURE, K. (Stokely Carmichael). (1967). *Black Power: The Politics of Liberation in America*. Vintage Books.
- INYOURPOCKET. (2016). *Sam Nhlengethwa — The Past and the Present... Now is the Time* (Exhibición, 15 de octubre–9 de noviembre de 2016). InYourPocket. [https://www.inyourpocket.com/johannesburg/sam-nhlengethwa-the-past-and-the-present-now-is\\_3669e](https://www.inyourpocket.com/johannesburg/sam-nhlengethwa-the-past-and-the-present-now-is_3669e).
- LA PISCINA VACÍA. (2023, junio 23). *La Morena del Chicamocha | La Piscina Vacía Session* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=IFZNgjL09Lw> (min. 9:55).
- LUGONES, M. (2008). *Colonialidad y género. Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.
- LUGONES, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), pp. 105-119.
- OYĒWÙMÍ, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- PIEPZNA-SAMARASINHA, L. L. (2018). *Care Work: Dreaming Disability Justice*. Arsenal Pulp Press.
- REA, A. (2006). *La europeización de la política migratoria y la transformación de la otredad*. Revista española de Investigaciones Sociológicas (REIS), 116(1), pp. 157-183.
- RIVERA, S. (2019). *Sylvia Rivera: Street transvestite action revolutionary*. Beacon Press.
- SNORTON, C. R. (2017). *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*. University of Minnesota Press.

# Temática 2

Antirracismo y perspectivas descoloniales

# Módulo 2

Cultura de escucha radical  
y redistribución de la palabra



Licencia Creative Commons Atribución (CC BY NC ND).  
Reconociendo que la autoría de los contenidos es de Rioko y Melaza.

**AFRO  
CULTO**  
*Cerise*





# ¿Qué exploraremos?

- Racismo epistémico y validación de saberes encarnados a través de autores como Fanon o Houria Bouteldja.
- Experiencia vivida como fuente de conocimiento, nutriéndonos de la contribución de autoras como Audre Lorde, Alice Wong o Alanis Bello.
- Relación entre género y racialización, así como su materialización específica en problemáticas y posibilidades en el contexto español.
- Reproducción de dinámicas coloniales en reuniones y asambleas consideradas «neutrales».
- Estrategias para redistribuir la palabra y el reconocimiento de comunidades no blancas y discas (entre otras intersecciones).
- Crítica a la concentración de privilegios en las voces blancas, cis, con capital académico.



En este módulo nos proponemos recorrer, de manera crítica y situada, los distintos mecanismos mediante los cuales el racismo epistémico y la colonialidad del saber siguen estructurando nuestras experiencias, nuestras relaciones y nuestras formas de producir conocimiento. Partimos de reconocer cómo estas violencias se materializan en la vida cotidiana: en la manera en que se jerarquizan voces y saberes, en cómo se controla el tono y la presencia de ciertos cuerpos, y en las lógicas de tokenización que convierten la diversidad en un recurso administrable antes que en una transformación real. También nos detenemos en el poder de las narrativas hegemónicas que definen quién puede hablar legítimamente, qué discursos son considerados «serios» o «universales», y cómo estas categorías funcionan para sostener privilegios raciales, capacitistas y coloniales.

Desde allí, analizamos cómo estas dinámicas se reproducen en la academia, en los espacios activistas y en nuestras prácticas colectivas, incluso cuando buscamos lo contrario. Hablamos de la exclusión sistemática de saberes encarnados y comunitarios; de la vigilancia que recae sobre los cuerpos que no se ajustan a la norma; y de las tensiones que aparecen cuando intentamos construir espacios más justos sin revisar las estructuras que los sostienen. Al mismo tiempo, exploramos las respuestas que emergen desde proyectos políticos y estéticos que resisten estas lógicas: desde las prácticas afrofuturistas que imaginan futuros para cuerpos históricamente negados, hasta los aportes de la política disca negra que reconfiguran la relación entre cuerpo, poder y comunidad.

Con este recorrido, buscamos no solo nombrar las formas en que la colonialidad continúa operando, sino también abrir preguntas sobre cómo podemos transformar nuestras formas de estar juntxs, de organizarnos y de producir conocimiento, apostando por horizontes donde la dignidad, la interdependencia y la justicia epistémica sean condiciones compartidas y no excepciones.



# 1 Racismo epistémico y colonialidad del saber, ¿de qué estamos hablando?

El análisis del racismo epistémico y la colonialidad del saber requiere ir más allá de las categorías históricas tradicionales. El racismo epistémico no es solo un conjunto de prejuicios intelectuales, sino una estructura de poder profunda que organiza las relaciones globales entre lo que se considera conocimiento legítimo y lo que se desvaloriza. Comprender esta dinámica implica darnos cuenta de que la colonización no fue únicamente territorial, sino que impuso una forma particular de entender el mundo.

La teoría decolonial distingue entre colonialismo, entendido como ocupación territorial, y colonialidad, concebida como una matriz de poder que sigue viva en los modos de pensar, en las instituciones y en los imaginarios. La colonialidad no concluye con la independencia política, aunque incluso esta independencia es cuestionable, persiste en la creencia de que unos pueblos saben y otros no. Europa se autoproclamó el centro de la razón y el progreso, construyendo un «otro» irracional o primitivo para justificar su propia superioridad. Esta jerarquía epistémica niega la humanidad de ciertos sujetos y, con ello, la validez de sus saberes. La libertad epistémica se convierte así en una forma esencial de justicia cognitiva y de liberación.

La violencia ontológica, entendida como la negación de la humanidad, precede y sostiene la violencia epistémica, la desvalorización del saber. Decolonizar el saber es un proceso que implica explorar nuestras formas de conocimiento, desprovincializar los Saberes Globales y provincializar Europa, descentralizando lo que se ha pretendido universal.

Las instituciones han sido vehículos de desposesión cultural y de epistemicidio. Los procesos de evangelización y escolarización impusieron nuevas formas de moral, de familia, de cuerpo y de racionalidad, así como una jerarquía de género sustentada en la verdad única. La escuela fue central: castigó las lenguas locales, humilló los saberes comunitarios y promovió la dependencia intelectual de los pueblos colonizados. Se produjo una ruptura entre el universo educativo y el comunitario, desplazando y deslegitimando los conocimientos ancestrales. También practicó el lingüicidio y la vejación de las lenguas locales. Al mismo tiempo, la corporalidad fue sometida a una lectura colonial que transformó indumentarias que constituían un ritual y expresiones de pertenencia en marcas de atraso, sustituyéndolas por uniformes y normas estéticas occidentales. Los saberes comunitarios asociados a prácticas de cuidado y curación fueron relegados a la categoría de folklore, pese a su persistencia y centralidad para el bienestar colectivo. Como dijo Ngũgĩ wa Thiong'o:

*«El Berlín de 1884 se hizo efectivo mediante la espada y la bala. Pero a la noche de la espada y la bala le siguió la mañana de la tiza y la pizarra. A la violencia física del campo de batalla le siguió la violencia psicológica del aula. Pero mientras que la primera era visiblemente brutal, la segunda era visiblemente amable».*

En la academia contemporánea, la colonialidad del saber se manifiesta en la asimetría de la producción de conocimiento. Europa y Norteamérica continúan monopolizando la teoría, mientras el Sur Global se convierte en fuente de datos antropológicos o escenario de estudio exótico. Esta lógica extractivista transforma los saberes locales en materia prima para teorías universales que luego son atribuidas a autores ajenos al territorio. La hegemonía epistémica se sostiene mediante criterios aparentemente neutros de excelencia, que otorgan valor y legitimidad sólo cuando la voz del Sur pasa por el filtro del Norte.

La colonialidad también se reproduce en los espacios activistas y organizativos. Lo que ocurre en lo pequeño refleja las jerarquías globales, especialmente cuando nos encontramos ante espacios mixtos. En estos espacios, el concepto de «espacio seguro» a menudo se convierte en sinónimo de control, ¿cómo repensamos el concepto de seguridad, entendiendo que para muchos significa vigilancia? Apostamos más bien por la honestidad y la intencionalidad en los espacios, ejercicios para reconocer el error y las formas de desvalorización hacia los cuerpos más marginalizados. Quizás una de las figuras organizativas más extendidas en el contexto español sea el de la asamblea, entendida como espacio democrático. Pero, ¿de qué forma el uso de la palabra y el posicionamiento dentro de las matrices de poder internas hacen de esta figura algo que puede reproducir las lógicas de la colonialidad del saber?

Otra manifestación es el policiamiento del tono. Se tiende a privilegiar la voz tranquila y académica, mientras se deslegitima la vocalización de la rabia o el dolor. Cuando la emoción se considera irracional, incómoda o atacante, se invalida el saber que proviene de la experiencia vivida, lo que se está diciendo queda oculto y tachado de irrelevante por el señalamiento del tono. La fragilidad blanca, de la que se hablaba en el Módulo 1, desplaza el foco del racismo estructural hacia la incomodidad de quienes lo reproducen, convirtiendo a la víctima en agresora y descentrando la conversación política. Se intensifica cuando se combina con otras opresiones como la transfobia o el capacitismo, reduciendo a las personas racializadas a estereotipos que niegan su complejidad y humanidad. Esta dinámica obliga a las personas subalternas a traducir su experiencia al lenguaje hegemónico para poder ser aceptadas. Esta traducción forzosa constituye un acto de autoalienación y desgaste que perpetúa la violencia estructural bajo la apariencia de neutralidad.

Otro mecanismo frecuente es la tokenización: se invita a una persona racializada como símbolo para aparentar diversidad, pero sin modificar la distribución del poder, los recursos o los procesos de toma de decisiones. Esa presencia simbólica impide o aplaza conversaciones cruciales sobre racismo estructural, dejando a la persona racializada cargando con el trabajo emocional y con expectativas imposibles: representar a un grupo entero, traducir su experiencia, educar al resto.

## Manifestaciones de la violencia epistémica en espacios activistas.

Dinámica colonial	Estrategia de evasión / Violencia invisibilizada	Consecuencia e impacto en lx sujeto
<b>Jerarquía del lenguaje y racionalidad</b>	Policiamiento del tono: exigencia de calma ante el dolor o la rabia.	Invalidación del saber emocional y creación de un estándar comunicativo solo accesible para personas que no han sufrido las violencias.
<b>Falsa neutralidad</b>	Daltonismo racial: Táctica de «no veo colores» para evadir responsabilidades y colocar el foco en los sentimientos de la persona blanca.	Las personas afectadas tienden a abandonar el espacio y las dinámicas de cambio y reparación nunca se producen.
<b>Desplazamiento del foco</b>	«Lágrimas blancas» (fragilidad y cuestionamiento incómodo).	El sujeto racializado que nombra la violencia es etiquetado como «agresivo»; toda el foco se traslada a la persona blanca visible y emocionalmente afectada.
<b>Interseccionalidad de la violencia</b>	Etiquetado y categorización reduccionista.	La existencia de las personas se lee desde un prisma muy reducido que potencia la continuación de los estereotipos y la discriminación y les convierten en «expertos» de toda una identidad colectiva y compleja.
<b>Tokenización</b>	Utilización de una persona racializada como sinónimo de diversidad y antirracismo en un espacio.	Asumir desde el espacio que con eso es suficiente y poner un peso injusto sobre la persona en cuestión.

Estas violencias se vuelven más evidentes cuando miramos alternativas comunitarias que no organizan la participación desde la competencia por la palabra, sino desde la escucha y el vínculo. Las prácticas de consenso afectivo que documenta Silvia Rivera Cusicanqui en comunidades originarias de Perú muestran otra forma de tomar decisiones: una donde el cuerpo colectivo se sintoniza, donde el tiempo se estira, y donde el afecto guía el acuerdo más que la retórica. Para muchas de estas comunidades, participar no significa «hablar bien», sino sentir juntxs; no significa convencer, sino conectar.

A pesar de la persistencia de la matriz colonial, emergen territorios de posibilidad desde las experiencias comunitarias y cotidianas. La resistencia a la colonialidad del saber no busca la pureza, reivindica lo híbrido como forma resiliente de conocimiento. Las cosmovisiones no hegemónicas han sobrevivido a la desposesión, transformándose en saberes fronterizos que combinan elementos diversos del aquí, del allá, del presente y del pasado, sin perder su raíz.

Estos saberes se expresan en prácticas de sanación, cuidado y memoria que desafían al sistema médico, relacional y académico dominante. La conexión con los ancestros y la memoria larga constituye un acto político que honra una historia anterior a la dominación y propone una forma de organización más interdependiente y descentralizada.

La superación de la herencia colonial exige aplicar una práctica coherente con estos principios. Inspirarse en la sabiduría de la naturaleza, en los patrones emergentes que surgen de interacciones simples, permite construir movimientos basados en la cooperación, la adaptabilidad y las relaciones auténticas. La transformación social no depende del control centralizado, sino de las conexiones críticas entre sujetos y comunidades.

La libertad epistémica es el derecho a pensar, teorizar y escribir sin los límites del eurocentrismo: abrir la academia y el espacio activista a la pluralidad, reconocer los saberes comunitarios y relocalizar la producción de conocimiento. Más allá del estancamiento en la crítica, se busca crear mundos nuevos en los que los Sures Globales, así como su diáspora, sean reconocidos como legítimos en su pensamiento.

La lucha por la humanidad y la dignidad es inseparable de la lucha por la validez del saber. La colonialidad del saber no puede existir sin la del poder, es decir la colonialidad del racismo estructural. Consideramos que la libertad epistémica, en última instancia, constituye la base de toda liberación política, económica y cultural. Decolonizar el saber es afirmar la capacidad de cada pueblo de autonombrarse, de traer su historia y de imaginar un presente-futuro más justo.



## 2 Manifestaciones de la colonialidad

La colonialidad, como decíamos anteriormente, continúa organizando las relaciones globales y determinando qué se considera conocimiento legítimo, y qué se devalúa como mera superstición o atraso. La descolonización política del siglo veinte fue incompleta en muchos aspectos, pero quizás uno de los más relevantes sea que no abordó la infraestructura ideológica subyacente. La persistencia de esta matriz eleva la lucha decolonial contemporánea a una batalla por la conciencia y la legitimidad de habla, escucha y memoria.

El racismo epistémico hunde sus raíces en la génesis de la modernidad y en la imposición de Europa de los ideales de razón y progreso. Desde un fuerte binario, se inventó y produjo sistemáticamente un otro contrario a los ideales occidentales de racionalidad, tipificado como infantilizado, irracional y primitivo. Si un sujeto es ubicado en la zona del no ser, como explicaba Fanon, su experiencia y conocimiento pierden todo valor y virtud epistémica. El racismo epistémico trasciende la mera exclusión de contenidos: es la infravaloración de la vida humana de los sujetos no europeos y la legitimación del monopolio del saber que justifica el control del poder.

### Dimensiones de la colonialidad.

Dimensión de la colonialidad	Concepto clave	Impacto
<b>Colonialidad del Poder</b>	Control de la autoridad y economía.	Jerarquización global de poblaciones y explotación capitalista.
<b>Colonialidad del Ser</b>	Negación de la humanidad.	Creación del «otro» (irracional, primitivo, infantil); ubicación en la «zona del no-ser».
<b>Colonialidad del Saber</b>	Monopolio de la razón.	Legitimación de la ciencia occidental como vía única; desvalorización de cosmovisiones no europeas.



### 3 El conocimiento encarnado como vía para romper la hegemonía epistémica

Diversas tradiciones teóricas han explorado la experiencia vivida como fuente legítima de conocimiento. Desde el Pensamiento Feminista Negro (Black Feminist Thought), Patricia Hill Collins articula el concepto de las epistemologías de la experiencia. Para Collins, las experiencias de las mujeres negras, situadas en la interseccionalidad de múltiples opresiones (raza, clase, género), generan una visión necesaria y crítica del sistema.

Collins rompe con la separación cartesiana (mente vs. cuerpo, razón vs. emoción) que sostiene la objetividad como posibilidad. Para ella, el cuerpo, la memoria y la afectividad no son obstáculos para el conocimiento, sino sus archivos y laboratorios. Así, la validez de un saber se mide por su capacidad de mejorar la vida y la resistencia comunitaria.

Una de sus citas clave, que subraya esta crítica, es:

*«La reivindicación de que solo el pensamiento es importante en la búsqueda de la verdad [...] niega el papel del espíritu en la elaboración del conocimiento y socava la legitimidad de las emociones como una vía hacia la verdad».*

Este saber encarnado no es solo lo que se sabe, sino cómo ese saber está inscrito en nosotres a través de la historia, el trauma, el gozo, el encuentro y los actos cotidianos. Para los colectivos, esto puede significar que la información más necesaria reside en aquello que surge directamente de la supervivencia.

En una línea similar, la socióloga y activista Amina Mama nos proporciona una crítica esencial al proceso de captura de la teoría por las estructuras hegemónicas. En *Beyond the Masks* (1995), aboga por una investigación encarnada y comunitaria que esté inextricablemente ligada a la vida y el cuidado de los cuerpos. Su propuesta es un llamado a la autonomía metodológica:

*«Necesitamos investigaciones que sean orgánicas a nuestras luchas, informadas por nuestra historia, y centradas en la liberación de nuestros cuerpos y mentes».*

Esto obliga a las organizaciones a invertir el foco: la comunidad no es un objeto para ser estudiado y analizado, sino el sujeto activo que define las preguntas, los métodos y, crucialmente, la finalidad política y práctica del conocimiento. La investigación debe servir directamente para ellxs, para el sostener y el bienestar de sus vidas.

La antología fundacional *Esta Puente, Mi Espalda* (This Bridge Called My Back, 1981), editada por mujeres racializadas (incluyendo a Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga y Ana Castillo), condensa la urgencia de mirar hacia las mujeres que en ese momento autodenominan «tercermundistas». El título, basado en un poema de Kate Rushin, refleja el agotamiento de ser el «puente condenado» entre mundos: la propia comunidad y los feminismos hegemónicos.

*«Somos puentes/ llevando todo tu equipaje/ y nunca lo ves».*

Reivindicar el conocimiento encarnado es, para las organizaciones colectivas, un plan de acción para la soberanía epistémica que puede pasar por diferentes puntos:

- **Desacademizar la comunicación:** ¿cómo revisamos el lenguaje para garantizar que la teoría y el lenguaje sean accesibles, comprensibles y útiles para la vida diaria de quienes no están en la academia, haciendo del saber una herramienta de uso común?
- **Valoración del afecto:** ¿cómo redistribuir la palabra en espacios que no exijan neutralidad emocional? ¿cómo permitirnos la rabia, la esperanza y el dolor?
- **Reconocimiento de saberes ancestrales:** hacer el ejercicio constante de revalorizar las cosmovisiones prácticas demonizadas por el colonialismo.



## 4 Identidades, intersecciones y la necesidad de alianzas flexibles

Si bien las identidades han sido herramientas críticas para reclamar derechos y visibilizar violencias estructurales, su uso debe ser profundamente cuestionado para evitar caer en esencialismos y fragmentación política.

La filósofa feminista descolonial Yuderkys Espinosa Miñoso nos advierte sobre los peligros de «casillas rígidas» al preguntar *¿Hasta dónde llegan las identidades?* Miñoso critica cómo la política identitaria, al centrarse en categorías cerradas, puede llevar a la fragmentación de la acción política, dificultar la construcción de alianzas sólidas y, paradójicamente, fomentar esencialismos que invisibilizan la vasta heterogeneidad y las diferencias internas dentro de los propios grupos. Para ella, es crucial evitar que la identidad se convierta en una meta en sí misma, desviando la atención de la estructura de dominación y de la necesidad de un proyecto político anticolonial y anticapitalista más amplio. La identidad, en su lectura, debe ser una herramienta estratégica y no una forma de encierro ontológica.

La complejidad de la vida real exige ir más allá de las etiquetas monolíticas, reconociendo que la experiencia de la opresión y el privilegio es profundamente interseccional e incluso cambiante. Es en este espacio de entrecruzamiento donde surgen los marcos de acción más radicales, centrados no solo en la denuncia, sino en la reparación estructural.

Por otro lado, autoras y activistas como Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha y Alice Wong desarrollan la propuesta de la justicia sanadora y la justicia disca.

Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha, a través de su obra *Care Work: Dreaming Disability Justice*, nos insta a integrar el cuidado no como un anexo o una actividad secundaria, sino como una parte estructural e ineludible de la lucha política. La justicia disca, desde los ojos de esta autora racializada cuir, se basa en la convicción de que el cuerpo y la mente neurodivergente/enfermo es valioso y que el sistema capitalista y supremacista blanco es el que está desestructurado, no las personas. La sanación no se entiende en este marco como una tarea individual, que cada quien debe resolver en privado, ni como una meta lineal, sino como un proceso colectivo, profundo e interdependiente. Su trabajo es un llamado a las organizaciones a rechazar la lógica de la productividad y la eficiencia impuestas, y a diseñar espacios donde el cuidado mutuo sea la norma. Alice Wong refuerza esta visión situando el activismo y la sanación en el centro de la vida colectiva, insiste en que la lucha por la justicia racial es siempre también una lucha por la justicia para las personas discas y explicándolo desde las experiencias de violencia policial que afectan de forma desmesurada a personas discas racializadas y negras.

Estas propuestas invitan a imaginar y construir organizaciones antirracistas que apuesten por la vulnerabilidad como un poderoso punto de partida para la solidaridad política.



# 5 Algunas estrategias para transformar organizaciones

Adrienne Maree Brown, en *Emergent Strategy*, propone un enfoque profundamente útil que nos dice que los grandes cambios se construyen mediante prácticas pequeñas, relacionales y cotidianas. La transformación estructural comienza en cómo nos hablamos, en cómo nos escuchamos, en cómo estamos presentes unas para otras. Se fundamenta en la idea de que el cambio no es lineal ni predecible, sino que surge de patrones que se repiten en las interacciones, al igual que los fractales en la naturaleza.

A continuación presentamos algunos aprendizajes derivados de *Emergent Strategy*:

- **Reconocer los patrones de interdependencia:** reconocer que estamos inherentemente interconectados y que la inteligencia colectiva es superior a la individual. El cambio más efectivo surge al maximizar esta conexión y construir confianza radical. Esto se traduce en privilegiar la facilitación y la escucha profunda en los espacios de decisión, en lugar de la jerarquía o el liderazgo (visible o invisible) único.
- **Adaptación y flexibilidad:** inspirada en la capacidad de adaptación de los sistemas vivos en la naturaleza, esta clave exige soltar la rigidez y la necesidad de control. Es decir, evitar aferrarnos a planes rígidos a largo plazo, manteniendo la visión final pero estando presentes con la fluidez del agua en nuestros métodos.
- **Concebir el activismo como una práctica de creación de futuros:** la autora nos invita a realizar ejercicios de escritura o visualización de futuros en colectivo. De esta manera, podemos transformar la crítica y el diagnóstico en una visión operativa y tangible de cómo vemos la vida diaria en ese futuro deseado, liberando la creatividad para la acción presente.

En esta invitación que venimos haciendo de revisar cómo nos relacionamos, cómo organizamos nuestros espacios y desde dónde producimos sentido colectivo, les compartimos algunas rutas posibles (totalmente pensadas para la adaptación a su contexto específico y para su ampliación):

- **Mapear la distribución del poder en nuestros grupos.** Preguntarnos quién ocupa el centro, quién queda en los bordes y quién sostiene el trabajo invisible nos ayuda a romper la ilusión de neutralidad.
- **Revisar el lenguaje para hacerlo accesible.** No todo el mundo viene de la academia, y eso no debería ser un requisito para participar. Usar un lenguaje que invite, en lugar de excluir, es una práctica concreta de justicia epistémica, o sea de justicia en el campo del conocimiento.
- **Desacelerar los ritmos de decisión.** La rapidez suele reproducir la lógica productivista donde actuamos de formas que «ya sabemos», eso implica a menudo racismo aprendido que se reproduce de forma no intencional. Cuando desaceleramos, damos espacio a la intención, al cuidado y a la posibilidad de transformar nuestros modos de estar juntos.

- **Crear compromisos de cuidado comunitario situados.** Necesitamos herramientas que no se basen en el castigo, sino en la atención a cada situación como algo singular. Sabemos también que el cuidado no es un recurso infinito: requiere estructura, honestidad y compromiso mutuo.
- **Validar los saberes encarnados.** El conocimiento que nace del cuerpo, de la experiencia y de la emoción no tiene por qué ajustarse a una forma de expresión, atrevámonos a existir en toda nuestra complejidad, dolor, alegría, rabia...
- **Romper con dinámicas extractivistas.** Los saberes producidos por comunidades oprimidas no pueden seguir siendo apropiados, traducidos o capitalizados sin reconocimiento. Un ejemplo claro es el vaciado de la palabra interseccionalidad.
- **Abandonar la ficción del espacio seguro.** Los espacios son humanos, complejos, y en ellos nos vamos a malinterpretar, vamos a fallar, y a veces nos vamos a herir. La clave está en preguntarnos desde dónde buscamos resolver y cómo entendemos nuestra posición dentro del entramado social.

Aunque las estructuras coloniales tienen una fuerza enorme, también existen grietas donde crecen posibilidades inesperadas ¿qué pasos y acciones necesitamos para reconocer estas grietas y reconstruir la dignidad epistémica?

# A1

## Anexo 1

# Actividad práctica: Repensando cómo compartimos la voz en nuestros espacios colectivos



En esta actividad vamos a explorar, de manera visual y corporal, cómo se distribuye la palabra en nuestros grupos, qué dinámicas sostienen esa distribución y qué cambios necesitamos para caminar hacia formas más equitativas de participación. Trabajaremos con collage, dibujo y reflexión colectiva para permitir que aparezcan capas que a veces no se ven en la conversación cotidiana.

### Materiales

Hojas grandes, revistas y recortes, pinturas, pegamento, tijeras y cualquier objeto pequeño que pueda servir para resonancias (piedras, telas, papeles, etc.). También necesitaremos mesas o suelo amplio donde poder trabajar.

### Paso a paso

#### 1 Abrir el espacio a través de la escucha (10-15 min.)

Invitamos al grupo a formar un círculo. La dinámica es sencilla: una persona toma la palabra durante uno o dos minutos para compartir una vivencia relacionada con la participación en el colectivo. Mientras habla, el resto simplemente escucha. No hay interrupciones, no hay devoluciones verbales.

Quienes escuchan pueden responder solo con gestos suaves, con posturas corporales o colocando un pequeño objeto en el centro del círculo, algo que exprese una resonancia emocional o física. Después de que todas las personas que lo deseen hayan intervenido, debatimos:

- ¿Quién habló más y quién menos?
- ¿Qué sentimos cuando no podemos responder con palabras?
- ¿Cómo se relaciona esta experiencia con nuestros patrones habituales?

Este inicio nos ayudará a sintonizar y a observar desde otro lugar las dinámicas de voz del grupo. Es importante recordar que no estamos buscando quién habla más en términos de quién se explica de forma más o menos fluida, esto podría caer en lógicas de capacitismo. El objetivo es la capacidad de estar presente en el espacio mediante la oralidad.

## 2 Mapa de enunciación con collage (20-30 min.)

Cada persona recibe una hoja grande y se le pide dibujar un círculo que simboliza la organización o el colectivo. Dentro de ese círculo, utilizaremos recortes, colores y símbolos para representar cómo se distribuyen las voces y nuestros sentires.

En el centro del mapa colocaremos a las personas o perfiles que suelen hablar más, tomar la mayoría de las decisiones, interrumpir o recibir mayor legitimidad gracias a privilegios de género, raza, clase, capital académico o cisheteronorma.

En la periferia, situaremos a quienes tienden a mantenerse invisibilizadxs, calladxs, o sobrecargadxs con tareas de cuidado.

El grupo decidirá si se nombran personas concretas o si se trabaja únicamente con perfiles para cuidar la sensibilidad del ejercicio.

Una vez terminado el collage-mapa, nos reunimos en pequeños grupos para conversar:

- **¿Qué posibilidades habitan las personas que aparecen más hacia el centro?**
- **¿Qué barreras empujan a otras hacia los bordes?**
- **¿Qué relación tenemos con el lenguaje, los ritmos de reunión, las interrupciones o los miedos que circulan?**
- **¿Cómo se siente nuestro cuerpo ante el compartir oral? ¿y ahora? ¿hemos sido capaces de construir el mapa-collage desde la honestidad radical?**

Este mapa funciona como un espejo: aunque cada espacio puede verse distinto, el conjunto nos puede ayudar a revelar patrones profundos.

## 3 Imaginar el mapa deseado (20-30 min.)

Con el mapa inicial ya visible, pasamos a transformarlo. La invitación es imaginar, en esta ocasión en parejas o pequeños grupos, cómo se vería el espacio si la palabra estuviera distribuida de manera más justa. Podemos mover elementos del collage, añadir nuevos, cambiar colores, símbolos y personas de posición. La idea es crear un mapa deseado, una versión posible de nuestra organización.

Una vez hecho, pasaremos a definir acciones concretas que permitan acercarnos a ese mapa. Algunos ejemplos pueden ser:

- **Rondas de palabra más cuidadas.**
- **Roles rotativos de facilitación.**
- **Acuerdos para usar lenguaje accesible y traducir si se necesita.**
- **Pausas para desacelerar, respirar, volver al cuerpo.**
- **Reparto equitativo del trabajo de cuidado y seguimiento.**
- **Mecanismos participativos más allá/complementarios a la palabra.**

Observamos todas las creaciones juntas: **¿Qué patrones se repiten? ¿Qué acciones son urgentes? ¿Qué acuerdos podemos implementar ya?**

#### 4 Cerrar con una mirada al cuidado y al apoyo mutuo (10 min.)

Para cerrar, haremos una pequeña adaptación inspirada en la propuesta de Mia Mingus (*pod mapping*) sobre las redes de apoyo. No vamos a construir un *pod map* completo, sino a preguntarnos colectivamente como acercarnos a que los cuidados y los cambios sean responsabilidad compartida.

Cada persona escribe en un pósito uno o dos nombres, roles o perfiles dentro del colectivo que representan apoyo, escucha o acompañamiento. Pegamos estos pósito alrededor de los mapas y observamos:

- **¿Quién está sosteniendo más carga emocional o relacional?**
- **¿Quién necesita ser sostenidx para poder participar mejor?**
- **¿Hay apoyos que siempre recaen en las mismas personas?**  
**¿Cómo podemos hacer para cambiar esto?**

Este cierre nos recuerda que no podemos redistribuir la voz sin redistribuir también el cuidado. Todo cambio colectivo necesita apoyo y organización para no repetir patrones dañinos.



A continuación, les compartimos algunos poemas y preguntas en torno a ellos que nos pueden acompañar en los procesos relacionados con el racismo epistémico, las identidades y los cambios colectivos en torno a todo ello.

### **El mar** (Travis Alabanza) *Traducción propia*

*A veces me paro en la orilla donde el océano se encuentra con la playa,  
y miro hacia el mar,  
para poder ver algo que no tiene fin.  
A menudo me preguntan cómo se siente mi género, y quiero decir:  
es más como desearía que se sintiera...  
Ojalá fuera como este momento.  
Como si no tuviera principio ni fin.  
Que no pudieras ver dónde empieza o acaba.  
Que siguiera existiendo o que no existiera.  
Que fuese un vasto espacio de nada en una onda,  
y que contenga todo en la siguiente.  
Como el momento en que el mar se siente infinito.  
A veces me paro en la orilla,  
donde el océano se encuentra con la playa,  
y miro hacia el mar,  
para sentirme como algo que no tiene fin.*

### **Preguntas para reflexionar:**

- ¿Qué supone pensar las identidades con la fluidez del mar?
- ¿Qué sentimientos, en torno a nuestra relación con nosotros mismos o con otros, son difíciles de articular con palabras?
- ¿De qué manera podemos abrazar colectivamente sentirnos como algo «que no tiene fin»?

### **Segundo molar izquierdo** (Lucía Calderas) en *Nuestra gloria los escombros*

*Un territorio esencialmente está conformado por los afectos que lo habitan, aun si estos no aparecen a la hora de cartografiar el territorio. Hay mapas del agua, de las aves, de las plantas, pero no hay mapas del llanto, los arrullos o los aleteos del colibrí (las cosas de verdad esenciales).*

Así es: — LA TIERRA ES DE QUIEN LA CAMINA —

*Los mapas trazan fronteras. Quien dijo que los límites son previos al entendimiento mentía. Hacer un mapa es hacer una forma de sentir el espacio. Un mapa es un código afectivo, una imposición relacional respecto al entorno.*

*Construye una cartografía y construirás un cuerpo y construirás identidades.*

*Si eres capaz de construir identidades entonces tendrás un imperio.*

*Detrás de cada representación hay un discurso. No hay discursos inocentes. Yo no soy aparte del espacio, soy una consecuencia de cómo este ha sido representado. Topografía del silencio.*

*Puedes huir, sí. Pueden pasar los años. Puedes irte de un lugar («para siempre»), pero este lugar jamás se irá de tu cuerpo.*

**Preguntas para reflexionar:**

- ¿Qué cartografías habitan nuestros cuerpos?
- ¿Cómo influyen en la forma en que nos pensamos y sentimos en relación a la colectividad?
- ¿Qué nos gustaría mapear «que realmente importe» como parte de nuestros espacios?

**Descolonizar el conocimiento (Grada Kilomba, 2016)**

*«Cuando ellos hablan, es científico; cuando hablamos nosotres, es sin fundamento;  
Cuando ellos hablan es universal; cuando nosotres hablamos es específico;  
Cuando ellos hablan es objetivo; cuando nosotres hablamos es subjetivo;  
Cuando ellos hablan es neutral; cuando nosotres hablamos es personal;  
Cuando ellos hablan es racional; cuando nosotres hablamos es emocional;  
Cuando ellos hablan es imparcial; cuando nosotres hablamos es parcial;  
Ellos tienen hechos, nosotres tenemos opiniones; ellos tienen conocimientos, nosotres tenemos experiencias.*

*No se trata de simples categorizaciones semánticas; poseen una dimensión de poder.  
No se trata de una coexistencia pacífica de palabras, sino de una jerarquía violenta que define  
quién puede hablar  
y quién puede producir conocimiento».*

**Preguntas para reflexionar:**

- ¿A qué creemos que se refiere Grada cuando habla de ellos y nosotres?
- ¿De qué forma se traduce esto en nuestro contexto?
- ¿Cómo repensar esta jerarquía violenta para que la definición de «quién pueda hablar y quién puede producir conocimiento» sea otra?



## Glosario

### 1 **Violencia ontológica**

Violencia que niega o distorsiona la existencia misma de ciertas personas o comunidades. No solo afecta derechos o recursos, sino a quiénes son considerados plenamente humanos.

### 2 **Violencia epistémica**

Negación, silenciamiento o deslegitimación de los conocimientos producidos por ciertos grupos.

### 3 **Colonialidad**

Formas en que las lógicas coloniales siguen ordenando las relaciones y formas de funcionamiento de las relaciones Norte-Sur hoy. La colonialidad estructura la modernidad y produce desigualdades que afectan la vida en todas sus capas.

## Bibliografía

- ALABANZA, T. (2022). *None of the Above*. Canongate Books.
- AKUNYILI, N. (2013). *Algo dividido y nuevo*. [Collage reseñado en blog]. ArtsDots.com. <https://artsdot.com/es/art/njideka-akunyili-crosby-something-split-and-new-D4DTHV-en/#artist-biography>.
- ANZALDÚA, G., y MORAGA, C. (Eds.). (1981). *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Persephone Press.
- BROWN, A. M. (2017). *Emergent strategy: Shaping change, changing worlds*. AK Press.
- CALDERAS, L. (2025). *Nuestra gloria, los escombros*. Caballo de Troya.
- COLLINS, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2021). *Aportes para una crítica feminista descolonial*. Ediciones del Signo.
- KILOMBA, G. (2015). *Decolonizing Knowledge* [Lecture-performance]. Akademie der Künste der Welt / Kampnagel.
- MALLORY, J. (s.f.). *In a homemade field of love*. [Collage en blog]. Black Mermaids. <https://www.blackmermaids.com/product-page/in-a-homemade-field-of-love-print>.
- MAMA, A. (1995). *Beyond the masks: Race, gender and subjectivity*. Routledge.
- PIEPZNA-SAMARASINHA, L. L. (2018). *Care work: Dreaming disability justice*. Arsenal Pulp Press.
- RULLI, M. (2017, 24 abril). *OUTspoken: Travis Alabanza's 'The Sea'*. Out.com. <https://www.out.com/art-books/2017/4/24/outspoken-travis-alabanzas-sea>.
- SCHALK, S. (2022). *Black disability politics*. Duke University Press.
- THIONG'O, N. w. (2015). *Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana*. DEBOLSILLO.
- WILLIAMS, S. y UZEYMAN, A. (2021). *Neptune Frost* [Película]. Kino Lorber.
- WONG, A. (2020). *Disability visibility: First-person stories from the twenty-first century*. Vintage Books.

# Temática 2

Antirracismo y perspectivas descoloniales

# Módulo 3

Reparación en el presente:  
acuerdos vivos de  
responsabilidad



Licencia Creative Commons Atribución (CC BY NC ND).  
Reconociendo que la autoría de los contenidos es de Rioko y Melaza.

**AFRO  
CULTO**  
*Cerise*





# ¿Qué exploraremos?

- Diferencia entre culpa y responsabilidad (Mia Mingus). La culpa blanca genera parálisis y centra la atención en quien detenta el privilegio, la responsabilidad compartida abre la posibilidad de actuar de manera concreta y reparadora.
- Justicia transformativa como práctica cotidiana. Inspirándonos en la ofrenda de saberes de Mariama Kaba exploraremos los paradigmas de desechabilidad y cómo afectan de manera desproporcionada a las personas racializadas, la reparación como proceso vivo y la esperanza como disciplina, entre otras.
- Estrategias para crear reparaciones sostenidas, considerando la carga emocional de cuerpos racializados y evitando la impunidad, así como la repetición de daños.



# 1 De la culpa a la responsabilidad política

Las dinámicas afectivas que atraviesan nuestros vínculos políticos y personales no son casuales y han sido profundamente sentipensadas por las luchas antirracistas y feministas contemporáneas. En este contexto, repensar la relación con la culpa y la responsabilidad se vuelve clave para impulsar cambios colectivos. La diferencia entre ambas no es solo de palabras, sino de actitud, disponibilidad, mirada política. Distinguir las es especialmente necesario en situaciones donde se cruzan distintas formas de opresión, como el racismo, el género, la clase o la herencia colonial, ya que nos invita a desplazar el centro del sujeto privilegiado y a enfocarnos en la reparación y las transformaciones estructurales.

La culpa se caracteriza por su orientación autocéntrica. En la toma de conciencia del racismo estructural, podemos hablar de la existencia de una «culpa blanca», caracterizada por el posicionamiento de la atención en la persona privilegiada y en cómo se siente frente al reconocimiento de su propio privilegio o su señalamiento. Usualmente produce parálisis política y desvía la energía de la construcción de relaciones que deberían priorizar las experiencias, sentimientos y bienestar de las comunidades racializadas. La incomodidad ética que provoca la culpa, sensación de que uno no está actuando de acuerdo con sus propios valores, lleva a algunas personas a querer «arreglar» su imagen mediante gestos puntuales que no ponen el enfoque en la estructura. Es común hacer un donativo de forma puntual a una llamada de apoyo mutuo, compartir en redes una denuncia o reflexión o acudir a manifestaciones sin cuestionarse más allá. Todo lo anterior son actos relevantes, pero quedan en la superficialidad cuando de implicación se trata, ¿cómo ir más allá e implicarse realmente, poniendo el privilegio en uso? Con el prevalecimiento de las lógicas anteriores, la idea de reparación termina funcionando más como un alivio moral que como un cambio real.

La culpa individualiza los hechos y dramatiza la incomodidad personal, dificultando el análisis sistémico de cómo los privilegios estructurales generan desigualdad y daño. Mientras el foco está en lo que la persona blanca siente, sus incomodidades y procesos de deconstrucción, se deja a un lado la visión de las relaciones de poder que sostienen la opresión.

Pancho Godoy, en *ustedes los blancos*, habla de hacer «blancografía», de poner la mirada sobre las actitudes blancas colectivas, de darle la vuelta a la mirada. El «ojo del Blanco», como dice el autor, es abstracto, superior, omnipresente. Las vivencias de las personas blancas se colocan siempre en el centro: protagonistas a la vez que jueces, mientras los cuerpos racializados quedan azotados al margen, fragmentados, interpretados por ese otro central. ¿Qué significa cambiar esto desde la raíz?

La responsabilidad abre un espacio para el nosotres. No busca reprimir la vergüenza o la culpa sino transformarlas en acción sostenida. La responsabilidad implica un compromiso consciente de intervenir en las estructuras que producen daño, de mirar a la persona afectada y decla-

rar: «te veo, veo el daño, reconozco mis errores y elijo actuar de otra manera». No se trata de una carga moral sino de una práctica ética y política que exige apertura, humildad, escucha y cuidado. Mientras la culpa produce aislamiento y parálisis, la responsabilidad genera comunidad y continuidad.

La investigación psicosocial confirma que la culpa tiene un alcance limitado. La culpa blanca no lleva a acciones que requieren un compromiso más sostenido. La meta de la justicia transformativa es cambiar las condiciones estructurales que generan daño, por ello, la culpa no es efectiva. De hecho todo lo contrario, dado que solo activa la energía emocional cuando el yo o el grupo privilegiado tiene algo que ganar (que no se les cancele, que no haya señalamientos), especialmente si se ve afectado su capital social por estar siendo percibidos como racistas. La cultura moderno-lineal y cristianocéntrica, que organiza la realidad en términos de principio y fin, exige resolver, cerrar etapas y recuperar la inocencia, el lugar inicial donde uno «no era racista», lo que se opone a la naturaleza de la responsabilidad, que se sostiene en la incomodidad y reconoce que los procesos de reparación no son lineales, además de poder ser largos e implicar fuertes cambios.

Crear procesos donde se asuma responsabilidad requiere superar el imaginario punitivo que asocia responsabilidad directamente con castigo. Lejos de ser un espacio de simple señalamiento, responsabilizarse por las violencias racistas tiene que ver con asumir la necesidad de transformación profunda, de descentrar la blanquitud, de permitirse la vulnerabilidad. Es un ejercicio no de búsqueda de perfección o respuestas clave, sino de práctica constante, aprendiendo a pensar los errores, y por lo tanto los procesos de deconstrucción, como algo inevitable que puede ser de gran enriquecimiento si se maneja de forma adecuada. Pero esa deconstrucción no puede ser a costa del bienestar de las personas/colectivos racializados, lo cual ocurre a menudo a través de la expectativa de pedagogía gratuita, el tokenismo como forma de aprendizaje, la falta de cuidado emocional cuando una persona racializada/negra abandona un grupo tras ser violentada, la expectativa de comprensión infinita en los procesos de deconstrucción y un largo etcétera. ¿Qué herramientas y pasos colectivos se necesitan para hacerlo de otra manera?

La ética de la responsabilidad se corporiza cuando los movimientos antirracistas y de justicia social trasladan la reflexión a la acción relacional y comunitaria. No basta con teorizaciones abstractas porque la responsabilidad se ejerce en los cuerpos, en los encuentros interpersonales y en los espacios de interacción social. A diferencia de la culpa, que es reactiva, la responsabilidad es proactiva y preventiva. Se trata de un acto de resistencia afectiva.

La responsabilidad como acto sostenido en el tiempo sigue un proceso estructurado que va más allá de una simple disculpa. La autorreflexión implica confrontar los sentimientos incómodos y comprender el impacto de las propias acciones. La disculpa genuina reconoce el daño, el impacto y el compromiso de cambiar el comportamiento. La reparación busca restaurar la confianza y atender las necesidades de la persona dañada, mientras que el cambio de comportamiento asegura la no repetición del daño mediante práctica constante y apoyo comunitario. Este enfoque garantiza que la responsabilidad no quede en palabras, sino que se traduzca en acciones concretas y continuas. Podemos atender las palabras de Mia Mingus para cuestionar cómo nos construimos en nuestras organizaciones, dicha autora aúna todos los pasos descritos bajo el término de «rendición de cuentas»:

*A la mayoría nos han enseñado a temer la rendición de cuentas y nos cuesta concebirla más allá del castigo o la venganza. La rendición de cuentas no tiene por qué ser aterradora, aunque nunca será fácil ni cómoda. Y no debería ser cómoda.*

*La verdadera rendición de cuentas, por su propia naturaleza, debería impulsarnos a crecer y cambiar, a transformarnos. La transformación no debe idealizarse ni tomarse a la ligera. Recordemos que la verdadera transformación requiere una muerte y un nacimiento, un final y un comienzo. La verdadera rendición de cuentas requiere vulnerabilidad y valentía, dos cualidades que no se nos anima a practicar fácilmente en nuestra sociedad.*

¿Qué necesitamos dejar morir colectivamente para poder dejar espacio para el crecimiento de otras formas, imaginarios y relaciones? ¿Qué procesos incómodos estamos evitando? ¿Cómo acompañarnos colectivamente en dicha incomodidad?



## 2 Justicia Transformativa y políticas de desechabilidad

La Justicia Transformativa (JT) es un marco ético y un conjunto de prácticas diseñadas para responder al daño y la violencia sin recurrir a sistemas punitivos externos como el Estado o la policía. Busca no señalar el daño específico como excepcional o fallo moral, sino entenderlo como una consecuencia normal de los sistemas opresivos. Para Mariame Kaba, organizadora y abolicionista fundamental, la JT es esencialmente una práctica de construcción de mundos que anula la necesidad de castigar y aislar y, en su lugar, prioriza la responsabilidad comunitaria y la sanación. Podemos entender mejor esta mirada mediante la siguiente cita:

*«Tenemos que preguntarnos si estamos invirtiendo el mismo tipo de energía en construir alternativas al castigo que la que invertimos en la cultura de la cancelación o el descarte. Si estamos utilizando las mismas herramientas punitivistas que el Estado, solo estamos cambiando quién tiene el poder; no estamos creando un mundo nuevo. Nuestra meta no puede ser simplemente castigar o excluir a la gente para sentirnos moralmente superiores. Nuestra meta debe ser transformar las condiciones que llevan al daño en primer lugar, y esto requiere construir relaciones duraderas y redes de apoyo complejas. La justicia transformativa es, fundamentalmente, una práctica de construcción de comunidad».*

Kaba nos habla de la desechabilidad como ideología y práctica estructural mediante la cual el Estado-capitalista identifica y procesa a ciertas poblaciones como intrínsecamente prescindibles para el bienestar social y económico, justificando así su control, encierro y, en última instancia, su eliminación social. Esta ideología afecta de manera desproporcionada a las personas racializadas, en particular a las comunidades negras, que son históricamente situadas en la cúspide de la amenaza percibida y, por ende, del descarte sistémico.

De hecho, en esta categorización de los cuerpos negros, consideramos esencial traer a Fanon y su división del mundo en las zonas del Ser y del No Ser. En esta división del mundo colonial, las personas que habitan la zona del Ser y por lo tanto son consideradas humanas (personas blancas) cuentan con Derechos Humanos, idiomas y conocimientos valiosos, visibilidad, privilegio racial, paz y seguridad. Por el contrario, aquellos en la zona del No Ser están más cercanos a la animalidad por lo que la violencia hacia sus cuerpos está normalizada y sus sistemas de creencias son subalternizados. Este mismo autor nos dice que la historia asocia directamente el cuerpo negro con el peligro, el salvajismo, la brutalidad y el analfabetismo, ¿qué significa todo esto cuando abarcamos procesos de justicia?

A partir de ello, podemos aprender que las prácticas de cancelación y expulsión dentro de nuestros movimientos no son algo nuevo ni casual, tampoco lo es la concepción que tenemos

de los cuerpos racializados y negros; por el contrario, son lógicas que continúan el policiamiento y estructuras que ya conocemos. Estas lógicas internas replican las estructuras de la cárcel, las cuales operan con una fuerte base moral de lo «correcto» y lo «incorrecto», y aplican el castigo como forma de corrección. En el contexto comunitario o político, este castigo se traduce en la soledad y el rechazo comunitario, ¿qué significa esta expulsión para cuerpos que son descartados socialmente a diario?

Kaba insiste en que incluso si una persona cometió una acción errónea o dañina, la pregunta clave debe ser: ¿cómo creamos el espacio para que pueda reparar, teniendo en cuenta que nadie sana en aislamiento? De hecho, el aislamiento tiene el efecto contrario: empeora la salud mental, erosiona la autoestima y puede alimentar el resentimiento, haciendo que la persona sea «más peligrosa» para futuras relaciones. Y al mismo tiempo nos invita, y les invitamos, a romper con las lógicas que construyen historias binarias víctima-victimario. Esto ignora la complejidad de las situaciones y la realidad de que el daño es sistémico y circular. La JT nos obliga a reconocer que las personas que son victimizadas en un contexto, pueden haber perpetrado violencia en otro y eso, es parte de las relaciones y de la vida.

Es especialmente relevante para el contexto de este texto, pararnos a pensar de qué manera se traduce la información presentada a los espacios organizativos racialmente mixtos. Lejos de presentar una respuesta final, nos queremos acercar a dos puntos centrales que pueden invitar a continuar la conversación en cada contexto situado:

- **Externalización de la culpa blanca:** la expulsión (o salida «voluntaria») de una persona racializada que ha cometido un daño (o ha sido percibida como «problemática») permite al grupo blanco sentir que ha «resuelto» el problema sin confrontar sus propias dinámicas racistas. En muchas ocasiones simplemente se lanza un manifiesto público. Al descartar la presencia del «otro peligroso» se evita la introspección sobre las estructuras de poder internas, manteniendo la ilusión de que el espacio es ético, libre de racismo y lo que ha ocurrido responde a un conflicto personal y no sentido en los cimientos organizativos.
- **El no cuidado también es una forma de expulsión:** en espacios mayoritariamente blancos, suele haber una falta de presencia de personas racializadas. Lejos de ser una casualidad, es totalmente lógico que si el colectivo prioriza la comodidad y el proceso de deconstrucción propio sobre la dignidad y la reparación real de los cuerpos racializados presentes, estos no acudan o se vayan del espacio. Si la persona dañada se va debido a la falta de cuidado, el grupo suele tomar esta salida como una «decisión personal» en lugar de como una consecuencia directa de sus dinámicas de desechabilidad.

## Herramientas prácticas que ofrece la Justicia Transformativa

¿Entonces qué podemos hacer con todo esto de la Justicia Transformativa? El corazón de la JT es el trabajo con círculos, donde la comunidad asume la función de facilitar el proceso, sin externalizar el castigo. Podemos encontrar varios tipos:

- **Círculos de diálogo:** Espacios facilitados y estructurados donde las personas afectadas por el daño (sobrevivientes), las personas que lo causaron (ofensores) y la comunidad pueden hablar, escuchar el impacto del daño y expresar sus necesidades de forma segura para llegar a acuerdos de reparación.
- **Círculos de apoyo y responsabilidad:** aquí el foco está en acompañar a la persona que cometió el daño. Se establece un grupo pequeño de apoyo comunitario (amigos, aliadas, facilitadores) que ayuda al ofensorx a reconocer su impacto, asumir la responsabilidad y

cumplir con los planes de reparación acordados con la persona dañada. Esto se debe a que la JT exige planes de reparación específicos y acordados. Estos planes se diseñan pensando en las necesidades de la persona dañada y en la prevención futura. Pueden pasar por reparación económica, procesos de aprendizaje o trabajo comunitario que permita devolver y reconstruir la confianza erosionada por el daño.

- **Redes para sobrevivientes:** se establecen círculos de apoyo y recursos (legales, emocionales, de vivienda) para la persona dañada, asegurando que sus necesidades de seguridad, estabilidad y sanación sean prioritarias durante el proceso.

Por otro lado, es central el abordaje de los procesos de retorno, entendiendo que la exclusión puede ser necesaria un tiempo pero nunca debería ser una meta a largo plazo. Por ello, encontramos las siguientes figuras:

- **Rituales de retorno:** Una vez que la persona ha cumplido con los acuerdos de reparación, ha demostrado un cambio genuino en su comportamiento y la comunidad se siente lista, se realizan rituales y actos para reintegrar a la persona a un nuevo rol dentro del espacio, demostrando que el proceso de rendición de cuentas ha tenido éxito.
- **Testigos comunitarios:** Se designan personas lo más neutrales posibles dentro del colectivo para que acompañen el proceso, actúen como garantes del cumplimiento de los acuerdos y ofrezcan mediación si surge un nuevo conflicto.

Al aplicar estas herramientas, la JT provoca que las organizaciones puedan plantearse preguntas transformadoras:

- ¿Qué dinámicas de poder interno permitieron que este daño se produjera y se repitiera?
- ¿Cómo podemos dismantelar el sistema de desechabilidad dentro de nuestra propia comunidad?
- ¿Qué tenemos que cambiar en nuestra cultura organizativa para que el cuidado y la responsabilidad sean la norma, y no la excepción?

Consideramos que hay varios puntos esenciales de los que podemos aprender. No necesariamente tiene que tratarse de «grandes casos de violencia» (aunque el alcance de una violencia es algo muy subjetivo), para poder aplicarlos. Crear estrategias de reparación que sean verdaderamente sostenibles, que eviten la impunidad y la repetición del daño, y que al mismo tiempo aligeren la carga emocional sobre los cuerpos racializados, exige un compromiso radical con la relación política y un rechazo activo a las lógicas de la mera conveniencia (es decir, habitar el mismo espacio sin mirar los ejes de poder). Consideramos que la clave no puede darse desde protocolos estandarizados, nos debemos prácticas situadas. Las pequeñas claves que rescatamos son las siguientes:

- El foco de la reparación ha de ponerse en asegurar el cuidado de la persona que ha sufrido el daño. Esto pasa por que no salga del espacio, que reciba los cuidados comunitarios necesarios, que se le apoye económicamente para procesos necesarios como terapia...
- Para evitar la impunidad y la repetición, la reparación debe ser concreta y medible a corto y largo plazo.
- La persona dañada debe ser quien defina las necesidades y el alcance de la reparación. El proceso no existe para que el colectivo se sienta mejor o para que la persona que dañó se redima fácilmente, sino para que se pueda recuperar la dignidad, explorar las causas profundas y no se repita.
- Cuando ocurre un daño racista, no se limiten a mirar a la persona que lo cometió y lo recibió. Investiguen: ¿qué dinámicas de silenciamiento en la organización permitieron que ese

- comportamiento surgiera o se mantuviera impune? ¿fue el racismo estructural, la falta de protocolos claros, las lógicas relacionales...?
- La verdadera reparación, el objetivo transformador, es cambiar las condiciones que hicieron posible ese acto de violencia. Pregúntense: ¿qué significa esto dentro del espacio? ¿qué esfuerzos podemos hacer para trabajar este problema a nivel macro y micro?
- Como colectivo, tenemos la responsabilidad de intervenir cuando vemos un comportamiento dañino antes de que escale hasta el punto de la violencia. La intervención temprana y la prevención son formas de cuidado mutuo.



### 3 La esperanza como disciplina: imaginar lo que aún no existe (Adrienne Maree Brown)

*«Nos enfocamos en lo que queremos que se haga, sin necesariamente enfocarnos en quiénes estamos siendo mientras lo hacemos. Si el cambio que queremos ver es un mundo de interdependencia, ternura radical y responsabilidad profunda, entonces ¿estamos practicando eso a pequeña escala en cada reunión, en cada conflicto, en cada relación? Estamos creando un mundo que nunca hemos visto antes. No podemos darnos el lujo de ser perezosos con nuestra imaginación. Nuestra imaginación es una herramienta para la decolonización, para reclamar nuestro derecho de dar forma a nuestras realidades. Tenemos que sentir en nuestros cuerpos el futuro que estamos creando».* Adrienne Maree Brown, *Emergent Strategies* (traducción propia).

Cuando hablamos de esperanza, no estamos hablando de un optimismo ingenuo. Es una práctica disciplinada para mantenernos en movimiento. Es la convicción de que las cosas pueden ser diferentes y de que nosotros jugamos un papel activo en ese cambio. Es el músculo que nos permite construir mundos que, como dice Adrienne, nunca hemos visto, incluso cuando los sistemas de opresión nos dicen que es imposible. Si cedemos a la desesperación, le damos a la opresión exactamente lo que quiere: parálisis. La esperanza disciplinada es el motor que puede impulsarnos a la acción diaria y la resistencia sostenida.

Un concepto central es el de diseño de mundos (*worldbuilding*), lo consideramos crucial porque la opresión y colonialidad actual también es una construcción en sí misma, un mundo construido por narrativas de escasez, superioridad y miedo. Para desmantelarlo, debemos construir activamente otro alternativo, de abundancia y compasión. ¿Qué supone organizarnos como si tuviéramos la capacidad de engendrar otras realidades (ya que la tenemos)? Nuestro llamamiento es a ir más allá de la crítica y de los discursos de «lo que hay», para pasar a hacer propuestas específicas, situadas, de cambio que no se sostenga en el reformismo sino en los legítimos y necesarios sueños. Sabemos que aunque vivimos en un capitalismo racial, han existido momentos donde era de otra manera. Por lo tanto, confiamos en que el cambio es posible, lo vimos en el pasado y lo veremos en el futuro.

Desde ese lugar, el *worldbuilding* radical es el acto de diseñar conscientemente las reglas, las relaciones y las infraestructuras de una sociedad justa. Nos invita a preguntarnos: si el racismo terminara mañana, ¿cómo serían nuestras reuniones? ¿Cómo manejaríamos el conflicto sin policía ni cárceles? Y es que si aspiramos a una sociedad libre de racismo, debemos practicar esa libertad a escala pequeña.

# A1

## Anexo 1

# Actividad práctica: Reparar en lo cotidiano



### Objetivo general

Fomentar la reflexión y práctica colectiva sobre la reparación de daños cotidianos en espacios organizativos, evitando dinámicas de culpa o castigo y promoviendo la responsabilidad compartida y la justicia relacional.

### Materiales necesarios

Fragmentos impresos o proyectados de Mia Mingus y Mariame Kaba (sobre justicia transformativa y reparación), hojas grandes (papel kraft o rotafolio), pinturas, notas adhesivas, bolígrafos y un espacio cómodo para trabajo en grupos pequeños.

### Agentes presentes

- **Facilitadora o facilitador principal:** guía la actividad, modera tiempos y asegura un ambiente seguro y de escucha.
- **Participantes:** integrantes de la organización o grupo.
- **Testigo del proceso:** una persona designada para observar cómo se maneja el conflicto en los grupos (si surgen tensiones o se activa la culpa) y poder debatirlo conjuntamente al final.

### Duración

90-120 minutos.

## Desarrollo de la actividad

### 1 Apertura y encuadre (15 min.)

- **Presentar el propósito de la práctica:** «pensar en cómo reparar y cuidar lo cotidiano sin culpas ni castigos, desde una mirada colectiva».
- **Reglas básicas:** respeto, confidencialidad, no interrupciones, hablar desde la experiencia y no desde la teoría, no buscar culpables.
- **Breve lectura de fragmentos seleccionados de Mia Mingus** (sobre la reparación como acto de conexión y responsabilidad) **y Mariame Kaba** (sobre el rechazo al castigo como forma de justicia).
- **Breve intercambio grupal:** ¿Qué resonancias o ideas clave nos dejan estos textos?

### 2 Presentación del escenario (10 min.)

- **Escenario base:**  
En una reunión de planificación, la Persona A (racializada) sugiere una idea. La idea pasa desapercibida. Cinco minutos después, la Persona B (blanca) repite la misma idea con diferente formulación y recibe reconocimiento inmediato por parte del grupo.

### 3 Trabajo en grupos pequeños (35-40 min.)

Dividir al grupo en equipos de 2 a 4 personas y entregarles la guía con tres preguntas:

- **Explorando la situación.** ¿Qué daños produce esta situación, tanto en la persona directamente afectada como en el colectivo?
- **Reparación inmediata.** ¿Qué se podría hacer en el momento inmediato para reparar este daño, sin castigar a la Persona B, sino activando la responsabilidad?  
*Ejemplo de acción:* Interrumpir y decir: «Gracias [Persona B] por reiterar la idea de [Persona A]. ¿[Persona A], podrías ampliar lo que propusiste al inicio?».
- **Acuerdos sostenidos.** ¿Qué acuerdos podríamos implementar en el colectivo para que esta situación no se repita? (Ej. Regla de «citar siempre la fuente» en reuniones; uso de figuras de apoyo para asegurar la equidad en la palabra).

### 4 Puesta en común (20-25 min.)

- **Momento de compartir:** Cada grupo presenta sus conclusiones en cuanto a estrategias inmediatas y su acuerdo sostenido.
- **Aplicación a la organización:** El grupo identifica 1-2 escenarios propios de la organización donde esta dinámica se haya manifestado, así como otras similares en torno al racismo. Pueden guiarse por las siguientes preguntas:
  - ¿Dónde observamos dinámicas similares en nuestro espacio y de qué manera hemos estado obviándolas o reconociéndolas?
- **Compromisos:** El colectivo elige un compromiso colectivo a corto plazo (una acción que se implementará la próxima semana) y un compromiso a medio plazo (un protocolo a desarrollar) para practicar la reparación activa. Pueden guiarse por la siguiente pregunta: ¿Qué mecanismos podríamos institucionalizar o acordar para hacer no solo de la reparación, sino también de la prevención de daños, un hábito?

## 6 Cierre (10 min.)

- **Breve ronda de palabra:** ¿qué me llevo de este ejercicio?
- **Acuerdos colectivos** para siguientes sesiones necesarias de cara a la implementación de los cambios.

### Recursos útiles

- **Textos sugeridos:**

Mia Mingus, *Podemos hacer mejor que el castigo y Reparación como práctica de amor*.

Mariame Kaba, *We Do This 'Til We Free Us* (capítulos sobre justicia transformativa).

- **Dinámicas complementarias** para continuar trabajando el tema: **role playing, círculos de diálogo, mapa de emociones**.



(adrienne marie brown) **Emergent Strategies** Traducción propia

«estamos creando un mundo que nunca hemos visto antes. Nos lo susurramos al oído mientras nos abrazamos a la oscuridad, estamos gritándoselo a la gente que tiene tanto miedo que se viste con ropa de guerra cuando nos mira. Gracias a nuestros ancestros por ellos y por los niños que estábamos criando habrá un futuro sin miedo constante, con abundancia. Un futuro donde cada cuerpo será tratado como tierra sagrada».

### Preguntas para reflexionar:

- ¿Cómo huelen, saben, se ven, se sienten estos nuevos mundos que estamos creando?
- ¿Qué supone tratar cada cuerpo como tierra sagrada? ¿qué papel tenemos nosotros, cuáles tienen las infancias, cuáles tienen las personas más mayores?

**PROMÉTEME** (Alok Vaid-Menon) Traducción propia

Prométeme que no me llamarás hombre sea cual sea mi mi aspecto.  
 Prométeme que no tengo que haber «nacido así» para ser importante.  
 Prométeme que no tengo que ser guapa para importar.  
 Prométeme que no tengo que ser fabulose para importar.  
 Prométeme que no tengo que tomar hormonas para importar.  
 Prométeme que no tengo que afeitarme para importar.  
 Prométeme que no tengo que llevar un vestido para importar.  
 Prométeme que no tengo que maquillarme para importar.  
 Prométeme que no tengo que parecer una mujer blanca.  
 Prométeme que no tengo que parecer una mujer cis.  
 Prométeme que no tengo que ser una mujer para importar.  
 Prométeme que verás la femme en mi cuerpo peludo.  
 Prométeme que ves la femme en mi cuerpo moreno.  
 Prométeme que entiendes que no sólo me asignaron varón al nacer, me asignan varón todos los días al caminar por la calle.  
 Prométeme que lo entiendes como una forma de violencia de género.  
 Prométeme que no me amarás como a un hombre, ni me besarás como a un hombre, ni me follarás como a un hombre.  
 Prométeme que no te olvidarás cuando me lleves a casa.  
 Prométeme que no lo olvidarás cuando acabes conmigo.  
 Prométeme que crees que esto no es una fase.  
 Prométeme que importo cuando esté demasiado cansade para demostrarte mi mi género.  
 Prométeme que importo cuando estoy demasiado asustade para demostrarte mi mi sexo.  
 Prométeme que no me enterrarás como a un hombre.

*Prométeme que no me enterrarás como a un hombre.  
(O no lo hagas.  
Estoy acostumbrade).*

**Preguntas para reflexionar:**

- ¿Qué cuerpos están acostumbrados a no ser tratados como se merecen?
- ¿Qué significa en lo afectivo y lo político mantener nuestras promesas de cuidado?
- ¿Qué rituales de reparación y sostén son necesarios para romper con esta «costumbre»?



## Glosario

### 1 Punitivismo

El punitivismo es la idea de que la única o principal forma de resolver conflictos y desigualdades es a través del castigo, la cárcel, la policía o el sistema penal. Reproduce violencias estructurales, porque castiga de forma desproporcionada a quienes ya viven en condiciones de vulneración (personas racializadas, trans, empobrecidas, migrantes) y no aborda las causas estructurales que posibilitan el daño. Por lo tanto, lejos de ser una forma de justicia, agranda y profundiza las desigualdades.

### 2 Justicia punitiva o retributiva (modelo actual)

Modelo de justicia dominante actual basado en la idea de castigo como respuesta principal al daño, donde el Estado asume el control del conflicto y aísla/señala/encierra a las personas directamente afectadas. Se centra en identificar a una persona culpable y aplicar una sanción (que puede pasar por prisión, multas, criminalización), sin priorizar la reparación del daño ni la sanación de quienes lo sufrieron. Desde una mirada antirracista, esta forma de justicia tiene un fuerte componente racial. Pensemos de qué manera se ve socialmente a unos cuerpos y a otros: criminalización de las prácticas de vida, persecución por la sola existencia o señalamiento de creencias religiosas como el Islam están al orden del día para las comunidades no blancas. Desde este lugar, la forma en que se castiga es desproporcionada y con mayor violencia normalizada. La justicia no puede pensarse sin un componente racial. Para ampliar este tema, pueden leer autores que se construyen desde la llamada *Critical race theory*, este enfoque sostiene que el modelo punitivo y legalista prioriza la protección de privilegios blancos, criminaliza de manera desproporcionada a comunidades negras y racializadas, y redefine la violencia cuando es ejercida por el Estado (policía y cárceles principalmente) como algo legítimo. Desde ese lugar, enfatiza la experiencia vivida de las personas negras como fuente válida de conocimiento.

### 3 Justicia restaurativa y justicia transformativa

Ambas prácticas buscan responder al daño sin recurrir al castigo, y se apoyan en prácticas comunitarias desarrolladas históricamente por comunidades negras frente a la violencia racial y estatal. La justicia restaurativa se centra en reparar el daño causado en una situación específica, restaurar relaciones y promover la rendición de cuentas a través del diálogo, la escucha y acuerdos colectivos. Desde esta mirada podemos preguntarnos: *¿qué pasó, a quién se dañó y cómo se puede reparar ese daño?* La justicia transformativa va un paso más allá, aborda el daño concreto pero también las condiciones estructurales que lo hicieron posible (racismo, desigualdad, patriarcado, trauma intergeneracional, exclusión económica...). Desde las experiencias de organizaciones negras, la justicia transformativa no busca volver a un estado anterior que ya era injusto, sino crear nuevas formas de seguridad, cuidado y responsabilidad colectiva, generalmente sin depender del Estado, la policía o el sistema penal.

#### 4 Subalternizado

Describe la posición de grupos o personas que han sido colocadas fuera del centro del poder.

#### 5 Worldbuilding (construcción de mundos)

Desde perspectivas afrofeministas, comunitarias y anticoloniales, con autoras como Octavia Butler o Walidah Imarisha, el *worldbuilding* supone reconocer que los mundos son contruidos, que el mundo que habitamos tuvo un inicio y no es inevitable. Si fue inventado, puede ser cambiado. La idea clave es que otros mundos son posibles, y que imaginar estos mundos es una práctica política. En muchas ocasiones se hace desde la escritura afrofuturista.

## Bibliografía

- BROWN, A. M. (2017). *Emergent Strategy: Shaping Change, Changing Worlds*. AK Press.
- CHEN, C., DULANI, J., & PIEPZNA-SAMARASINHA, L. L. (Eds.). (2016). *The revolution starts at home: Confronting intimate violence within activist communities*. AK Press.
- IYER, A., LEACH, C. W., & CROSBY, F. J. (2003). *White guilt and racial compensation: The benefits and limits of self-focus*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29(1), 117–129. <https://doi.org/10.1177/0146167202238377>.
- KABA, M. (2020). *We will not cancel us: And other dreams of transformative justice*. Haymarket Books.
- KABA, M., & HASSAN, E. (Eds.). (2020). *Beyond survival: Strategies and stories from the transformative justice movement*. AK Press.
- KAJAKEH, A. (2025, 8 de octubre). *La justicia restaurativa afrofeminista es una práctica anticolonial*. Pikara Magazine. <https://www.pikaramagazine.com/2025/10/la-justicia-restaurativa-afrofeminista-es-una-practica-radical/>.
- MINGUS, M. (2019, December 18). *The four parts of accountability: How to give a good apology – part 1. Leaving Evidence*. <https://leavingevidence.wordpress.com/2019/12/18/how-to-give-a-good-apology-part-1-the-four-parts-of-accountability/>.
- MINGUS, M. (2019, May 5). *Dreaming accountability: Dreaming a returning to ourselves and each other. Leaving Evidence*. <https://leavingevidence.wordpress.com/2019/05/05/dreaming-accountability-dreaming-a-returning-to-ourselves-and-each-other/>.
- OBBER, C. (2013, 15 de octubre). *Blue balls, the other, and negative space: «Festoon» de Zoe Charlton – Reseña de Cara Ober*. BmoreArt. <https://bmoreart.com/2013/10/blue-balls-the-other-and-negative-space-zoe-charlton-festoon-reviewed-by-joan-cox.html>.
- VAID-MENON, A. (2017). *Femme in Public*. (Poetry collection).

# Temática 2

Antirracismo y perspectivas descoloniales

# Módulo 4

Imaginación radical:  
rediseñar estructuras  
organizativas



Licencia Creative Commons Atribución (CC BY NC ND).  
Reconociendo que la autoría de los contenidos es de Rioko y Melaza.

**AFRO  
CULTO**  
*Cerise*





# ¿Qué exploraremos?

- Imaginación radical como herramienta política: como nos enseña adrienne maree brown, imaginar otros mundos no es un lujo, sino una práctica política necesaria para construir estructuras que prioricen la vida, el cuidado y la justicia.
- Activismos de placer: el placer, la alegría y la ternura como motores de cambio, la justicia como un proceso gozoso y expansivo.
- Somática política, entendiendo que el cuerpo no es solo el lugar donde se sufre la opresión, sino también un espacio de fortaleza y memoria. Como señala Patricia Hill Collins, los saberes encarnados han sido históricamente invisibilizados, pero son esenciales para resistir. Aprenderemos de Morénike Giwa Onaiwu desde la neurodivergencia negra, sobre la importancia de reconocer y valorar cuerpos y ritmos distintos como parte de la organización. Y, por último, de Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha sobre estrategias provenientes de cuerpos enfermos o discapacitados, aquellos que en su cotidianidad sostienen prácticas de cuidado radical que son, en sí mismas, formas de imaginación política.
- Crítica a modelos organizativos coloniales: jerarquías rígidas, la falsa neutralidad política, tokenismo racial y competitividad por recursos.
- Estrategias para nuevas estructuras: decolonialidad, cuidado mutuo, cooperación y diversidad de ritmos y existencias. Aprendizaje a partir de estrategias históricas de comunidades negras, indígenas, migrantes, trans y discas para sostener la vida en medio de la exclusión/opresión.



En este módulo vamos a explorar cómo las organizaciones pueden transformarse desde adentro cuando se permiten usar herramientas que normalmente no se consideran estrictamente «políticas»: la imaginación, el placer, el juego, el cuerpo y los saberes comunitarios. A lo largo de estas páginas veremos por qué muchas estructuras militantes, reproducen dinámicas coloniales sin darse cuenta y cómo podemos empezar a rediseñar esos espacios para que sean más justos, más habitables. También hablaremos de tecnologías que vienen del Sur Global y de cómo estas prácticas pueden ayudarnos a organizarnos de maneras más sensibles y menos rígidas. Además, revisaremos cómo movimientos como el afrofuturismo han usado la creatividad para pensar futuros donde la vida negra no solo resiste, sino que florece. El módulo también nos invita a preguntarnos qué pasa cuando el placer y la ternura se convierten en motores de organización, en lugar del sacrificio y el agotamiento. Veremos ejemplos concretos de cómo estas ideas ya están funcionando en distintos movimientos sociales. Y, sobre todo, iremos construyendo la idea de que imaginar, sentir y cuidar también son formas legítimas (y necesarias) de hacer política.

El módulo se centra en el cuerpo: cómo siente, cómo recuerda y cómo influye en la manera en que nos organizamos. Hablaremos de somática política para entender por qué los cuerpos neurodivergentes, los cuerpos con dolor crónico o los cuerpos con movilidad reducida no son «problemas a adaptar», sino fuentes de conocimiento que pueden transformar la organización completa. Veremos prácticas muy concretas para que los espacios políticos sean sensibles a los ritmos, necesidades y límites reales de quienes los componen. También exploraremos cómo el juego puede abrir posibilidades que la rigidez militante bloquea, y cómo dinámicas corporales simples (moverse, improvisar, respirar, crear juntas) pueden cambiar la energía de un grupo entero. A lo largo del módulo, el objetivo será descubrir que la organización política no tiene por qué ser fría, dura o agotadora: puede ser un proceso creativo, sensible y profundamente relacional.



# 1 Imaginación radical como herramienta política

## I ¿Qué es la imaginación radical?

La imaginación radical es una práctica política que se atreve a retar a las realidades opresoras que parecen imposible cambiar y decir: sí es posible... James Baldwin nos lo dejó claro cuando escribió que «*la gente que insiste en que no hay esperanza, no solo se rinde a sí misma: nos traiciona a todes*», recordatorio urgente de que el pesimismo es una herramienta muy útil del poder opresivo, un mecanismo para desactivar nuestros deseos y cortar las posibilidades de organización colectiva desde el afecto. Frente a un sistema que insiste en que nada puede desmantelarse, imaginar se vuelve una forma de desobediencia ontológica. No hablamos de sueños abstractos, hablamos del derecho a construir imágenes concretas de una vida donde no estemos agotados, donde el miedo no sea el motor de las cosas, donde las decisiones se tomen de forma justa y donde la comunidad vuelva a ser hogar, y más. La imaginación radical es ocasiones parece un lujo reservado a artistas profesionalizados, ¿qué supone pensarla como un músculo político que toda organización necesita para no repetir lo que ya existe? Un espacio donde el futuro se vuelve táctil, donde la utopía deja de ser un concepto lejano y se convierte en un compromiso real con otras formas de vivir y hacer política. Reclamar este derecho colectivo a soñar es reclamar el derecho a existir sin violencia estructural ni culpa. Es defender que nuestras vidas merecen ser más grandes que la administración del daño que el sistema nos impone. Imaginar radicalmente es, en última instancia, dar por hecho que nuestras luchas no nacen para adaptarse al mundo, sino para transformarlo.

La escritora y activista bell hooks recordaba que no hay imaginación posible sin deseo ni cuerpo. Esto significa que imaginar futuros justos no es solo pensar estrategias, sino sentirlas, encarnarlas y permitir que el placer sea parte del proceso político. En *Enseñando a transgredir*, hooks describe el erotismo como fuerza vital y como combustible para construir justicia. Cuando se habla de erotismo, no es necesariamente lo sexual, es el gusto y el placer. Cuando llevamos esto al terreno organizativo, entendemos que la imaginación radical no es una escapatoria, sino un retorno: un regreso a aquello que el colonialismo capitalista intentó trivializar como la intuición, el gozo, la risa, la creatividad, el vínculo y la memoria viva... En el trabajo político esto implica atrevernos a crear espacios donde podamos ensayar maneras nuevas de organizarnos, sin miedo a equivocarnos. Significa asumir que la seriedad no es sinónimo de eficacia, y que los movimientos necesitan más espacio para sentir que para corregir. Imaginar desde el cuerpo nos devuelve la capacidad de movernos juntas de formas que los métodos tradicionales no permiten. Y cuando esto ocurre, la organización deja de ser un lugar donde sobrevivimos para convertirse en un lugar donde realmente podemos crear. La imaginación radical es así una práctica cotidiana que convierte los márgenes en laboratorios de posibilidad.

En los movimientos sociales, esto significa que no basta con resistir lo que ya existe: hay que prefigurar lo que aún no existe. Talleres, asambleas, reuniones y hasta celebraciones pueden convertirse en espacios donde ensayamos futuros que no hemos vivido nunca, pero que nece-

sitamos con urgencia. Imaginamos otros estilos de liderazgo, otras maneras de repartir poder, otras formas de cuidarnos sin esperar permiso del Estado. Este trabajo no ocurre en documentos técnicos, sino en conversaciones informales, canciones, rituales, silencios compartidos y micro decisiones que tienen fuerza transformadora. Walidah Imarisha resume estas ideas con precisión cuando afirma que «*toda organización de justicia social es una forma de ciencia ficción*».

## II Tecnología de los Sures

Estamos en el siglo XXI y la tecnología es una de las herramientas que más han cambiado nuestras formas de relacionarnos (tanto en la vida cotidiana como en los espacios organizativos de justicia social). No obstante, las innovaciones tecnológicas no solo le pertenecen a Silicon Valley ni empezaron con la internet. En el artículo *The Digital Has Been Around for a While*, Nelly Y. Pinkrah nos recuerda que la digitalidad (como el tejido de redes, códigos y comunicación colectiva) ha existido desde siempre en los territorios del Sur Global. Las tecnologías de conexión pueden pasar por tambores, los tejidos que guardan mensajes, los cantos que transmiten información en el tiempo como los *Griots*... formas que usualmente se han categorizado como simple «folklore». El Sur ha sido siempre digital en su forma relacional: la comunidad, la oralidad y la espiritualidad son sistemas de memoria y transferencia de datos. Reconocer esto implica romper la idea de que la innovación es un patrimonio blanco-occidental y recordar que la tecnología siempre ha sido un asunto de pueblos, no de corporaciones.

Reconocer esto puede llevarnos a decolonizar la idea de que para usar la digitalidad dependemos exclusivamente de la moderno-individualista. Frente al mito de que esta tecnología «avanzada» solo nace en laboratorios del Norte, los pueblos de los Sures llevan siglos creando sistemas complejos para sostener la vida: coordinarse sin jerarquías rígidas, compartir recursos sin propiedad privada, organizar luchas a través de rituales, mercados comunitarios o redes afectivas. Estas prácticas son tecnologías políticas, aunque no se parezcan a un ordenador, móvil o a Alexa. En los espacios organizativos, reconocerlas significa entender que el conocimiento también vive en los cuerpos que se abrazan después de una asamblea, en los gestos que dicen lo que las palabras no alcanzan, y en los silencios que dan para respirar... La reunión bajo un árbol, la cocina compartida, la ronda de música o la fiesta popular son tecnologías de transmisión. El desafío es proteger estas formas de saber de la colonización corporativa que intenta cooptar todo para su productividad. Nombrarlas como tecnologías nos ayuda a reivindicar su poder.

En un mundo hiperconectado, el Sur sigue siendo percibido como carente de tecnología, pero en realidad su saber relacional es la base de la sostenibilidad mundial. Pinkrah sugiere que debemos desoccidentalizar la idea de lo digital: imaginar tecnologías que respiren al ritmo del cuerpo y de la comunidad, no al ritmo del mercado, tecnologías que creen vínculos en lugar de vigilancia. Esto conecta directamente con la imaginación radical: soñar futuros donde las herramientas digitales sean extensiones del territorio, de la lengua, de la memoria colectiva. En los colectivos antirracistas, decoloniales y antipatriarcales, esta visión se traduce en plataformas colaborativas hechas a medida, archivos digitales comunitarios, lenguajes visuales propios y estrategias de comunicación que no dependan de algoritmos diseñados del Norte. Es imaginar que las tecnologías puedan ser aliadas en lugar de dispositivos de control, y que la digitalidad vuelva a ser un espacio de imaginación, no de alienación.

Aplicar dichas tecnologías en la práctica organizativa también es beneficioso en el sentido del mantenimiento del propio colectivo en el que se está militando. Frente al entusiasmo extractivista del «innovar» constante, atrevámonos a practicar el cuidado del vínculo, el ritmo lento y la reutilización creativa de saberes.

### III Afrofuturismo

El afrofuturismo es una práctica cultural, política y espiritual que afirma que la ciencia ficción no es un lujo del Norte Global, puede ser usada como poderosa herramienta de esperanza para quienes han vivido el despojo, la esclavitud, el racismo estructural y el borrado histórico. A diferencia de los relatos futuristas dominantes (donde casi nunca aparecen personas negras o racializadas), el afrofuturismo reclama el derecho a un futuro propio, que también es ancestral y como tal se fabrica desde la memoria. Surge como una forma de imaginar futuros donde las personas negras no solo existen, sino que prosperan, sueñan y reinventan el mundo desde el centro. Conecta directamente con lo que ya exploramos sobre la imaginación como herramienta política y sobre la digitalidad de los Sures, porque insiste en que el futuro no pertenece únicamente a los proyectos coloniales, sino a quienes nunca se han considerado agentes históricos, pero lo son. El afrofuturismo nos invita a pensar cómo serían nuestras organizaciones si dejaran de seguir el guión colonial de la «superación» y empezaran a soñar desde las heridas propias, deseos y mundos posibles. Más que escapar de la realidad, propone expandirla con la pregunta: «¿y si pudiéramos vivir de otra manera?», una pregunta que en sí misma ya es un acto de desobediencia. Y allí donde la modernidad occidental nos niega un futuro soñado o nos ofrece solo distopías, el afrofuturismo abre portales para imaginar vidas libres, interdependientes y radicalmente dignas. Por eso, es una herramienta central para los movimientos sociales que necesitan alimentar no solo sus diagnósticos, sino también sus horizontes de transformación.

Octavia Butler es una de las voces emblemáticas del afrofuturismo, escribe futuros donde las comunidades negras existen como base y fundamento. En novelas como *Parable of the Sower*, Butler nos muestra que el futuro puede ser brutal pero también profundamente transformable cuando la comunidad se organiza desde la cooperación y el cuidado mutuo. Butler propone mundos donde las tecnologías no son armas del control estatal, se convierten en extensiones de los vínculos comunitarios y de la muestra humana para adaptarse, sanar y rehacerse. Asimismo, en *Kindred*, la autora viaja al pasado esclavista para mostrar que la historia no está cerrada: comprenderla es una forma de cambiar el presente y, por tanto, el futuro. Su obra revela que la ciencia ficción puede ser un archivo alternativo donde los silencios de la historia colonial se vuelven posibilidades narrativas para imaginar justicia. Para quienes organizan políticamente, Butler ofrece una brújula: los anhelos no son individuales, son colectivos; la imaginación no es evasión, es estrategia; el futuro no llega, se construye. Su mirada conecta directamente con la imaginación radical porque insiste en que todo proyecto político comienza como una imagen, una hipótesis emocional, una sensación de que algo distinto es posible. Butler expande la idea misma de la vida, proponiendo futuros donde lo sensible, lo espiritual y lo tecnológico se mezclan sin jerarquías coloniales.

Nnedi Okorafor, por otra parte, toma el legado afrofuturista y lo reconfigura desde África misma (no Estados Unidos), acuñando el término *africanfuturism*. En obras como *Binti*, Okorafor imagina una joven himba que viaja a una universidad intergaláctica sin abandonar sus prácticas espirituales ni la otjize (el barro rojo que protege y conecta con su tierra) demostrando que la tecnología occidental puede coexistir con tecnologías ancestrales. Su narrativa rompe con la idea purista de que la modernidad y las tecnologías de los Sures son opuestos: en sus historias, los amuletos conversan con los circuitos, los espíritus habitan el espacio, y los saberes comunitarios guían decisiones tecnológicas. Okorafor se aleja de la visión distópica del futuro y apuesta por mundos donde la ecología, la tierra y el agua son agentes activos del relato, son futuros que incluyen la salud del planeta. Su obra tiene un impacto enorme en las organizaciones porque ofrece marcos donde lo comunitario, lo espiritual y lo tecnológico no compiten, sino que se complementan. En el *africanfuturism* los protagonistas negras no son víctimas del futuro o el pasado, sino arquitectas de él: viajan, negocian, transforman, desobedecen, inventan...

Imaginar futuros distintos no es únicamente un ejercicio intelectual: es un movimiento del cuerpo, un deseo compartido, una práctica que se alimenta de la alegría y de la ternura. Las organizaciones que se permiten soñar así dejan de trabajar únicamente desde la urgencia, lo cual conduce al *burnout* y la salida en muchos casos, y empiezan a cultivar ritmos más sensibles que sostienen la creatividad y la conexión. La ciencia ficción por la justicia social nos invita a entender que las luchas más profundas necesitan belleza, juego, intimidad y cuidado mutuo como formas de sostenibilidad. Por eso, si queremos organizaciones que realmente transformen, necesitamos resistir desde lugares que no supongan más agotamiento y cansancio, donde la vida se sienta posible, deseable y compartida. Ese puede ser un primer paso para construir procesos políticos de expansión, gozo y vitalidad.



## 2 El placer, la alegría y la ternura como motores de cambio, la justicia como un proceso de gozo y expansivo

### I Activismos del placer

Durante décadas, muchas organizaciones políticas han construido su identidad alrededor del sacrificio: dormir poco, estar disponibles todo el tiempo, cargar el mundo sobre los hombros, agotar los cuerpos como si fueran *robots*. En estos entornos, el cansancio se vuelve una especie de carnet de pertenencia: quien más sufre, más comprometido parece estar. Pero lo que rara vez se reconoce es que esta lógica es profundamente colonial (un modelo moderno que nos enseñó que la lucha sólo tiene valor si duele) y que en realidad debilita los procesos colectivos en lugar de fortalecerlos, ya que pone nuestro cuerpo, salud y bienestar al límite. Frente a esto, los activismos del placer se atreven a afirmar que el deseo, la alegría y la ternura no son premios pospuestos para «cuando todo mejore», han de ser herramientas políticas del presente. Aquí la imaginación radical vuelve a ocupar un lugar central, porque imaginar otra forma de organizarnos (menos heroica, menos autoflagelante) requiere romper con la idea de que la revolución es sólo disciplina, dolor y urgencia. *adrienne maree brown* insiste en que el placer es un lenguaje de futuro: una manera de recordarnos cómo sería un mundo donde nuestros cuerpos importan y donde las relaciones no se sostienen desde la deuda. Incorporar el placer como herramienta política es atrevernos a creer que podemos luchar sin destruirnos; que podemos crear sin quemarnos; que podemos resistir sin renunciar a la vida que queremos vivir. Y ese acto de imaginar otra manera de hacer política (más amable, más creativa) es ya una forma de transformación radical. En organizaciones acostumbradas al martirio, esta perspectiva no sólo desafía la estructura: abre nuevas posibilidades para construir poder de manera expansiva.

La cultura militante del sacrificio no solo vive en los discursos, vive en las rutinas: reuniones eternas sin descanso, estrategias que priorizan la urgencia más que el bienestar, expectativas imposibles para sostener el trabajo político. En este contexto, hablar de placer suena casi ridículo, como si el disfrute debilitara la seriedad de la lucha. Podemos acercarnos a la historia de los movimientos negros para demostrar lo contrario. Por ejemplo, las cocinas de los Panteras Negras no solo alimentaban a infancias; generaban bienestar, comunidad, ternura pública, una sensación real de poder colectivo. El «*marronage*» culinario que describe *Tao Leigh Goffe* es prueba de ello: la cocina como espacio para huir de la violencia y crear conexiones. Y si miramos otros movimientos del Sur Global vemos que el placer ha acompañado históricamente a la lucha. Comer, bailar, cantar, gozar juntas como actos indispensables. En organizaciones contemporáneas, incorporar estas prácticas no es «debilitar el compromiso», sino redistribuir la energía para poder cultivar más. ¿Qué supone actuar desde un lugar que acuerpa que cuando

las personas están nutridas, conectadas y alegres, la imaginación se activa, las soluciones se multiplican y la lucha se vuelve realmente impactante?

Asumir el placer como filosofía política implica transformar la manera en que una organización piensa sus tiempos, sus ritmos y sus prioridades. Abrazar una filosofía activista del placer implica recordar que las organizaciones somos los cuerpos que las habitan, muchas veces cuerpos cruzados por las mismas opresiones contra las que se lucha. Desde ese lugar, es urgente reconocer que necesitamos descanso y sostén como bases. Cuando un colectivo reconoce esto, empieza a relacionarse de otra manera: se pone atención en cómo nos hablamos, cómo nos tocamos simbólicamente, cómo generamos espacios donde la vergüenza o el miedo no gobiernen silenciosamente. En lugar de recompensar el sacrificio, se honra la vulnerabilidad; en lugar de exigir disponibilidad total, se aprecia la honestidad sobre los límites; en lugar de idealizar la dureza, se apuesta por la ternura como forma madura de sostenernos. El placer, cuando se entiende políticamente, es la capacidad de crear momentos que alivian, que alimentan, que recuerdan por qué estamos juntas en primer lugar. Es lo que evita que la lucha se vuelva una máquina capacitista y sin control que devora a sus integrantes. Una comunidad que practica el placer, cuida de sus vínculos de forma consciente: crea rituales, espacios de descanso, maneras de reencontrarse cuando hay conflictos o crueldad por parte del mundo, momentos para celebrar sin pena ni remordimiento. Crear activismo del placer también es romper con las lógicas que fomentan la heroicidad individual en pro de repensarse: ¿cómo aplicamos esos deseos que tenemos a nuestro espacio?

## II El cuidado como norma

En una sociedad individualista y donde tenemos poco tiempo y energía, el cuidado tiende a parecer una carga. Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha, en «*Care as Pleasure*», nos recuerda que para muchas comunidades (queer, migrantes, discas) el cuidado ha sido una estrategia de supervivencia frente al abandono estructural del Estado, al mismo tiempo que ha constituido un espacio de alegría, cercanía y deseo. En las organizaciones, esto implica aplicar la ternura en la cotidianidad de nuestros vínculos en los colectivos que intervengamos. Para una persona con fibromialgia, poder estirarse durante la reunión o tener una silla adecuada no es un lujo, es el resultado de que otras personas planificaron el espacio pensando activamente en su acceso y su permanencia. Para alguien con fatiga crónica, tener un punto de pausa cada hora es lo que marca la diferencia entre participar o retirarse por dolor: es un ritmo colectivo que el grupo acepta modificar porque sostener a esa persona produce bienestar común, no molestia. Incluso que una persona diabética necesite comer a mitad de una reunión deja de ser visto como un «permiso especial» cuando el resto dice: «paramos un momento contigo», mostrando que la integración se construye en el cuerpo, no solo en el discurso. Reconocer el cuidado como placer significa crear tiempos y espacios donde se normalice descansar o pedir ayuda como parte esencial de las prácticas políticas. Esto puede incluir ofrecer a alguien una esterilla para que se tumben durante una asamblea, fomentar la conexión por texto cuando hay migrañas, ofrecer mantas térmicas, o aceptar que no todas las personas tienen la misma energía cada día. Cuando el cuidado incluye gestos así de concretos, la organización deja de ser un lugar que exige cuerpos robóticos y se convierte en un espacio donde todos los cuerpos encuentran un lugar posible.

De la misma forma, para las personas neurodivergentes el cuidado como placer es crucial. Muchas veces, las organizaciones no saben cómo integrar sus necesidades al funcionamiento de la misma, y terminan aisladas o en procesos más fuertes de *burnout* que las neurotípicas. Un activista con TDAH puede necesitar reuniones con agendas de interés situado y tiempos

definidos para no perderse y sentirse culpable; una persona autista puede necesitar luz suave, menos ruido o poder usar auriculares sin que se interprete como «distancia»; alguien con ansiedad social puede preferir enviar aportes por escrito en lugar de hablar en público. No entender todos nuestros cerebros como similares y organizarnos desde ahí, también es una forma de colonización. Para una persona que se disocia, tener un objeto sensorial o poder salir un momento sin explicar nada puede ser lo que le permita volver al cuerpo. El placer también toma forma en la aceptación y la celebración consciente de estas adaptaciones. Incorporar estas prácticas es crear condiciones donde todas las mentes pueden aportar sin sufrir. ¿Qué significa afirmar colectivamente que no queremos reproducir dentro del movimiento la misma dureza que intentamos combatir fuera?

### III El poder del juego

Jugar puede parecer algo exclusivo de las infancias, pero es una puerta secreta que abre mundos que la política formal olvida. María Lugones, en «*Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception*», plantea que el juego es una actitud que nos permite movernos entre mundos sin quebrarnos. La *playfulness*, o el juego, es una forma de habitar la vida con apertura: aceptar el error, dejarnos sorprender, sostener la vulnerabilidad, mirar sin juicio. En los espacios activistas, donde muchas veces domina la rigidez (la idea de que todo debe ser serio, correcto, urgente), esta actitud funciona como un antídoto político. Jugar supone ejercitar la imaginación con el cuerpo. El juego desafía el perfeccionismo militante que nos asfixia, nos devuelve la capacidad de probar y crea un terreno estimulante para probar otras formas de organizarnos. Pintar carteles sin buscar la perfección, hacer una lluvia de ideas dibujando en el suelo, o permitir que la risa interrumpa una reunión tensa son gestos que regeneran el vínculo colectivo. Cuando recuperamos el juego, también recuperamos la posibilidad de entrar en el mundo del otro con más curiosidad y deseo que con pesadez.

El documental *Paris Is Burning* (1990) muestra cómo las comunidades negras queer convirtieron el juego en una herramienta de resiliencia política. El *voguing* y los *balls* no eran fiestas sin más: eran laboratorios de mundos posibles, donde quienes habían sido negades de ser reconocidos como seres humanos y de su plenitud derivada, podían ensayar abundancia, belleza y reconocimiento. Algo parecido ocurrió durante el verano de 2019 en Puerto Rico, la colonia más antigua del mundo. El **perreo combativo** transformó las calles en un acto colectivo de desobediencia a las formas dominantes de ocupar el espacio y de manifestarse. Perrear frente a la catedral de San Juan, en plena protesta hacia el poder colono-descendiente, fue un gesto que rompió la narrativa del sacrificio activista. Los cuerpos racializados reivindicaron jugar y gozar en medio de las protestas más importantes en la historia contemporánea del país por la discriminación y gestión corrupta de los recursos en tiempos de huracanes. En organizaciones políticas, estos ejemplos pueden invitarnos a preguntarnos cuántas veces hemos limitado la estrategia a lo discursivo, olvidando que los cuerpos también piensan, recuerdan y luchan a través de las interacciones con otros. Cuando permitimos que la creatividad coreográfica, el movimiento y el ritmo entren en la vida organizativa, abrimos puertas a formas de resistencia que no caben en los protocolos tradicionales.

El cuerpo es algo más que un simple contenedor de experiencias, es un fichero en carne que guarda, transmite y transforma memorias, sensaciones y sabidurías que no se limitan a las estructuras lógicas y racionalistas del lenguaje occidental. En su proyecto *Making Gestures*, Farrah Saleh profundiza esta idea al trabajar con el cuerpo como archivo vivo. En el terreno organizativo, las dinámicas como improvisaciones lentas, gestos repetidos que simbolicen acuerdos colectivos, o movimientos grupales que marquen cierres o aperturas de procesos son maneras

de introducir esta noción política en el trabajo activista. El juego permite que quienes no pueden procesar la información de manera lineal o quienes necesitan otros medios de expresión puedan participar desde una dimensión diferente, rompiendo las limitaciones impuestas por el lenguaje y la accesibilidad.

El poder del juego también nos recuerda que la justicia abre fisuras en el tiempo del capitalismo, donde todo es urgencia y productividad, y nos devuelve al tiempo del vínculo. En la vida organizativa, introducir momentos lúdicos (desde juegos de rol para pensar conflictos, hasta dinámicas de creación espontánea o ejercicios cooperativos) ayuda a liberar tensiones y a descubrir soluciones que no habrían surgido desde la rigidez. El juego no infantiliza la política: la desprende del corsé civilizatorio. El juego prepara el camino para lo que viene después. Al mismo tiempo, si el juego abre y expone el cuerpo, el placer lo llena; si el juego puede que desarme el miedo, la ternura lo repara. Así, la justicia deja de ser una meta abstracta y se convierte en una práctica viva, cotidiana y profundamente encarnada.



# 3 Somática política

## I. Saberes encarnados

La somática política es la idea de que nuestros cuerpos son mucho más que carne y huesos. Cuando se habla de somática política, se trata de cómo nuestro cuerpo lleva la historia de las luchas que hemos vivido nosotres, y nuestros ancestros incluso, y de cómo esa historia se refleja en nosotros en nuestras emociones y en la forma en que interactuamos con el mundo. Bonaventure Soh Bejeng Ndikung lo expresa con precisión al describir el cuerpo como pizarra, esponja y testigo. Pizarra, porque registra todo lo vivido (los gestos, los dolores, las danzas); esponja, porque absorbe las energías y las memorias colectivas; y testigo, porque guarda la historia que el archivo oficial no quiso conservar. Esta metáfora permite reconocer que el cuerpo es archivo insurgente frente al olvido colonial. No solo es una cuestión de sentir, sino también de entender cómo lo que vivimos en el cuerpo tiene un impacto político.

En los espacios donde luchamos por el cambio social, a veces nos volcamos buscando teorías de la academia para justificarlos, y nos olvidamos que el cuerpo también tiene mucho que decir. Según Patricia Hill Collins, los saberes encarnados son tremenda fuente de información. Surgen de vivir en cuerpos marcados por las desigualdades sociales y esto, precisamente, trasciende el conocimiento teórico. Estos saberes no pueden ser separados de la experiencia vivida; son corporales, son historia palpable, vinculados a que la información que lleva son las huellas de luchas, sacrificios, traumas y las formas de resistencia hacia ellos. La experiencia encarnada, entonces, se convierte en un puente entre lo individual y lo colectivo, porque lo que sucede en nuestros cuerpos es a la vez una respuesta a las estructuras de poder y una forma de resistencia tangible.

Staci K. Haines, en *The Politics of Trauma*, define el trauma como un fenómeno colectivo que atraviesa tanto a las personas como a las comunidades. Los cuerpos oprimidos desarrollan hábitos de supervivencia (huida, congelamiento, sumisión) que fueron útiles en contextos de peligro, pero que pueden limitar la acción colectiva en el presente. Los movimientos sociales heredan también esos reflejos: miedo al conflicto, dificultad para confiar, entre otras restricciones. La somática política invita a hacer visible este legado corporal del trauma para poder transformarlo. En lugar de forzar al cuerpo a adaptarse al ritmo de la organización, adaptar la organización al ritmo de los cuerpos.

La experiencia encarnada es una fuente fundamental de conocimiento en los movimientos sociales. Los cuerpos de quienes han vivido la opresión tienen una memoria que no se puede ignorar. Las trabajadoras sexuales por ejemplo, a menudo excluidas de las discusiones sobre la ley abolicionista de la prostitución, son las que realmente poseen la sabiduría sobre las dinámicas y los riesgos de su trabajo. Sin embargo, las decisiones legislativas se toman sin tener en cuenta sus conocimientos ni los derechos que reclaman y merecen, lo que omite deliberadamente los saberes que únicamente pueden obtenerse en la experiencia real de quienes hacen este trabajo. Si las experiencias encarnadas de las trabajadoras sexuales fueran valoradas, las políticas podrían ser más eficientes y respetuosas, adaptándose mejor a sus necesidades y el bienestar de sus existencias. La experiencia de las trabajadoras sexuales, al estar marcada por el cuerpo, nos ofrece una mirada única sobre la autonomía y el colonialismo epistémico que se

ejerce cada vez que se invalida la experiencia encarnada como fuente epistemológica. Por eso, descolonizar el conocimiento implica también descolonizar la percepción del cuerpo: aprender a leerlo como fuente legítima de teoría política.

## II Justicia somática: neurodivergencias, dolor crónico y movilidad reducida

Al mismo tiempo, la somática desde una mirada anticapacitista reconoce que no todos los cuerpos sienten, perciben, ni se mueven del mismo modo, y que esa diferencia debe dejar de percibirse como déficit. Morénike Giwa Onaiwu, activista negra autista, afirma: «*Los movimientos sociales necesitan aprender a moverse con nuestros cuerpos, no contra ellos*». En vez de insistir en modelos de militancia rígidos (contacto visual constante, interpretar emociones ajenas sin preguntarlas, exigir la misma forma de participación para todes, heroicismo, presencia constante...), podemos abrir la puerta a formas de organización más plurales. Los cuerpos neurodivergentes traen saberes que las estructuras tradicionales descartan: la atención detallada, la sensibilidad emocional fina, la relación profunda con los objetos de interés, la honestidad directa, la claridad en los límites, el poder de la lentitud. En organizaciones políticas, aprender de estos ritmos puede significar diseñar espacios sin ruido excesivo, permitir la participación escrita, validar la desregulación emocional y aceptar la pausa como parte de sus procesos. Los cuerpos neurodivergentes nos enseñan que la justicia no puede tener un único formato. En lugar de «adaptar» el espacio, la justicia somática nos invita a romper con la normatividad.

La movilidad reducida ofrece claves esenciales para construir justicia somática en la vida colectiva. Un cuerpo que se desplaza con lentitud, en silla de ruedas, con bastón, con andador o con fatiga no está incapacitado para ejercer activismo: está visibilizando los límites de accesibilidad de la opresión capacitista del capitalismo. Incorporar esta perspectiva no es solo poner una rampa, sino repensar el tiempo y el espacio más allá. La movilidad reducida cuestiona la idea de que «el activismo ocurre en la calle» o «quien quiere, puede llegar»: recuerda que no todas las personas pueden resistir al mismo ritmo, pero todas pueden construir estrategia si la organización está dispuesta a ejercer la cultura de escucha. Los cuerpos con movilidad reducida visibilizan que la justicia no se trata de «incluir» a quienes se mueven distinto, sino de reorganizar la vida colectiva para que no haya un modelo único de presencia.

El dolor crónico y la discapacidad contienen saberes políticos que rara vez se nombran, aunque transforman la vida entera de quienes los habitan y de quienes les rodean. Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha ha mostrado cómo las personas discapacitadas y enfermas han creado, desde la necesidad, redes de cuidados radicales que sostienen la vida donde el Estado y otras instituciones privadas fallan. Estas prácticas, basadas en la interdependencia, la creatividad y la reinención constante, son ejemplos avanzados de imaginación política encarnada. Para alguien con dolor crónico, planificar una acción implica saber medir el esfuerzo, priorizar el descanso y pensar en alternativas no violentas para el cuerpo; todo eso es conocimiento organizativo de incalculable valor. Los cuerpos enfermos nos enseñan la importancia de prever lo que puede doler, prever lo que puede fallar y prever lo que puede sostenernos mejor, como saberes que las organizaciones necesitan para no colapsar. Alguien que vive con dolor crónico sabe cuándo una dinámica acelera demasiado, cuándo un espacio se vuelve hostil y cuándo el grupo se está ignorando a sí mismo para seguir «productivo». Desde esta perspectiva, la enfermedad no se opone a la acción: la orienta. Los cuerpos con dolor crónico reclaman infraestructuras del descanso, del silencio, de la horizontalidad y de la honestidad emocional. Si una organización aprende de quienes viven con dolor, aprende a no sacrificar la vida en nombre de la lucha, sino a convertir la vida en el centro de la lucha.

# A1

## Anexo 1

# Actividad práctica: Cuerpos que sueñan y aman



### Objetivo general

El objetivo de la cuarta actividad práctica radica en una exploración creativa de la imaginación radical. A través del juego, se activarán sensaciones de placer que buscan estimular la imaginación de formas utópicas de la vida organizativa en la que se está actualmente. Concretamente, transformando el collage realizado en el módulo 2 y cocreando una cartografía visual de esperanza que sirva como guía para rediseñar las prácticas cotidianas del grupo y fortalecer la sostenibilidad colectiva.

### Duración

**2'5 - 3 horas.** *(puede adaptarse según el tamaño del grupo y el contexto organizativo).*

### Materiales

- Tijeras o cuchillas de manualidades.
- Pegamentos de barra.
- Hojas de papel para anotaciones individuales.
- Papel grande o cartulinas A3 (una por participante).
- Revistas, periódicos, imágenes impresas, telas, fotografías viejas, flores secas, elementos naturales...
- Marcadores, lápices de colores, acuarelas o témperas...
- Cinta adhesiva, cuerda o clips para colgar los collages al final, o también, se pueden adquirir marcos si se le quiere dar un trato más a largo plazo a la cartografía.

**(si la actividad es virtual:** invitar a cada participante a recolectar previamente imágenes con peso emocional, que se asocien a determinada característica de la imagen que se tiene esa sostenibilidad afectiva, y crear los collages digitalmente con herramientas como Canva o Shuffles).

## Paso a paso (presencial)

### 1 Acomodación del espacio (5-10 minutos)

Se disponen las sillas, cojines o cualquier otro instrumento útil para estar todos cómodos en círculo. *Música suave de fondo (por ejemplo, instrumentales afrocaribeños o sonidos de naturaleza).*

### 2 Apertura somática (20 minutos)

Cuando comencemos la actividad, hay que traer el cuerpo al centro, activando la presencia y preparando el terreno para aterrizar la conciencia detallada de los sentires del cuerpo. Con los ojos cerrados, inhalar por la nariz, exhalar por la boca. Sentir el aire entrar y salir por 5 minutos aproximadamente. Pueden proyectarse preguntas de guía, o grabarlas previamente en una voz con tono bajo y reproducirlas ese día:

- **¿Qué parte del cuerpo me pide atención hoy?**
- **¿Dónde siento tensión?**
- **¿Dónde siento ganas de soltar la carne?**
- **¿Qué sensaciones se despiertan cuando pienso en la palabra futuro?**

Luego se pide llevar esa sensación a una parte del cuerpo (pecho, abdomen, manos) y dejarla reposar ahí... Cada persona recuerda un momento reciente de alegría, ternura o calma. Le facilitadore invita a traer la imagen de ese momento al cuerpo:

- **¿Cómo era la luz o el color del panorama?**
- **¿Qué temperatura había y como respondió tu cuerpo a ella?**
- **¿Qué olores y sonidos acompañaba esa escena?**

Por último, para la apertura somática, quienes quieran pueden escribir en una hoja, al menos, tres palabras que describan esas sensaciones. Esas palabras pueden servir más tarde como punto de partida para el collage.

### 3 Creación de collage: Cartografías de la esperanza (70-90 minutos)

La composición se articula en tres ejes temáticos:

#### A. Subvirtiendo símbolos invertidos (20-25 minutos)

- Repensar los símbolos, elegidos individualmente en las actividades prácticas del módulo 2, y también la composición y unión de estos que hiciste con tu colectivo.
- Seleccionar los símbolos que más te haga ilusión transformar haciéndote la siguiente pregunta:

*¿Cómo se vería este símbolo si estuviera al servicio de la vida y no del control y opresión?*

#### B. Cartografías de esperanza (25-35 minutos)

- Utilizar texturas, colores o palabras para construir un mapa sensorial del futuro deseado.
- Incorporar imágenes de cuerpos diversos, gestos de ternura, espacios abiertos, naturaleza o tecnologías ancestrales. Las que más se alineen con tu imaginación radical.

**Pregunta guía:** *¿Qué sensaciones tendría una organización que cuida, que se escucha, que respira contigo?*

### C. Tecnologías de cuidado (20-25 min)

- Añadir elementos simbólicos que representen prácticas comunitarias.

*Ejemplos:*

- Dibujar un altar común.
- Escribir frases que funcionen como mantras colectivos («nos sostenemos con ternura», «el descanso también es victoria»).
- Incluir imágenes de comidas, abrazos, siestas o espacios accesibles.

**Pregunta guía:** *¿Qué rituales necesitamos para sostenernos en el tiempo en este grupo?*

## 4 Compartir y reflexión colectiva (30 a 40 minutos)

Respiración en círculo. Se apagan las luces fuertes. Se invita a respirar al unísono tres veces. Con cada exhalación, soltar una palabra que resuma la experiencia (en voz baja o en silencio). Si el grupo lo permite, formar una cadena con las manos, o colocar las palmas abiertas hacia el centro del círculo, simbolizando interdependencia.

La persona facilitadora invita a que cada persona identifique una sensación o imagen que desee conservar. Se propone imaginarla como una semilla guardada en el cuerpo (en el corazón, en el estómago, en la garganta)...

Cada persona presenta brevemente sus contribuciones en el collage y sus interacciones con símbolos seleccionados y configurados por otros compañeros respondiendo tres preguntas:

1. ¿Qué símbolos decidiste transformar y por qué?
2. ¿Qué emociones o memorias surgieron durante la creación?
3. ¿Qué prácticas concretas sueño con incorporar en nuestra organización a partir de este ejercicio?

Cierre con una cita de adrienne maree brown *«La estrategia emergente se basa en la ciencia de la emergencia: patrones complejos surgen de interacciones relativamente simples. Esto significa que cuando nos organizamos desde la interdependencia y la descentralización, nuestra fuerza colectiva no depende de un líder único, sino de la calidad de las conexiones entre nosotres».*

## 5 Continuidad y revisión de la cartografía de la esperanza (otra jornada más adelante, en 2 meses máximo)

- Digitalizar los collages o fotografiarlos y crear un «Archivo de futuros posibles» para el colectivo.
- Revisar los compromisos acordados en una reunión posterior (2 meses después aproximadamente).
- No presionar a nadie para compartir; el silencio también comunica.
- Recordar que esta práctica no es terapia, sino pedagogía política desde el cuerpo: un entrenamiento en ternura, imaginación y presencia.



### *Yo reivindico mi derecho a ser un monstruo (Susy Shock)*

*Yo, pobre mortal,  
equidistante de todo  
yo, DNI 20.598.061,  
yo, primer hijo de la madre que después fui,  
yo, vieja alumna  
de esta escuela de los suplicios,  
amazona de mi deseo,  
yo, perra en celo de mi sueño rojo.*

*Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo,  
ni varón ni mujer,  
ni XXY ni H2O.*

*Yo, monstruo de mi deseo,  
carne de cada una de mis pinceladas,  
lienzo azul de mi cuerpo,  
pintora de mi andar,  
no quiero más títulos que cargar,  
no quiero más cargos ni casilleros adonde encajar,  
ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia.*

*Yo, mariposa ajena a la modernidad,  
a la posmodernidad, a la normalidad,*

*oblicua, bizca, silvestre,  
artesanal, poeta de la barbarie.  
con el arco iris de mi cantar, con mi aleteo  
reivindico mi derecho a ser un monstruo  
y que otros sean lo Normal.*

*El Vaticano Normal. El Credo en dios y la virgísima Normal.*

*Los pastores y los rebaños de lo Normal.*

*El Honorable Congreso de las leyes de lo Normal.*

*El viejo Larousse de lo Normal.*

*Yo sólo llevo las prendas de mis cerillas,  
el rostro de mi mirar,  
el tacto de lo escuchado y el gesto avispa del besar.  
Y tendré una teta obscena de la luna más perra en mi cintura  
y el pene erecto de las garritas alondras.  
Y 7 lunares, 77 lunares, qué digo,  
777 lunares de mi endiablada señal de crear.*

*Mi bella monstruosidad,  
mi ejercicio de inventora,  
de ramera de las torcazas.  
Mi ser yo entre tanto parecido,  
entre tanto domesticado,  
entre tanto metido de los pelos en algo.  
Otro nuevo título que cargar:  
¿Baño de damas? ¿O de caballeros?  
O nuevos rincones para inventar.*

*Yo, trans...pirada,  
mojada, nauseabunda,  
germen de la aurora encantada,  
la que no pide más permiso  
y está rabiosa de luces mayas,  
Sin biblias, sin tablas, sin geografías, sin nada.  
Sólo mi derecho vital a ser un monstruo  
o como me llame  
o como me salga,  
como me puedan el deseo y las fuckin ganas.*

*Mi derecho a explorarme,  
a reinventarme, a hacer de mi mutar mi noble ejercicio.  
A veranearme, otoñarme, invernarne:  
las hormonas, las ideas, las cachas, y toda el alma.*

#### **Preguntas para reflexionar:**

- ¿Cómo habitarnos y sentipensarnos rabiosos, como nos salga, como nos de la *fuckin* gana?
- ¿Qué mutaciones personales y colectivas podemos abrazar para buscar un mayor bienestar y procesos de justicia?
- ¿Cómo rompemos con el binarismo que nos obliga a elegir esto u aquello?



## Glosario

### 1 Digitalidad

Maneras de conectar, transmitir memoria y comunicarse que no dependen solo de lo electrónico. Incluye tecnologías antiguas como la oralidad, los tambores, los rituales o los tejidos que funcionan como redes de información y relación.

### 2 Tecnologías del afecto

Prácticas que sostienen la vida colectiva a través del vínculo y la emoción: cocinar juntas, cantar, crear rituales, contar historias, abrazar, sostener silencios. Son tecnologías porque organizan memoria, cuidado y comunidad.

### 3 Epistemología

Forma de producir y entender el conocimiento. Es la pregunta de «¿cómo sabemos lo que sabemos?» y «¿quién decide qué conocimiento vale?».

### 4 Griot

Figura fundamental en muchas culturas de África Occidental. Es una persona encargada de preservar y transmitir la memoria colectiva a través de la narración oral, la música, la poesía y el canto. Los griots funcionan como archivos vivientes: conservan genealogías, historias, mitos, acontecimientos políticos y saberes comunitarios. Su rol combina arte, educación y liderazgo espiritual.

### 5 Abya Yala

Nombre utilizado por diversos pueblos indígenas del continente para referirse al territorio que la colonización europea llamó «América». Proviene del pueblo Guna (Panamá y Colombia) y suele traducirse como «tierra en plena madurez» o «tierra de sangre vital». Usarlo es un acto político y descolonial: rechaza la nomenclatura impuesta por el colonialismo y reconoce la continuidad histórica, espiritual y territorial de los pueblos originarios.

### 6 Afrofuturismo

Movimiento cultural que imagina futuros donde las personas negras existen, crean y prosperan. Combina ciencia ficción, espiritualidad, memoria y política para construir futuros donde la vida negra sea digna y libre.

### 7 Africanfuturism

Corriente creada por Nnedi Okorafor que sitúa el futuro directamente en África, no solo en su diáspora. Une tecnología, ecología, espiritualidades africanas y realidades contemporáneas del continente.

## **8 Marronaje culinario**

Concepto que conecta la cocina con la libertad. Se refiere a cómo, históricamente, personas esclavizadas y sus descendientes usaron la cocina como lugar de fuga, creación, comunidad y resistencia política.

## **9 Neurodivergencia**

Forma de describir mentes que funcionan de manera diferente a lo considerado «norma»: autismo, TDAH, dislexia, discalculia, ansiedad, etc. No son déficits, sino una variedad natural de funcionamiento.

## **10 Capacitismo**

Sistema de creencias que valora más a los cuerpos y mentes que se consideran «productivos», «rápidos», «normales» o «eficientes», mientras discrimina o excluye a quienes viven con dolor o diferencias funcionales.

## **11 Somático / Somática**

Lo que tiene que ver con el cuerpo como fuente de conocimiento, memoria y emoción. La somática política reconoce que los cuerpos sienten antes que la mente y que esas sensaciones también son información para organizarse.

## Bibliografía

- BALDWIN, J. (2010). *The cross of redemption: Uncollected writings*. Pantheon.
- BROWN, A. M. (2019). *Pleasure activism: The politics of feeling good*. AK Press.
- BROWN, A. M. (2017). *Emergent strategy: Shaping change, changing worlds*. AK Press.
- BUTLER, O. E. (1979). *Kindred*. Beacon Press.
- BUTLER, O. E. (1993). *Parable of the sower*. Four Walls Eight Windows.
- COLLINS, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- COOPER, A. (2025, 29 de septiembre). *Autumn's Welcome Party* [Collage]. Visionary Art Collective. <https://www.visionaryartcollective.com/interviews/amber-cooper-layers-of-creation>.
- GOFFE, T. L. (2020). *Marronage and the archive: Fugitive reconstitutions*. Journal of Ethnic and Cultural Studies, 7(3), 1–10.
- HAINES, S. K. (2019). *The politics of trauma: Somatics, healing, and social justice*. North Atlantic Books.
- HALSEY, L. (2010). *gotta get over the hump?* [Collage]. En A. Sargent, The Queer Black Artists Building Worlds of Desire. Aperture. <https://aperture.org/editorial/the-queer-black-artists-building-worlds-of-desire/>.
- hooks, b. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge.
- LIVINGSTON, J. (Director). (1990). *Paris Is Burning* [Documentary film]. Off White Productions.
- LUGONES, M. (1987). Playfulness, «world»-travelling, and loving perception. Hypatia, 2(2), 3–19.
- NDIKUNG, BONAVENTURE SOH BEJENG. «Corp literacy — Envisaging the Body as Slate, Sponge, and Witness.» IN A WHILE OR TWO WE WILL FIND THE TONE: Essays and Proposals, Curatorial Concepts, and Critiques. ARCHIVE BOOKS, 2020.
- OKORAFOR, N. (2015). *Binti*. Tor.
- PIEPZNA-SAMARASINHA, L. L. (2018). *Care work: Dreaming disability justice*. Arsenal Pulp Press.
- PINKRAH, N. Y. (2020). The digital has been around for a while. *e-flux Journal*, 113.
- SALEH, F. (2016–2019). *Making gestures* [Proyecto artístico].
- SHOCK, S. (2011). *Yo, monstruo mío*. En *Poemario Trans Pirado*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.



# Radix

es un proyecto dedicado a fortalecer las organizaciones que protegen los derechos de las mujeres y las comunidades LGBTIAQ+ a través del Fondo y la Escuela Radix.

**Radix** es un proyecto de **Calala** y **Otro Tiempo** cofinanciado por la **UE**.

**Escuela Radix** es una escuela de fortalecimiento de capacidades para organizaciones de la sociedad civil feministas, de mujeres y LGTBIAQ+.

Enero a marzo 2026

## Temática 2. Antirracismo y perspectivas descoloniales

Texto original

**Rioko y Melaza**

Maquetación

**Ana Maketa**

Coordinación

**Asociación Otro Tiempo**

*Somos formadoras y feministas por un mundo más justo, equitativo, diverso y sostenible, libre de violencias. A través de formaciones, acompañamientos y otros servicios ponemos nuestros saberes al servicio de procesos transformadores dirigidos a mujeres, personas LGTBIAQ+ y/o profesionales del tercer sector y la intervención social.*



Manual con Licencia Creative Commons



Cofinanciado por  
la Unión Europea



calala  
FONDO DE MUJERES



otro tiempo