

Cómo citar este trabajo: Carvajal Ruiz, Salomé (2025). Autoetnografía queer/cuy(r) decolonial. Apuntes de la docencia universitaria para una (re)educación sentimental antirracista. *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 13 art. 03, 01-20. <https://doi.org/10.46661/relies.11255>

Autoetnografía queer/cuy(r) decolonial. Apuntes de la docencia universitaria para una (re)educación sentimental antirracista

Queer/Cuy(r) Decolonial Autoethnography. Notes from University Teaching for an Antiracist Sentimental (Re)education

Salomé Carvajal-Ruiz

Universitat de València
narsacar@uv.es

Recepción: 15.11.2024

Aceptación: 09.12.2024

Publicación: 07.01.2025



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

Resumen

La presente autoetnografía de la docencia universitaria se adscribe a la producción decolonial *cuy(r)-cuyr* en el Estado español, a modo de rizoma de las producciones enunciadas desde Abya Yala. Narro mi experiencia desde el lugar de enunciación “docente universitaria” “profesora universitaria” articulando la trama de una política y poética afectiva que aborda asuntos como la migración, la herida colonial, el racismo, la extranjerización, la ley de extranjería, el eurocentrismo, la heteronormatividad. Incluyo apuntes de reflexiones críticas, ritualidades, prácticas y herramientas descolonizadoras que he venido incluido en el aula y que han contribuido al reparo sanador de las heridas ocasionadas por la violencia epistémica.

Mientras los cambios estructurales y políticos transforman la universidad pública en clave de justicia epistémica y de justicia social, se presenta una praxis docente *queer/cuy(r)* desde una perspectiva decolonial, antirracista, tortillera y migrante. Se visibiliza una expresión más de la pluralidad epistémica, ontológica y metodológica con la que ensayar la (re)educación sentimental antirracista en la universidad pública. Sería transformador transitar la vida académica con afecto, ternura y redes de apoyo, creando otros lenguajes y horizontes afectivos que hagan de la universidad un lugar y una experiencia libre de violencias.

Palabras clave: autoetnografía docente, decolonial, queer, *cuy(r)-cuyr*, migrante

Abstract

This autoethnography of university teaching is inscribed in the decolonial production of *cuy(r)-cuyr* in Spain, as a rhizome of the productions enunciated from Abya Yala. I narrate my experience from the place of enunciation “university teacher” “university professor” articulating the plot of an affective politics and poetics that addresses issues such as migration, the colonial wound, racism, foreignization, immigration law, eurocentrism, heteronormativity. I include notes of critical reflections, rituals, practices and decolonizing tools that I have been including in the classroom and that have contributed to the healing repair of the wounds caused by epistemic violence.

While structural and political changes transform the public university in terms of epistemic justice and social justice, a *queer/cuy(r)* teaching praxis is presented from a decolonial, anti-racist, lesbian and migrant perspective. Another expression of the epistemic, ontological and methodological plurality with which to test anti-racist sentimental (re)education in public universities is made visible. It would be transformative to navigate academic life with affection, tenderness and support networks, creating other languages and affective horizons that make the university a place and an experience free of violence.

Key words: teaching autoethnography, decolonial, queer, *cuy(r)-cuyr*, migrant

1. Introducción

La autoetnografía de la docencia universitaria que se presenta se adscribe a la producción decolonial y cuir/cuyr/kuir en el Estado español, a modo de rizoma de las producciones que se enuncian desde Abya Yala¹. A pesar de los avances en materia de diversidad en la universidad pública, es preciso trabajar de camino a la transformación política, estructural y administrativa en clave de justicia epistémica y justicia social.

El texto tiene como propósito narrar parte de mi trayectoria académica articulando -al menos- cuatro procesos interrelacionados e interdependientes que configuran mi lugar de enunciación “profesora universitaria” “docente universitaria”: (a) el migratorio que atraviesa toda mi vida desde el inicio del caminar migrante hasta el día de la fecha y que me ha conferido la posibilidad de posicionarme como “sudaka” dentro y fuera de la academia; (b) la existencia tortillera que habito y el balbuceo de lo *queer* en mi vida y experiencia docente; (c) el gesto cuy(r) siguiendo las huellas de la mala traducción de lo *queer* en el contexto andino y resituándolo en mi experiencia *andinomediterránea*; (d) la experimentación de procesos pedagógicos con herramientas descolonizadoras que me han permitido ensayar creativamente la (re)educación sentimental antirracista en el aula universitaria.

Formo parte del profesorado universitario minorizado en la universidad pública española. La producción académica de autoetnografías docentes aporta a la visibilización de nuestras existencias y a la pluralidad epistémica, ontológica, metodológica en la enseñanza universitaria, de camino a imaginar, crear, sostener y extender otros lenguajes y horizontes afectivos que hagan de la universidad un lugar y una experiencia libre de violencias, de camino a la necesaria (re)educación sentimental antirracista en el aula, en la comunidad universitaria y en la sociedad en general.

2. Caminar migrante y devenir sudaka

El epígrafe tiene como propósito narrar parte de mi trayectoria académica adentrándose en uno de los tres procesos que dan cuenta de mi lugar de enunciación que es la condición migrante y devenir sudaka. Describo la relacionalidad entre lo personal que es político en tanto micropolítico, sustentada en la filosofía andina.

La migración atraviesa toda mi vida, desde el inicio del proceso hasta el día de la fecha. Me ha conferido la posibilidad de posicionarme como “sudaka” (con k) dentro y fuera de la academia. A diferencia de “sudaca” (con c) que según la RAE es un adjetivo despectivo para referirse a personas procedentes de Abya Yala, con la reapropiación popular del insulto racial, he conseguido entretejer un lugar de enunciación político, activista/militante y contestario, resaltando mis raíces indígenas andinas y procedencia geopolítica latinoamericana.

¹ Actualmente la autora forma parte del El Grupo de Investigación en Educación y Diversidad LGTBIQ + (EDI) de la Universitat de València. Forma parte del Proyecto de Investigación "Cartografías, itinerarios y mecanismos de expulsión/exclusión en el sistema sanitario", No. PID2022-138513OB-I00; Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, España

La articulación entre migración, disidencia sexoafectiva y de género y academia ha sido fundamental a la hora de construir mi lugar de enunciación “profesora universitaria” y de llevar a cabo activismo-académico (Carvajal-Ruiz, 2021, 2022a, 2022b). Si tuviera que decirlo en otras palabras, diría que me presento y ejerzo la docencia como una migrante sudaka tortillera cuyr que milita en la academia.

La trama que relato es un fruto de un esfuerzo por subvertir a la *colonialidad del saber* (Lander, 2000) que jerarquiza el predominio de los conocimientos e ideas occidentales y eurocéntricas, al mismo tiempo que niega y supedita a las otras formas de producción y transferencia del conocimiento. Parafrasando a Catherine Walsh (2007) es dar cuenta de la negación histórica de otras formas de producir conocimientos que quedan al margen del sentido racional, cartesiano y newtoniano:

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

Aporto al corpus de producciones académicas que deconstruyen a la colonialidad del saber, retomando el axioma y el principio fundamental de la filosofía andina que es *la relacionalidad* del todo. Eso significa que todo está de alguna manera relacionado, vinculado, tejido, interconectado con todo. La entidad básica en la filosofía andina no es la sustancia o la materia, sino la relación. En base a las redes de relaciones y conexiones, se constituyen los entes particulares (Estermann, 2006).

Tomo es camino epistemológico, ontológico y metodológico, en parte, por mi relación sentimental e identitaria con lo andino y con el ánimo de contribuir a la transformación radical (desde la raíz) de las situaciones de existencia de las comunidades históricamente subalternizadas por la colonialidad.

Como sostiene el principio de la relacionalidad andina, mi experiencia vital en el ámbito académico está sujeta a algo más que mi individualidad temporal y contingente. No queda desligada de otras temporalidades, existencias y territorios en los que han intervenido humanos y no humanos. Esto no conlleva que acepte el reduccionismo de asumir mi producción como precientífica, primitiva, supersticiosa.

En la transición hacia otro modo de producir conocimiento académico apuesto por el camino que ofrecen las ontologías relacionales y las sabidurías indígenas de Abya Yala. Tomo conciencia del necesario diálogo con la red de la vida. Considerando con el corazón las implicaciones que mis decisiones tienen en la Pachamama y los seres que la pueblan. Anticipo que no me refiero a una versión esotérica o de las nuevas espiritualidades capitalistas, sino a una propuesta de corazonar políticaespiritual por la justicia epistémica y social.

El hecho de acompañar a juventudes en sus carreras estudiantiles en la universidad pública, me ha llevado a repensar y a cuestionar la interioridad misma, el corazón-espíritu de mi praxis docente. A dialogar con algunas de las epistemologías feministas, ecologistas y *queer* como modos de conocimiento que coexisten en disputa con otras subalternizadas. Mi propósito en este sentido aspira a descolonizar, *sudakizar* y *cuyrizar* la docencia universitaria.

Para relatar parcialmente la condición migrante que atraviesa toda mi existencia y que me ha llevado a situarme como sudaka, tomo la argamasa de mi autoetnografía que son las heridas coloniales en mi cuerpo-territorio-Pachamama como lugares de la memoria. En coherencia con el principio de relacionalidad andina, entretejo mi producción al legado de Gloria Anzaldúa (2016) y me autopercibo como un amasamiento, así: “cuando permito que las voces y las escenas se proyectan en la pantalla interior de mi mente, yo entro en trance” (Anzaldúa, 2016:125).

En el acto de amasar mi lugar de enunciación “profesora universitaria” politizo el inicio mucho antes de cursar y culminar los estudios que me han llevado a obtener un doctorado. En la perspectiva que aquí se presenta, situó los inicios de la migración como punto de partida.

Llegué a España a finales de los años noventa procedente de Quito, capital de Ecuador. En aquel entonces, miles de ecuatorianas/os/es sufrimos el exilio neoliberal hacia destinos como España, Italia y Estados Unidos en un contexto convulso provocado por una de las más graves crisis políticas, financieras, económicas y sociales de la historia del país que inició en 1998.

Cabe señalar un antecedente con impacto en la migración de finales de siglo XX. Entre 1997 y 1998 a nivel local y a consecuencia del cambio climático y el calentamiento global se desató el Fenómeno del Niño asociado a la variabilidad climática y al calentamiento de las aguas superficiales del océano Pacífico. A causa de esto, hubo inundaciones, lluvias torrenciales, deslizamientos de tierra, etc. Las repercusiones económicas se estimaron en 2.869,3 millones de dólares en una economía endeudada y empobrecida. Mientras tanto a nivel global, colapso el precio del petróleo y se desataron las crisis financieras iniciadas en el Sudeste Asiático. A esta crisis se la conoce también como la crisis del Fondo Monetario Internacional o la primera gran crisis de la globalización que ocasionó un efecto dominó internacional.

En ese marco, a finales de 1998 el entonces presidente Jamil Mahuad aprobó la creación de la Agencia de Garantía de Depósitos (AGD) que sirvió de instrumento para dar protección estatal a la banca privada. El 8 de marzo de 1999, el presidente declaró el Feriado Bancario por más de un año en Ecuador. Esto quiere decir que los bancos retuvieron más de 350 millones de dólares y 4 billones de sucres (la moneda nacional hasta ese momento) congelando los ahorros de la población para un supuesto salvamento ya estando en quiebra. Baste como ejemplo un dato revelador, la pobreza urbana pasó del 36% al 65% según el Instituto nacional de Estadística del Ecuador.

Aquellos fueron tiempos de crisis multidimensionales. El desplome de la moneda nacional “el sucre” se devaluó en un 161% entre abril del 1999 y enero del año 2000. Así, se llegó a la relación de 9.560 sucres por dólar estadounidense y en el momento de la congelación de los ahorros pasó a 25.000 sucres por dólar estadounidense. La dolarización de la economía ecuatoriana inició en enero del año 2000 con un 60,5% de la población en condiciones de pobreza estructural. En el año 2001 la economía ecuatoriana se apuntala gracias a las remesas económicas que enviábamos las personas migrantes. Ingresan al país más de 1.430 millones de dólares superiores a todas las inversiones petroleras y a las exportaciones importantes sumadas las del banano, café, cacao. Las remesas superan también en dos veces la llamada “ayuda al desarrollo” (Pedone,2004).

Al otro lado del Atlántico, a inicios del siglo XXI España registraba el mayor aumento de la población gracias a la presencia de las personas migrantes en sus últimos 30 años. Un importante cambio demográfico en un país con una población envejecida. En enero de 2002 comienza a circular el euro. España se convierte de país emisor a receptor de migraciones en Europa.

Se plantea una breve revisión del contexto del inicio de la migración ecuatoriana a finales de los 90’s ante todo porque formo parte de la comunidad emigrada. Por consiguiente, es preciso citar brevemente a la ley de extranjería y el modo en que ha condicionado mi vida y la de mi comunidad. No es mi objetivo hacer un análisis de la ley de extranjería, pero sí develar algunas cuestiones claves.

En febrero del año 2000 en España, el Consejo de Ministros aprobó un real decreto que establecía el procedimiento para la regularización de “los inmigrantes”. Solicitaron la regularización 244.327 personas y consiguieron la documentación 163.352. La regularización de 2001 fue denominada «regularización por arraigo» y benefició a 239.174 personas.

Desde el inicio de la migración, aprendí muy pronto a vivir Valencia como una “inmigrante sin papeles” bajo el acecho de la policía por perfil racial y por perfil de clase por trabajadora del hogar

y de los cuidados. A las juventudes no sólo nos explotaban laboralmente sometiéndonos a la servidumbre y a remuneraciones insignificantes, sino que, además que nos criminalizaron y vulneraron los derechos humanos como la vivienda, la educación, la salud, entre otros.

En octubre de 2001 el gobierno de José María Aznar López lanzó la “Operación LUDECO” acrónimo del “Dispositivo especial contra la delincuencia perpetrada por nacionales colombianos y ecuatorianos”. Según las autoridades, el objetivo era frenar el progresivo aumento de las actuaciones delictivas perpetradas por grupos criminales o individuos de estos países. Este dispositivo atentaba a los derechos fundamentales y a las garantías jurídicas del sistema judicial como es la presunción de inocencia.

La LUDECO permitía la identificación y la detención de personas migrantes, recayendo sobre todo en las juventudes racializadas y estereotipadas como “pandilleros”. En los parques, tranvías, en las inmediaciones de los lugares de ocio y tiempo libre, máxime en las afueras de los locutorios la policía perseguía a las juventudes. Algunas amistades y yo misma hemos pasado en carne propia el miedo ocasionado por el racismo institucional y policial que se sufre en las paradas por perfilamiento racial. Aprendimos a resistir armando micropolíticas de la amistad, del disfrute, del placer, del deporte, del reguetón y de los bailes latinos, de las gastronomías y muchas otras prácticas que nos arraigaban al imaginario de sentirnos latinoamericanos en Europa. Nunca fuimos mera mano de obra barata y mucho menos delincuentes organizados.

Nací un 7 de febrero. En un día como tal del año 2005 se inició el séptimo proceso extraordinario de regularización de personas migrantes en España en el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, que permaneció abierto hasta el 7 de mayo del mismo año. Bajo el nombre de “Proceso de normalización de trabajadores extranjeros 2005” obtuve mi primer permiso para residir y trabajar “legal” en el sector del trabajo del hogar y de los cuidados, después de años de irregularidad sobrevinida e impuesta por el Estado. A lo largo los años de “ilegal” nunca pude ni plantearme viajar a Ecuador, pero pude ahorrar lo suficiente para viajar lo más pronto que pudiera. El *leitmotiv* de mi vida era volver a mi tierra, volver a abrazar a mi madre, a mi hermano y a mi familia.

La condición migrante no deja de serlo porque un DNI español o un pasaporte europeo indiquen lo contrario. En parte, quedan garantizados algunos derechos y privilegios. No obstante, no habrá nada ni nadie que repare el tiempo (no)vivido en situación administrativa irregular. Es por esto y mucho más que me pregunto: ¿Es la memoria un camino a transitar en toda reflexión autoetnográfica migrante?

Asumo al menos tres problemas en el momento de investigar, escribir y transferir mi autoetnografía. El carácter subjetivo frente al criterio de objetividad en la producción científica, la pretensión de neutralidad valorativa en el acto de recordar y el recorte temporal que se debe asumir en la matriz del tiempo lineal occidental.

En consonancia con lo dicho en el párrafo anterior, según P. Ricoeur (1999) el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula a la narrativa y la narración alcanza su significación plena cuando se transforma en la existencia temporal. En este sentido, la propia historia vivida se hace comprensible en la posibilidad de ser contada, de encuadrarse y situarse en un relato.

El tiempo de esta autoetnografía no es lineal sino transtemporal. Me baso en el aforismo aymara *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* que significa “mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro” (Rivera Cusicanqui, 2010). De este modo, escribo con el pasado delante y el futuro a las espaldas. Cada hilo del pasado procedente de distintos y diversos contextos históricos, se entreteje a la trama del presente.

Ahora bien, los sentidos acerca de la objetividad y la neutralidad son heterogéneos en las ciencias sociales. Coincido con el planteamiento de las ontologías relacionales en el trabajo de Carmen

Cariño Trujillo (2020) con las que producir conocimientos que eviten reproducir y perpetuar las dicotomías excluyentes: civilización/barbarie, naturaleza/cultura, objetivo/subjetivo, racionalidad/pensamiento mágico, etc.

Para Cariño Trujillo (2020) el proyecto moderno/colonial/racista/patriarcal pretende desde 1492 convertir a los múltiples mundos existentes en *Un* solo mundo, separando y jerarquizando lo humano de lo no humano, el individuo de la comunidad, la mente del cuerpo, lo secular de lo sagrado, la razón de la emoción, etc. Las ontologías relacionales son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que están en relación, establecen vínculos de continuidad e interconexiones.

Intento convertir mi voz en algo traducible atravesando y transgrediendo las fronteras para ponerme en relacionalidad con xl² Otrx. Soy una persona migrante y, como tal, imparto clases, seminarios, cursos desde una perspectiva a travesada por la migración transfronteriza y transtemporal. Como dice Cristina Burneo Salazar no podemos sustraernos de las fronteras, pero actuamos como si sus bordes fueran más porosos de lo que son para intentar abolirlos (Salazar, 2022)

Lo que la migración ha suscitado en mí, en primer lugar, es la capacidad de sentir. O, dicho de otro modo, complejizar y politizar la capacidad de sentir. Puede ser que por esto sienta a la identidad política “sudaka” (con k) tan deseada y con capacidad de agencia, todo lo contrario, a la “sudaca” (con c) que nos ha sido impuesta.

La identidad política sudaka al ser migrante, opera más a modo de deseo que de necesidad. Quiero decir que desear devenir sudaka es, antes que nada, una disposición de mi persona más que mi persona puesta en relación con algo/alguien. Una disposición, una tensión, un impulso, el deseo de vivir. El deseo de sentir la docencia en la proximidad dxl Otrx. Por mi caminar migrante, no tengo manera de concebir la praxis docente en la extranjerizada soledad.

Considero que el nombrarme como migrante y sudaka en la universidad pública no es suficiente a la hora de elaborar la autoetnografía docente pese a que mayoritariamente soy leía como sudaca, extranjera, inmigrante, antes de tortillera, bollera, lesbiana. Preciso entretejer mi existencia lésbika y tortillera a la migrante sudaka.

3. Balbucear lo *queer* desde la existencia tortillera

Volviendo a los procesos que entretejen mi trayectoria académica, en este apartado desarrollo el segundo que se refiere a la existencia tortillera en relación con la migrante sudaka.

Un aspecto importante que caracteriza a la actual escritura decolonial migrante transfeminista transfronteriza crítica en el ámbito universitario en el Estado español, es el desplazamiento del centro del interés, que de lo personal transita a lo político en tanto micropolítico, en una suerte de danza abigarrada, sosteniendo las disputas, las po/éticas y políticas afectivas en las operaciones epistémicas y ontológicas. Es el tejido de la red de relaciones entre los mundos la cuestión de interés. Mundos impensados, imposibles, ficcionados, fugitivos, inesperados, sobrevenidos, etc.

Dice val flores (2021) escritora, maestra, activista de la disidencia sexual, lesbiana, feminista prosexo argentina que todo régimen de conocimiento es una política de desconocimiento. Las identidades como prácticas de (des)conocimiento nos conducen a situarnos y habitar contradicciones. Siendo así, enunciarse desde las identidades es poner en relacionalidad preguntas. Se nos presenta el

² En este texto se encontrarán múltiples y variados modos del lenguaje inclusivo no binario “a”, “x”, “e”.

desafío de repensarnos como comunidades migrantes racializadas transfronterizas LGTTTBIQA+ por las contradicciones y las preguntas que nos atraviesan y a las cuales sostenemos.

Asumir el carácter político de los diversos tránsitos identitarios comporta la labor de una interpelación constante a los criterios clasificatorios. Por plantear algunas interrogantes ¿A qué nos referimos con *queer*? ¿Qué sistema de (sub)categorización le opera? ¿Qué está en juego?

Según Vir Cano (2022) filósofo y docente no binarix argentinx dice que en los modos de ver-nos, narrar-nos, leer-nos, se pone en juego nuestras lenguas:

Entre esos muchos nombres y los (dis)valores, ficciones y parámetros que sostienen, se articulan deseos, cuerpos, sentidos y prácticas. Ninguna somos exacta y únicamente una de esas categorías, pero ellas anudan algo de la trama que nos permite pensarnos como las tortas que (no) somos. (Cano, :94)

En lo personal, para adecuar mi lengua a la correcta pronunciación de la palabra *queer*, debo hacer todo un juego de contorsiones con la lengua, boca, labios, rostro que muy difícilmente encubren mi acento transfronterizo. Ante el esfuerzo acrobático ¿Qué queda de mí cuando me enunció en una palabra anglosajona que no puedo pronunciar correctamente?

Esto me ayuda a repensarme desde un posicionamiento político-situado como la *queer* que (no) soy. Así también llego a interpelar a la construcción histórica de la lengua madre. Lengua colonial que además de impuesta, se vive en el contexto migratorio español como bastarda. Dice Burneo Salazar (2022) que hay palabras cuyo significado nos eludirá siempre. Para pensar en la no propiedad capitalista y productiva de las palabras, el balbuceo evidencia que las palabras no son neutras ni nuestras a pesar de que juguemos a apropiarnos de ellas.

Balbucoo “cuir” “cuia” “qüiar”, “kuir”, “kwir”. En ocasiones logro pronunciar *queer*. Será a partir del siglo XVIII que el término anglosajón se usó como un modo despectivo contra las disidencias sexuales en Europa. Dice Preciado (2012) que hubo un tiempo en el que la palabra *queer* sólo era un insulto y servía para nombrar la condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico. La palabra *queer* más que nada indicaba alguna “incapacidad” del sujeto.

Con el paso de los años, en los noventa el término toma fuerza en los Estados Unidos al ser apropiado por activistas e intelectuales a modo de identidad política. Desde que la heterosexualidad obligatoria está asociada tradicionalmente a la rectitud moral, social y cultural occidental, el término *queer* es considerado lo contrario: torcido, raro, bizarro, “anormal”. Bernini (2018) señala que desde los años noventa se hace uso del término *queer* en los activismos y en la academia estadounidense, diferenciándose del pensamiento gay, lésbico y transgénero *mainstream*.

La palabra *queer*, así como las siglas LGTTTBIQA+ no son bienes en sí mismo. Se presentan en el imaginario como paraguas que acopian a toda disidencia afectivosexual y de género. Sin embargo, dice val flores (2021) dice que la disidencia sexual no se articula en torno a una identidad, sino más bien a la crítica a las normas sexuales, afectivas y de género heteronormativas. Como crítica a los dispositivos de normalización que construyen identidades y las proscriben, la crítica no sólo intenta deconstruir los discursos de las identidades sino también interrogar las condiciones inteligibles que se exigen para ser considerados humanos:

La disidencia sexual no es un conjunto de contenidos para aplicar, sino una multitud de dinámicas metodológicas carroñeras porque trabaja con los desechos disciplinares y se nutre de saberes y experiencias que no están autorizadas ni consolidadas (flores, 2021:163).

Cada vez que la categoría *queer* se vuelve en un cajón de sastre en el que todo cabe, se invisibilizan los privilegios estructurales. Es preciso problematizar lo *queer* desde perspectivas decoloniales y antirracistas e impugnar el imaginario homogeneizador de las opresiones. Dice yos (erchxs) piña

Narváez (2017) que lo *queer* amerita ser leído desde la manera en que se construyeron colonialmente lxs cuerpxs bestilizadxs, rarificadxs, exotizadxs por la mirada blanca:

No soy homosexual, esa categoría que forma parte del discurso médicooccidental que reduce todo a un genital. Si lo queer es una categoría apropiada desde la blanquitud académica derivada a una moda, pues tampoco lo soy. No quiero ser parte de esta categoría neocolonial de construcción de nuestrxs cuerpxs. Soy intensamente negrx (yos erchxs piña Narváez, 2017:28)

En la búsqueda de referentes otros de lo *queer*, en el marco de los feminismos contrahegemónicos de finales de los años setenta, situamos a una de las principales referentas teóricas y activistas de la teoría queer y decolonial. Gloria Anzaldúa, chicana lesbiana filósofa académica poeta escritora, integrante de la coalición de las mujeres de color³ en los Estados Unidos. Posicionada en los márgenes de los feminismos heterocentros y del lesbianismo euro y norcentros ha escrito textos referenciales para descolonizar y chicanizar lo *queer*.

En la actualidad la obra de Anzaldúa sigue estando invisibilizada o menoscabada en los circuitos de la teoría queer tradicional. La obra "La prieta" de Anzaldúa publicada en 1981 antecede al texto canónico de la teoría queer de Judith Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* publicado en 1990. Por otra parte, sabemos que fue Teresa de Lauretis quien puso nombre a la *teoría queer* o *queer theory* que apareció en 1991 en un artículo en la revista *Differences*.

En los años ochenta se incrementó la potencia de los movimientos *queer* como grupos de disidencia sexual contra la heteronormatividad y la norma gay-lésbica conservadora, blanca, de clase media-alta. En ese contexto, surge el texto referencial *La Prieta* escrito por Anzaldúa entre 1979 hasta 1981. La versión original publicada en el libro *This Bridge Called my Back* se publicó en 1981. Se tradujo la obra al español en 1988. La expresión *queer* se encuentra en *La Prieta* de este modo:

In her eyes and in the eyes of others I saw myself reflected as "strange," "abnormal," "QUEER." I saw no other reflection. Helpless to change that image, I retreated into books and solitude and kept away from other. The whole time growing up I felt that I was not of this earth. (Anzaldúa en Moraga y Castillo, 1981:222)

En sus ojos y en los ojos de los demás me vi reflejada como algo "raro", "anormal", "CURIOSA". No vi otra reflexión. Incapaz de cambiar esa imagen, me retiré a los libros y la soledad y me alejé de la gente. Durante todo el tiempo que crecía me sentía como si no fuera de este mundo (Anzaldúa en Castillo y Alarcón, 1988:159)

En 1978 Gloria Anzaldúa publica *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. La autora destaca *la frontera* como lugar de enunciación. Es un texto multilingüe y transtemporal, un saber autobiográfico que no ha sido considerado como conocimiento científico (Saxe, 2015). Se podría decir que responde a una autoetnografía, sin embargo, es preciso mencionar que la autora nos presenta su experiencia de vida politizada a modo de una *autohistoria* donde hace hablar a la herida colonial en lenguas, tonos y estilos plurales y disidentes.

Anzaldúa acuñó el término *autohistoria* y también la expresión *autohistoria-teoría* para describir los procesos, las intervenciones y las transformaciones que las mujeres de color en los Estados Unidos

³ La filósofa María Lugones dice que el término "mujeres de color" se sitúa en el contexto de los Estados Unidos y opera como un término de coalición en contra de las opresiones múltiples: "Mujeres de color no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras" (Lugones, 2008:75)

realizaban sobre las formas tradicionales de producir autobiografía. Cuenta su propia historia de vida puesta en relación junto a las historias de vida de diversas disidencias.

Para la autora, el conocimiento está atravesado por la escritura, la poesía, el arte, la sanación, la creatividad, el cuerpo, la mitología no eurocentrada, las relaciones y los vínculos afectivos, la memoria, los sentires, por las voces que le habitan. Carolina Meloni en relación a la obra de Anzaldúa dice que “asistimos a un componente claro de convocación, de invocación, de ritual: asistimos a toda una ceremonia, casi sagrada, de ruptura con cierta identidad y de mutación hacia una nueva subjetividad” (Meloni, 2022:3).

He venido trabajando a lo largo de los años, una autoetnografía inspirada en el legado anzalduano. En la tarea de producir conocimiento como si fuera un viaje chamánico, intervenida por la obligación de la escritura como refugio e imposibilidad:

Lo que sigue es un intento de devolverle a la naturaleza, a los espíritus y a los otrxs, un regalo arrebatado de los eventos de tu vida, un puentea casa, un puente al *self* (Anzaldúa, 2021:181)

Anzaldúa en su última obra *Luz en lo Oscuro* escribe su autohistoria incluyendo un componente ontológico, epistemológico y estético transgresor. No sólo escribe acerca de conocimientos subalternizados, sino que crea marcos de referencia que hablan en ella y a través de ella. Para la autora epistemología (saber) y ontología (ser) están en relacionalidad, operan en procesos multidimensionales y puestos al servicio de la justicia social.

De acuerdo con Anzaldúa, trabajo en la docencia académica tortillera migrante sudaka, un sistema simbólico, poético, erótico, corpo-espiritual al que le he nombrado como activismo académico.

Para balbucerar las singularidades de mi praxis, entro en diálogo con las voces que me habitan y las entretejo: la niña se crío en las faldas de la montaña Ungüi en el sector popular del sur de la ciudad de Quito; la adolescente migrante en situación administrativa irregular y trabajadora del hogar y de los cuidados que jamás pensó que estaría impartiendo clases en una universidad pública española; la tortillera que conecta y se apasiona mejor con lo cuy(r); la *andinomediterránea* (Carvajal-Ruiz, 2022b) que sin dejar de ser migrante andina es de aquí, de allá y de más allá; la sudaka que en colectivo enuncia “aquesta també es la nostra terra-terreta-Pachamama” (escrito y pronunciado en valenciano) en el seno del Movimiento Antirracista en el Estado español.

4. El gesto cuy(r)⁴

Me encuentro atrapada en la contradicción. La habito, nos peleamos y nos aliamos nuevamente. A través de ensayos, laboratorios, procesos creativos colectivos en la universidad y en los activismos, he incorporado a mi experiencia docente marcos referenciales más amplios. Pongo en relación mi vivir y las luchas que adscribo con las de otros seres humanos y no humanos. He sido consecuente con Anzaldúa (2021) que dice que *el conocimiento* llega a abrir todos los sentidos:

Al habitar conscientemente tu cuerpo y decodificar sus síntomas -esa picazón persistente en tu cuero cabelludo, que no está causada por piojos ni por piel seca, podría ser un pensamiento tratando de llamar la atención(...) Libérate de tu prisión mental y emocional, y profundizar el rango de tu percepción, te permite conectar tu reflexión y visión interior – la consciencia mental, emocional, instintiva, imaginal, espiritual y del cuerpo sutil -con las

⁴ El término *queer* ha tenido distintas derivas a lo largo del tiempo. No es mi interés resolver las tensiones y las disputas del término, más bien seguir a Anzaldúa (2016) y utilizar un lenguaje que corresponda a un modo de vivir acorde al español deficiente del mundo andino: “nosotras y nosotros hablamos con lenguas de fuego” (p.109)

experiencias sociales vividas y las acciones políticas para generar conocimientos subversivos (Anzaldúa, 2021:184).

Lo *queer* no ha sido suficiente para contar mi historia docente. Con el tiempo he madurado la necesidad del cuestionamiento a la colonialidad del saber, del ser, del género, de la erótica, etcétera. Me urge contar con espacios seguros ante la violencia epistémica presentes en los estudios queer, de género y feministas hegemónicos.

En un viaje a Quito en el año 2023 tuve la oportunidad de encontrarme con el gesto cuy(r) encarnado por activistas e intelectuales de las disidencias afectivo-sexuales y del género, específicamente con colectivos marikas, lésbikas, trans y travas populares. Esto causó un impacto inolvidable en mi cuerpo-espíritu.

A más de 2.850 msnm la neblina londinense (lo *queer*) se parecía mucho al smog de Quito en hora pico (lo *cuyr*). La neblina londinense y es smog quiteño son elementos vivos. Ambos proceden del inglés, pero hablan distinto. No se asemejan tanto por temas geográficos y meteorológicos, sino por el impacto de la contaminación humana. Toda bruma desdibuja la normalidad y enrarece el sentido común.

Exaltada por la creatividad inconmensurable de lo *cuyr* en los Andes, hice un ejercicio de la memoria desde el cuerpo. Recordé. Me di cuenta que pese a estar en Quito, me encontraba en un extraño estado de re-auto-*conocimiento* en mi tierra de nacimiento. Bajo el influjo de la intensidad volcánica, todos mis sentidos se abrieron. Fue preciso volver a la escena del crimen (la herida colonial) para expiarla. En el abrazo de quienes acogieron mi angustia de ancestas/es y en pleno proceso de despedida y muerte de mi madre fue hermoso lamer y besar la herida (migratoria). Le ofrendé dos besos como aprendí a darlos en España pero que en realidad es un mismo: un beso pródigo en la frente de mi madre y otro en la Pachamama que la acuna.

Fue necesario enfrentarme al olvido. Mi cuerpo-espíritu acostumbrado al nivel del mar en Valencia, había olvidado cómo respirar en las alturas quiteñas. A lo *queer* le falta el aire en Quito. A lo *queer* le entra el mal de altura, el *soroche*, *suruqchi*, *suruqch'i*. Lo *queer* en Quito se somete al ejercicio físico: sube y baja calles empinadas, se sube corriendo a los autobuses y se baja a empujones, cuida el cuerpo y los objetos en estado expectante ante posibles robos y secuestros exprés, puede que experimente alguna estafa y las ganas de salir corriendo y también algún enamoramiento fugaz ya sea con humana o no humana y las ganas viscerales de quedarse para siempre.

Lo *queer* viaja hacia Quito en diversas expresiones de género en una suerte de solidaridad internacional. Al llegar al territorio presencia como pueblos indígenas, amazónicos, negros y populares llegan a la capital y juntas destituyen al mal gobierno de turno. Mujeres, niñas y chamanas al frente, llevando papas y choclos para alimentar un poquito más la resistencia que data más de 5 siglos. Aguarda en la ciudad el movimiento trans+feminista popular y el pueblo en pie de lucha.

Voces migrantes de todas las edades se presentan ante lo *queer* en los Andes. Son tan audibles que hasta se las puede observar allí donde la conciencia de clase lo permite. Han huido y se han desplazado forzosamente de sus lugares por el empobrecimiento y la violencia. Los discursos securitarios y criminalizadores del Estado nación justifican el odio, el racismo, las formas neocoloniales de esclavitud que ponen en riesgo a miles de personas que atravesamos fronteras. El gesto *cur(y)* da cuenta de su propio movimiento y se posiciona a favor de quienes encarnan la frontera, esa herida abierta que nunca sana (Anzaldúa, 2016).

El gesto *cuy(r)* convida a quienes llegan del extranjero, de preferencia natives de Europa y de Estados Unidos y también a migrantes neocolonizadas atravesadas por la blanquitud, a corazonar la vida con las prácticas rituales que hacen escuchar y sentir otras presencias. Lo *queer* vive el acto de

compartir la sensación de estar experimentando un ritual ancestral comunitario. Inmerso en los procesos sentimentales, étlicos y de realismo mágico, escucha su propio individualismo. Lo *queer* en el Norte nunca había palpado y olido voces así.

El estruendo de lo cuy(r)-cuir se incrustó en mi alma con la ternura radical del aroma a palo santo. Ese olor ancestral con el que ritualizo la docencia universitaria año tras año. Que sabe a sol de aguas quiteño: por la mañana brillante y por la tarde aguacero. Ese aroma no binario, dulce salado y viceversa. Yo buscaba en los libros de teoría queer la relación con la Pachamama. Una búsqueda desesperada por encontrar una idea o discurso torcido, extraño, inusual aplicable a vivir la relacionalidad con las montañas andinas y sus seres. Abría libro tras libro como si no me hubieran escuchado, como si no entendieran mi petición. Desde aquel entonces mi especialidad es sahumar con palo santo los libros. Para hacerlo más dramático, agrego un rezo invocando a los autores a escuchar con el corazón a quienes (no) les leemos.

Al poco tiempo me encuentro conmocionada. En aproximadamente 6/7 horas de diferencia, la docencia universitaria que imparto en España supura el eurocentrismo que me aprisiona, aunque justifique que de este modo he sobrevivido en la academia. No puedo resistirme a ciertas tentaciones o privilegios dependiendo de la perspectiva. Así como otros deciden viajar al Sur haciendo expediciones extractivistas, salvacionistas, terapéuticas y de diversa índole, yo decido arrojarme a lo cuy(r) en el intento de descolonizar mi ser.

Para intentar traducir lo vivido al lenguaje académico, me baso en las aportaciones de Diego Falconí (2021) marica (no gay), sudaca ecuatoriano, andino, cuy, transfeminista, profesor universitario en la Universidad de Barcelona. Nos refiere a los feminismos del Sur que resisten al legado colonial:

Ayudan a esbozar lo que sería una descolonización de lo queer (que de paso permita *cuirizar* o *encuyar* lo decolonial) por medio de traducciones a contrapelo, que ignoren la palabra original, malas traducciones, o que, como apunta la académica argentina Leticia Sabsay, tienen potencial también en la confusión y la imposibilidad del diálogo. (Falconí, 2021:10)

Retomo en esta autoetnografía al gesto cuy(r) que Falconí elabora, siguiendo las huellas de la mala traducción de lo *queer* en el contexto andino. Según cuenta Falconí (2021) en el año 2013, en la ciudad de Quito se llevó a cabo la quinta “Conferencia Internacional Paradigmas Queer, Narrativas de la modernidad” que estuvo atravesada por tensiones, debates y disputas de orden neocolonial y se puso en evidencia las asimetrías de la geopolítica global. A efectos de este texto es interesante mencionar que en este encuentro se hicieron esfuerzos por la localización de lo *queer* en la región.

Es menester citar a PachaQueer⁵ para balbucear el gesto cuy(r). Según a Falconí (2021) en la quinta conferencia la artista La Mota expresó lo siguiente: “esta teoría queer debería irse a la mierda y que era preciso pensar en una teoría cuy, para lo cual había que redactar un manifiesto cuy(r)” (Falconí, 2021:5). Haciendo una búsqueda por internet se puede encontrar la performance “Macho Mariposa –del cuy al cuir” donde se escucha a la Mota diciendo:

La tendencia de moda *el queer*. Seguramente en su momento fueron los hippies. En su momento fueron los poetas muertos. Quienes no conformaban más con esta sociedad establecida, quienes renegaban de la norma, quienes despertaron al poder que tenemos cada una de nosotras y nosotros. Pero claro, el capital, el capital. Sabiamente logró poner rastas en las perchas. Sabiamente logró imprimir la cara de “El Che” en tazas de café. Sabiamente ha logrado poner lo *queer* en un estúpido escenario. Por eso, por eso, es que vivimos el *sumak kawsay*, el buen vivir. Para que las personas ni siquiera se enteren de lo

⁵ Página web de PachaQueer <https://pachaqueer.org/>

que significa. Así es como actúa el capital. Así es como actúa esta forma de opresión. En el *sumak kawsay* el capitalismo es impensable. La extracción de recursos es inimaginable. Matar animales y árboles es un acto violento. Eso es el *sumak kawsay* es vivir en comunidad no vivir en individualidad. Pero claro, el sistema es muy astuto nos ha quitado la idea antes siquiera de conocerla, y ahora nos la vende como el azúcar, refinada. (Gestión Cultural de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2015, 1h13m50s)

Se tiene noción que, a partir de la segunda década del siglo XXI, el gesto *cuy(r)* desafía la promesa de lo *queer* en los mundos andinos. Interpela la falta de revisión decolonial/anticolonial, antirracista, no eurocéntrica y la violencia epistémica que ejerce. La amplia literatura *cuir* producida en la región evidencia que los cuerpos de los Sures no logran la tan esperada traducción de lo *queer* “en” y “con” América Latina (Falconí, 2021). No es posible traducir lo *queer* pero sí “*cuirizarlo*” “*cuyizarlo*”:

El significante *cuy(r)* desborda la traducción misma (...) profana la palabra que quizá nunca tendrá traducción en el sur, por la inestabilidad entre identidad y práctica de las subjetividades sexodisidentes que deben multiplicar sus significados. De esta manera, más que negarle a lo *queer* la entrada en la lengua y en las culturas y contraculturas que se exponen a ella, se intenta reacomodar los pactos de traducibilidad (no nos entendemos del todo en lo *queer*, no nos desentendemos del todo de lo *queer*), proponiendo en el terreno político prácticas-otras de subjetivación y acción (Falconí, 2021: 11)

El término *cuy(r)* hace mención al pequeño roedor andino *cuy* (*Cavia Porcellus*), animal prehispánico domesticado que mide aproximadamente entre 20 a 40 centímetros. Se le conoce como “conejillo de indias” tras la conquista y colonización española. A los *cuyes* se le asocian ancestralmente significados simbólicos, virtudes medicinales y curativas tales como “la soba de *cuy*” “la limpia con *cuy*”. El uso de los *cuyes* con fines rituales a modo de ofrenda perdura hasta el presente en la zona andina. Además, es un alimento relacionado con las relaciones familiares, comunitarias y sociales.

El gesto *cuy(r)* se inspira en el *cuy*. Problematiza lo *queer* en la inestabilidad e inconmensurabilidad identitaria de las singularidades andinas. Cito a Falconí (2021) en extenso:

Lo *cuy(r)* no tiene una sola forma de escritura: *cuy(r)*, *cuy-r*, *cui/r*, y por extensión, su posibilidad de apropiación e institucionalización es mucho más precaria (...) lo *cuy(r)* síntoma contemporáneo del tráfico desigual en la economía de las sexualidades, no tiene futuro como categoría identitaria ni como pretensión de ser una práctica *marica/tortillera*/no binaria de vanguardia con sazón mestiza (por tanto, con posible apropiación ancestral). Lo *cuy(r)* no representaría a la zona andina en el espacio *queer* internacional, sino más bien sería un gesto cuestionador inscrito en una historia poscolonial y contradictoria del género en el territorio de una América Latina que busca devenir en *Abya Yala* (p.12)

Pronto me doy cuenta que el gesto *cuy(r)* es un problema filosófico indecidible. No se le puede situar en un polo u otro, o sólo veneno o sólo remedio. En mi caso, como migrante *sudaka* y *tortillera*, por un lado, opera como remedio y me ayuda a sanar y aliviar la herida migrante, pero a la vez como veneno, hace que me arda, me duela, me pique la herida colonial. La toma de conciencia a la que me arroja el gesto *cuy(r)* introduce la contradicción y la ambivalencia en mi lugar de enunciación, manteniéndolo con vida, pero también de cierto modo provocándole la muerte.

Lo *cuy(r)* tienen mucho del duelo y por eso conversa conmigo en la complejidad de la migración, la disidencia y la docencia. En los momentos de reflexión crítica en el aula universitaria, el estudiantado busca la manera de conocer mi historia de vida. Cuento mi historia *cuy(r)* con la mayor ternura que puede compartirse una política afectiva. Mientras más pasa el tiempo, más siento que las heridas migrantes por coloniales no cierran, sino que me acompañan. Las honro. Las ritualizo.

Las transformo en programas docentes y guías académicas. Balbuceo el gesto cuestionador inscrito en Abya Yala.

5. Apuntes autoetnográficos para una (re)educación sentimental en el aula universitaria

A lo largo del devenir de la filosofía se ha hecho un alegato en favor del ejercicio de las preguntas. La potencia interrogativa apertura mundos, cuestiona narrativas dadas por sentadas, crea nuevos relatos, provoca desplazamientos, fugas, tramas, asombros, espectros. Formo parte del profesorado universitario minorizado en la universidad pública española. Es por eso que abrazo la interrogativa anzalduana ensayando constantemente: ¿Quién nos dio el permiso para realizar el acto de escribir?

Anzaldúa (1988) afirmó que escribir es el acto de hacer del alma alquimia. Para Val Flores (2021) el ejercicio de escribir no es algo que hace como parte de su vida, es su vida y allí concurre diariamente a su abrigo y a su desgarrar. Mafe Moscoso (2024) ritualiza la escritura poética política de lo andino tendiendo puentes entre lo humano y lo no humano, la realidad y la magia, la migración.

Escribo asistiendo a la etimología de la palabra que está relacionada con la idea de rayar. También atiendo a la onomatopeya de la palabra escribir. Se sabe que por sus orígenes la escritura está relacionada con rayar en la tierra o en la arcilla. La tierra, la escritura y el ritual están relacionadas entre sí. Este modo de sentir la escritura, me permite abordar los lenguajes simbólicos y dar a conocer las realidades que vivimos desde diferentes dimensiones.

Lo que presento a continuación son apuntes sobre lo que va aconteciendo en la docencia universitaria. Sentipensares que me asaltan la duda. Hay algo no resuelto que espera. Y es que preciso de una política escritural para una (re)educación sentimental antirracista en el aula universitaria.

Cada año escolar se reabre la herida epistémica en mí. Herida colonial que se comunica a través de símbolos, sonidos, señales para hacerse sentir. La escucho viniendo de tiempos remotos. En el altar que tenemos en casa, se encuentran pequeños objetos sagrados como los pendientes y las alhajas de mi madre que yace los Andes, las cenizas de mi abuela materna quien me enseñó la importancia de “estudiar” y otros objetos preciados a los que honro en silencio y que no viene al caso develar.

La noche anterior al primer día de clase, enciendo una vela y repaso con palo santo lo largo, ancho y profundidad de mi corpeo espíritu. A ritualidades como la mencionada en los Andes le llamamos “limpia”. Me entrego en el ritual a una profunda conversación e intimidad con mis ancestras. Les pido su compañía, que guíen mi camino, que se presenten en mis sueños, que me den fuerza y que alimenten mi sabiduría y memoria. Una lana roja en mi mano izquierda no debe faltarme antes del inicio de la docencia universitaria para prevenir un posible “mal de ojo” ante la exposición que supone estar frente a tantas miradas dentro y fuera de ella.

La mañana del primer día de clase madrugo y repaso los apuntes, la guía docente y los materiales académicos con los que vamos a cursar la asignatura. Intento desprolijar mi expresión de género, dejando señales de las múltiples luchas y causas a las que adscribo. Un pendiente de pluma de guacamayo, una faja indígena *chumbi* alrededor de mi cintura, chapas reivindicativas lésbicas, transfeministas, activistas.

De todos los mundos académicos, la docencia es mi locus predilecto. Es el tiempo-espacio del gesto cuy(r) en voz de la profesora que nadie esperaba. A lo largo de mi habitar en la Universidad de Valencia, he escuchado relatos de jóvenes estudiantes que demandan la necesidad y el deseo de disponer de espacios confiables donde hablar sobre sus modos de resistencia y resiliencia contra el

racismo, el clasismo, la heteronorma, el binarismo de género, el cissexismo, etc. Tuve la misma necesidad en mis tiempos estudiantiles.

El hecho de poder contar con profesorado sensible, cuidadoso y crítico, personas que hagan del aula un espacio afectivo y político donde cada historia de vida importe es de vital importancia para el estudiantado y para el profesorado. En ocasiones esta necesidad no es expresada públicamente por miedo al rechazo o a las posibles repercusiones académicas.

El disponerme a escribir mi autohistoria y poder hacerlo en un artículo académico forma parte de las estrategias de sanación ante la violencia académica y la violencia epistémica que se acomete contra las comunidades migrantes racializadas y disidentes tanto del profesorado como del estudiantado. Repasando los apuntes sobre la docencia, encontré una cita de bell hooks (2021) que dice:

Al escribir diferentes historias sobre mi yo, y al contarlas en libros y en sesiones de terapia, mi espíritu empezó a sanar. El asesinato del alma que sentí de pequeña ya no marcaba mi ser; contar historias me había permitido acceder a un espacio redentor. Había entrado en un mundo de recuperación del alma. (hooks, 2021:69)

Es muy importante que personas migrantes racializadas LGTTTBIQA+ procedentes de las bases trabajadoras escribamos autoetnografías en el contexto universitario, dejando constancia de la memoria que construimos y las versiones en voz propia que aportamos sobre nuestras existencias. Pese a los avances realizados para incluirnos en las estadísticas y las bases de datos de la Universidad de Valencia, el cupo laboral del profesorado “otro” es aún una asignatura pendiente.

Los datos oficiales sobre el *profesorat estranger* (en valenciano) que toma como variable “no disponer de nacionalidad española” indica que en el año 2023 el 1,9% del total del Personal Docente Investigador (PDI) era profesorado extranjero. Los datos no desprenden especificidades que ayuden a dar una visión holística e interseccional de la realidad. No cuentan nuestras historias de vida.

Como dice Vir Cano (2022) las cifras no reparan los daños y si algo pueden llegar a reparar es porque pueden contribuir a contar relatos colectivos en los que inscribir tanto dolor. En el año 2023 la UV computaba un total de 4.569 miembros del PDI siendo 87 extranjeros. Indica además que un 46,1% eran mujeres. Me pregunto ¿En qué categoría incluirme? ¿Qué categoría visibiliza una realidad como la mía? ¿Qué le sucede al profesorado minorizado cuando las categorías no abarcan la interseccionalidad de nuestras realidades? ¿Dónde quedamos el profesorado migrante racializado gitano afrodescendiente negro disidente? ¿Por qué?

Ofreciendo una respuesta provisoria y a modo explicativo expongo mis motivos para problematizar las preguntas del párrafo anterior. En mi caso, dispongo de nacionalidad española obtenida por años de residencia y trabajo y tras cinco años en situación administrativa irregular (sin papeles). Actualmente dispongo de dos nacionalidades, dos pasaportes y dos documentos de identidad. Mi cuerpo es racializado y para esta condición de la existencia aún no hay categoría disponible. Tampoco dispongo de una categoría no binaria que evite clasificarme como “mujer heterosexual” y más bien que visibilice mi existencia lésbica cuy(r). Menos aún para la condición migratoria. Haciendo una relectura de las estadísticas me cuestiono ¿Es el cuerpo migrante racializado disidente un dato?

Los números como marcadores pueden producir efectos emancipatorios y también disciplinadores. Cano (2022) dice que existen cifras conmovedoras, que son aquellas que encuentran sus limitaciones al no poder dar cuenta de las especificidades y las singularidades. Por eso, el mayor bálsamo de las cifras es la capacidad de motorizar las responsabilidades colectivas. Eso es lo que ayuda a alivianar el peso de las injusticias.

El problema que moviliza la pregunta por la ausencia del profesorado migrante racializado disidente, debe dejar de ser una cuestión individual o de casos aislados, para pasar a ser una cuestión de la política y de la estructura de la universidad pública. Una micropolítica afectiva organizada en defensa del derecho a la educación y al trabajo digno.

A partir de este momento, hago mención de algunas herramientas curriculares que pueden ser de utilidad a la hora de diseñar situaciones de aprendizaje para una (re)educación sentimental en el aula universitaria y que las he incluido en los programas docentes. El orden en el que se exponen no indica una jerarquía y tampoco que se excluyan entre sí. Se recomienda entenderlas siguiendo el principio de la relacionalidad andina que dice que todo está en relación con todo:

- Frente a la violencia epistémica, el extractivismo académico y la constante intelectualización de las situaciones que vivimos, trabajamos en el aula con fuentes bibliográficas y documentales no eurocéntricas, tanto académicas y no académicas, producidas por sujetos-agentes de los Sures, pueblos indígenas, negros, afrodescendientes, amazónicos, caribeños, migrantes, diásporas, disidencias, en formatos impresos, audiovisuales, textiles, artísticos, corpografías, mapeos, fotografías, etc.
- Frente al racismo, recibimos en el aula la visita de activistas, intelectuales y artistas antirracistas que imparten masterclass, workshops, bibliotecas humanas. Investigamos el racismo interiorizado y en el contexto inmediato -familias-amistades-fallas-grupos sociales- utilizando técnicas etnográficas como los diarios, la observación participante, entrevistas, grabaciones, filmaciones. Trabajamos el lugar de enunciación desde una perspectiva interseccional.
- Frente a la ontología moderna occidental, experimentamos en laboratorios creativos y de investigación encuentros con seres no humanos. Entramos en diálogo con la Mar Mediterránea, la huerta valenciana, las montañas, los bosques, la flora, la fauna, los ríos, la luna, etc. Utilizamos lenguajes poéticos, simbólicos, sensitivos. Practicamos ritualidades, ofrendas, danzas, inmersiones sonoras, etc. Entrenamos el sentipensamiento crítico.
- Frente al adultocentrismo, integramos en el aula a la imaginación, al juego simbólico, a la improvisación, a la invención, al role playing, cuentacuentos, etc.
- Frente a la heteronormatividad, el régimen de la heterosexualidad obligatoria, las LGTBQIA+fobias, el cissexismo, hacemos inmersión en lecturas formativas y por placer. Películas y series. Creamos diarios personales. Dedicamos espacios políticos para hablar de amor y de afectos. Mapeamos los lugares normativos y discriminatorios.
- Frente al individualismo hacemos círculos de la palabra, tejidos colectivos, fanzines, textos colaborativos, proyectos, etc.
- Frente al patriarcado, al machismo, a la misoginia, investigamos historias de vida de mujeres de todas las diversidades, historias de activistas pro derechos, analizamos estadísticas, creamos o deconstruimos consignas reivindicativas, etc.
- Frente al ecocidio, al capitalismo y al consumismo, ahondamos en la conciencia de clase desde una perspectiva además ecofeminista, en la defensa de los derechos de la Naturaleza como sujeta política. Hacemos análisis críticos de la herencia+transferencia de los privilegios. Se promueve el consumo de cercanía, la toma de decisiones respetuosas y del cuidado de la flora, la fauna y de los recursos naturales. Ahondamos en la emergencia climática. Producimos conocimiento glocal situado en el territorio, en relacionalidad afectiva con la Tierra, etc.

He dedicado tiempo al currículum formal, oculto y al encubierto para enseñar pensamiento crítico, antirracista, queer+cuyr y decolonial. He realizado procesos de evaluación continua y de resultados donde el estudiantado ha sido agente activo en la toma de decisiones sobre sus calificaciones.

Igualmente he atendido tutorías personales donde además de hablar del rendimiento académico, algunas personas me han contado sus historias, sus temores y sus sueños.

Para finalizar, hago mención de la lectoritividad como una buena práctica docente en el contexto de las cuatro ediciones de los Seminarios de Feminismos De(s)coloniales que he impartido en la Institut Universitari d'Estudis de les Dones⁶ de la Universitat de Valencia. La lectoritividad es una poética, simbólica, erótica y política afectiva de mi autoría en la que vengo trabajando a lo largo de los años. Inspirada en el legado de Anzaldúa -y otras referencias de Abya Yala, es un trabajo de la memoria y un proceso de lectura y escritura corpo-espiritual de raíz indígena. Atiende a la vida-muerte en su complementariedad, complejidad y complicidad para acceder a las realidades que habitamos y también a aquellas que desconocemos o que hemos olvidado.

El corazón de la lectoritividad es la herida. Y el proceso consiste, en palabras de Anzaldúa, transitar los procesos creativos en contra del decreto de que debemos temerle a la propia oscuridad. El propósito de la lectoritividad no es sanar la herida, sino ser la sanación de la herida (Anzaldúa, 2021).

La lectoritividad y otros procesos y herramientas que he mencionado en este epígrafe y en los anteriores, se adscriben al gesto cuy(r) generando oportunidades para descolonizar y despatriarcalizar los procesos de enseñanza y de aprendizaje. Según mi experiencia, es preciso reencantar la docencia universitaria. Sostener y ampliar la trama creativa, inventiva, experimental, colectiva y de las redes de apoyo mutuo que supone la tarea y la fantasía de la (re)educación sentimental antirracista en la universidad pública.

6 Conclusiones

Mientras llegan los cambios estructurales, institucionales y administrativos en la universidad pública, en favor del trabajo digno del profesorado migrante racializado de las disidencias afectivosexuales y del género, la autoetnografía docente es una herramienta para producir conocimiento crítico y situado que da cuenta de nuestra presencia y del trabajo que aportamos en la academia. La autoetnografía docente además opera a favor de visibilizarnos como sujetxs políticxs con capacidad de agencia inmersos en redes de apoyo mutuo dentro de la universidad.

Con este trabajo he podido ofrecer la aproximación a mi lugar de enunciación como migrante sudaka tortillera cuyr que milita en la academia. La oportunidad de escribir la autohistoria docente y visibilizar la realidad desde el propio punto de vista, forma parte de las estrategias de construcción de la memoria y también para la sanación de las heridas provocadas por las distintas e intersecadas violencias que vivimos en el mundo académico, tanto el estudiantado como el profesorado de las comunidades minorizadas e históricamente subalternizadas.

A través del recorrido por algunos de los acontecimientos vitales, he podido narrar y articular mi labor docente. De este modo, me situó en la tarea y a la fantasía persistente de crear y sostener una (re)educación sentimental antirracista descolonizadora y despatriarcalizadora junto al estudiantado como sujetxs-agentes.

Lo destacado del texto no es contar con la historia de una profesora universitaria que imparte docencia desde pedagogías decoloniales, antirracistas y cuyr como un caso aislado, más bien, instalar cuestionamientos y preguntas necesarias que problematicen las condiciones de existencia del profesorado minorizado en la universidad pública. Aportar a la movilización afectiva y

⁶ Institut Universitari d'Estudis de les Dones de la Unversitat de València. Enlace a la cartelería del IV Seminario de Feminismos De(s)coloniales: <https://bitly.cx/qsn2>

micropolítica que haga posible construir y desear una universidad más justa, sostenible, equitativa y diversa. Mejorando la calidad y la calidez en la docencia, promoviendo la igualdad y la equidad real, el aprecio positivo hacia las diversidades sexoafectivas y del género y la lucha comprometida contra el racismo, el clasismo, la extranjerización, la xenofobia, el ecocidio.

Mientras trabajamos juntas por los cambios estructurales y por la justicia social y epistémica, construyamos espacios y entornos amorosos y de confianza para el estudiantado y para el profesorado que no se esperaba que existiéramos y sobreviviéramos en la academia. Hagamos de la universidad pública un lugar y una experiencia libre de violencias de camino a la (re) educación sentimental antirracista de toda la comunidad universitaria y de la sociedad.

B

ibliografía

- Anzaldúa, G. (1988). Una carta a escritoras tercermundistas. En A. Castillo y C. Moraga (Eds.) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 219-231). San Francisco: ISM Press.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera*. Madrid: Capitán Swing.
- Anzaldúa, G. (2021). *Luz en lo oscuro*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- Bernini, L. (2018). *Las teorías queer. Una introducción*. Barcelona: Egales.
- Cano, V. (2022). *Poéticas afectivas. Apuntes para una re-educación sentimental*. Buenos Aires: Galerna.
- Carvajal-Ruiz, S. (2021). Pedagogías descoloniales: Sentipensar el currículum frente al saber eurocéntrico. En P. Sanz Cervera, M. Soto, J. Rubio (Eds.). *Nuevas coordenadas para la formación y el aprendizaje* (pp.123-133). Graó.
- Carvajal-Ruiz, S. (2022a). Activismo académico: Una reflexión decolonial del lugar de enunciación en la docencia universitaria. En A.Tijeras, V. Gabarda, M.Sospedra (Eds.). *Contradicciones del sistema educativo. Análisis crítico y metamorfosis en una sociedad plural y diversa* (pp. 195-204). Dykinson.
- Carvajal, R. (2022b). *Estudios de género desde una perspectiva decolonial. Trama y urdimbre. Tejido de una memoria de mujeres migrantes de Abya Yala como sujetas políticas (Tesis doctoral)*. Universidad de Valencia. <https://roderic.uv.es/items/084febb8-b5ab-4f08-b253-46c5a782fa8a>
- Esterman, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Falconí, D. (2021). La heteromarcigeneidad contradictoria como herramienta crítica cuy(r) en las literaturas andinas. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 7, e587. Epub 13 de septiembre de 2021. <https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.587>
- Flores, v. (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Continta Me Tienes.
- Gestión Cultural de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión. (19 de septiembre de 2017). *Macho Mariposa –del cuy al cuir*. [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=JqK-TN8VwXQ>
- Hooks, b. (2021). *Enseñar pensamiento crítico*. Barcelona: Rayo Verde.
- Lander, Edgardo (2000) “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas (pp. 11-40). Buenos Aires: CLACSO.
- Lugones, M. (2008): “Colonialidad y Género”, publicado en *Revista Tabula Rasa*, N°9: pp.73-101, Julio-Diciembre 2008, Bogotá, Colombia.
- Meloni, C. (2022). Habitar las rajaduras: auto-etnografías y narrativas de la identidad en G. Anzaldúa y A. Lorde. *Papeles del CEIC*, 2022 (2), 1-11.
- Mocoso, M. (2024). *La Santita*. Bilbao: Consonni.

Pedone, C. (2004). *"Tú siempre jalas a los tuyos". Las cadenas y las redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España*. [Tesis de Doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona]. <https://www.tdx.cat/handle/10803/4956#page=1>

Piña Narváez, Yos (erchxs) (2017). "No soy queer, soy negrx. mis orishas no leyeron a J. Butler". En L.Rojas, F. Godoy (eds.) *No existe sexo sin racialización*. Madrid: El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGBTIQ, 2017.

Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Arrecife.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Saxe, F. (2015). Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica* (22), 37-51.

Preciado, P. (2012). "Queer": historia de una palabra. Disponible en: <https://lasdisidentes.com/2012/08/21/queer-historia-de-una-palabra-por-beatriz-preciado/>

Salazar, C. (2022). *Otras formas de besar. Sobre poesía, lengua y frontera como el cuerpo*. Universidad Iberoamericana.

Trujillo Cariño, C. (2002). *Ontologías en espiral. Mujeres indígenas y campesinas en defensa de la tierra-territorio-vida*. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/563721665/Carmen-Carino-Trujillo-Ontologias-en-espiral>

Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19 (48), 25-35.