



Revista de Estudios Sociales | Facultad de Ciencias Sociales | Fundación Social

Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Holgado, Isabel

Entrevista a Verena Stolcke

Revista de Estudios Sociales, núm. 49, 2014, pp. 210-215

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81530871017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Entrevista a Verena Stolcke

Por Isabel Holgado[❖]

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res49.2014.16>

Verena Stolcke es profesora emérita de Antropología Social en el Departamento de Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona (España), en donde se instaló desde 1980. Ha vivido y ejercido su labor profesional en distintos países latinoamericanos y europeos, y ha entrelazado su experiencia de vida cosmopolita con sus reflexiones teóricas y políticas. En este sentido, ha hecho suyo el eslogan feminista de que lo personal es político. Nacida en Dessau (Alemania) en 1938, vivió su infancia y juventud en Argentina, ajena a lo que había sucedido en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial. Se educó en la Universidad de Oxford [D.Phil., 1970]. Llevó a cabo investigaciones de campo y de archivo en Cuba en 1967-1968, y en São Paulo (Brasil), entre 1973 y 1979. Durante su investigación en el Archivo Nacional de Cuba descubrió en forma pionera la compleja intersección que había entre clase, raza y género en la Cuba colonial. Los escritos encontrados durante su estancia en la Isla le mostraban continuamente el entrelazamiento de las distintas opresiones, aunque en aquellos años el término interseccionalidad no existiera como tal. A lo largo de su trayectoria intelectual Verena se ha dedicado a cuestiones relacionadas con el análisis de la intersección entre raza, género y clase, como construcciones históricas y sociales. Entre los temas centrales de su trabajo destacan el nacionalismo, el racismo, la ciudadanía y la biotecnología, entre otros. También

ha estudiado los sistemas de clasificación social como formas de estructurar, explicar y justificar los sistemas sociales de desigualdad. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “La mujer es puro cuento: la cultura del género”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia* 19 (2003); “La influencia de la esclavitud en la estructura doméstica y la familia en Jamaica, Cuba y Brasil”. *Desacatos. Revista de Antropología Social* 13 (2003), y “A New World Engendered. The Making of the Iberian Transatlantic Empire”. En *A Companion to Gender History*, eds. Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Isabel Holgado (IH): Verena, vamos a empezar a abordar y a rememorar cómo fue su experiencia como mujer, como investigadora, como mujer blanca europea en su trabajo de campo y su vida en Cuba.

Verena Stolcke (VS): Estoy muy agradecida por haberme pedido esta entrevista, porque me permite volver a la historia en un doble sentido. Por una parte, porque el tema del dossier para el que Mara y Carmen me han pedido que contribuya con algunas ideas, “Sexualidades e interseccionalidades”, es efectivamente un tema actual pero que tiene una larga y significativa historia. Al mismo tiempo, esta entrevista me hace recordar parte de mi propia historia como muy joven antropóloga, cuando pasé el año 67 y 68 en Cuba haciendo investigación para mi tesis doctoral en Oxford.

❖ Antropóloga por la Universidad de Barcelona, España. Militante feminista y miembro de REDFEM (Red Feminista Cubana). Correo electrónico: iholgadof@yahoo.es. Transcripción de la entrevista, Diana Molina.

Debate

Yo tenía la intención, que después resultó un tanto surrealista, de estudiar los cambios en la familia cubana después de la Revolución del 59, sin ninguna diferencia de clase, es decir, no habían pasado diez años. Una suposición absolutamente ingenua que no tenía pies ni cabeza. Mi marido, mi hija de un año y yo pasamos unas semanas en la Sierra Maestra entrevisitando a personas, mujeres sobre todo, que vivían en unas casas dispersas; iba a caballo a visitarlas, con mi hija de un año atrás en la grupa. Estábamos vinculados con la Universidad de La Habana pero el Gobierno nos llamó de vuelta a La Habana porque no interesaba que mi marido, que estaba estudiando las reformas agrarias, y yo, que estaba estudiando la familia y los cambios familiares, estuviéramos ahí en medio del campo, en medio de la gente. Así, aterricé en el Archivo de La Habana, con una tesis por hacer pero sin ideas muy claras sobre el tema. ¿Qué hacer en el Archivo Nacional de La Habana?

Tuve la suerte de encontrarme allí con el director entonces del Archivo, Julio Le Riverend, el historiador, y también con el geógrafo Juan Pérez de la Riva, que me dijeron que en realidad en el Archivo la documentación estaba muy bien organizada gracias a un bibliotecario de los años treinta que había clasificado los legajos del siglo XIX minuciosamente. Empecé a buscar, matrimonio, raza, mujer, familia, y me encontré con una documentación extraordinaria que me sirvió después para escribir mi tesis, que pocos años después se convirtió en el libro con el título *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba* (Racismo y sexualidad en la Cuba colonial, 1992). No voy a hablar de cómo trabajé con una máquina de escribir viejísima, leyendo y copiando partes significativas... Pero había un detalle que me animó enormemente a continuar leyendo todos esos papeles, montones, cientos de legajos sobre raptos y estupros y matrimonios y oposiciones paternas al matrimonio entre personas, como decían, de raza diferente, generalmente mujeres blancas, aunque de clase baja, que querían aparejarse con un joven que se decía era mulato; esto me impactó mucho pues suelo decirles a mis alumnas y alumnos que “en toda teoría hay algo de biografía”; y siendo alemana y mujer, yo tenía dos interrogantes, dos problemas al mismo tiempo personales y teóricos. El primero, por qué tanto la familia como la sociedad estaban tan preocupados con la integridad, la virginidad de las chicas. Yo me crié en Argentina, donde en esa época la conducta sexual de las chicas y su virginidad eran un problema. Y mi otra pregunta se refería, siendo alemana y habiendo vivido de pequeña la Segunda Guerra Mundial, qué había pa-

sado entonces, qué era esto del racismo. Es decir, tenía dos inquietudes: en qué consistía el racismo y el por qué de ese severo control de nuestra sexualidad.

Mirando atrás, y refiriéndome otra vez a mi libro —salió en 1974 en Cambridge University Press—, me doy cuenta de que gracias sobre todo a esa extraordinaria documentación, pero también a mi minucioso vaciado, ya tenía planteada la cuestión de lo que ahora se llaman las interseccionalidades entre clase, raza, sexualidad, género, etcétera. Pregunta que está planteada hoy, pero que carece aún de una cuidadosa elaboración teórica por la falta —salvo las denuncias de las activistas afroamericanas en Estados Unidos hacia fines de los años setenta, entrando en los ochenta— de investigaciones empíricas antropológicas, sociológicas, pero sobre todo antropológicas, sistemáticas, para determinar cómo en momentos históricos específicos —porque la interseccionalidad es específica e histórica— se dan estas llamadas interseccionalidades, por cierto, una palabra espantosa traducida del inglés... Fue desde Estados Unidos que se difundió el término interseccionalidad, muy poco a poco, también en América Latina, región en la que, con su historia colonial, era pertinente, y es obvia y pertinente, esta cuestión de cómo se articulan distintos criterios de clasificación social como clase, raza, sexualidad, género, etcétera.

Efectivamente, en la documentación que leí en aquellos tiempos distantes ya estaba planteada la cuestión. En la Cuba del siglo XIX, la importancia que atribuían las élites blancas a la virginidad para asegurar la pureza racial de su linaje no era ningún misterio; pero no se hablaba de intersección.

El siguiente punto central que quisiera señalar está reflejado en una cita del antropólogo francés Jean Pouillon. En un artículo, que no tuvo destaque significativo, de 1993, él declaraba que no clasificamos porque hay cosas que clasificar, sino que al clasificar escogemos —y yo añado, incluso inventamos— elementos para hacerlo (Pouillon 1998). Esta constatación es precisamente la contraria o desafía nuestro sentido común occidental moderno, que supone constantemente que la gente es distinta y que es a partir de este ser distinto que se clasifican, se descalifican y se discriminan las personas. El racismo no está basado en el hecho de que en la especie humana haya personas fenotípicamente distintas, sino que hay un contexto histórico e ideológico que hace funcional esa distinción, y no el tamaño de la nariz para descalificar y discriminar a las personas.

IH: ¿Podríamos decir entonces que es muy importante, sobre todo desde la antropología y desde la antropología feminista, no perder de vista cómo, sobre todo las clasificaciones, son actos de poder que sirven para legitimar jerarquías, desigualdades, y convertirlas en naturales?

VS: Sí, exacto. Déjame añadir una cuestión fundamental. Los contextos históricos de los saberes en los que se desarrollan clasificaciones y descalificaciones —la palabra descalificación es muy apropiada— son situaciones que tienen dos vertientes. Por una parte, tienen una vertiente sociopolítica, las relaciones de poder, las estructuras de poder; y por otra parte, tienen una legitimación simbólica e ideológica que consiste precisamente en esta naturalización de las desigualdades sociales que son impuestas políticamente.

¿Y por qué naturalización? Y aquí quiero añadir una reflexión que he hecho en los últimos años, en un intento de responder a esa pregunta del porqué. En un artículo que se llama “Los mestizos no nacen sino que se hacen” muestro que, aproximadamente a partir del siglo XVII, los filósofos naturales desarrollan en Europa lo que en el XIX se llamará el Racismo Científico. Pero esta doctrina resulta ser una notable paradoja porque, como bien podemos ver, según el proyecto de la Revolución Francesa, todos éramos humanos, todos y todas nacemos iguales, libres y fraternos. Entonces, ¿cómo se entiende, cómo se gestiona una sociedad en la cual nos dicen con insistencia que todos y todas somos iguales y tenemos las mismas oportunidades, pero al mismo tiempo la realidad socioeconómica y política se caracteriza por una constante, vieja y nueva desigualdad? Véase la crisis económica actual, y sobre todo su manifestación en la Vieja Europa. ¿Cómo se justifican esas desigualdades que contradicen la tan celebrada igualdad? Pues atribuyendo a la víctima la razón de su discriminación y desigualdad, sosteniendo que él o ella son naturalmente diferentes, y que en esa diferencia reside su descalificación, es decir, la desigualdad. En efecto, es notable, además, la confusión semántica actual entre los términos “diferencia” y “desigualdad”. Las mujeres, como somos madres —esto es la teoría de la igualdad en el feminismo—, las mujeres como somos madres tenemos obligaciones maternas y, por lo tanto, no podemos desempeñarnos con la misma eficacia que los hombres en el mercado de trabajo, y, por lo tanto, los salarios son desiguales, nos pagan menos, ¿no?

¿Y qué tienen que ver, justamente, las interseccionalidades con las identidades ambivalentes y el mestizaje? Como yo decía hace un momento, para mí los mestizos

no nacen, no son mestizos por naturaleza, sino que se hacen por razones políticas. En la historia colonial hispanoamericana se puede ver muy claramente que, a pesar de que los conquistadores y colonizadores se aprovecharon de las mujeres indígenas desde el primer instante, y nacieron personas de padre español y de madre indígena, la categoría “mestizo”, no obstante, surge sólo en la segunda mitad del siglo XVI, cuando se han multiplicado muchísimo y son vistos como peligro político. Otra vez, una razón política. Entonces, la población mestiza se constituye en una categoría política, legal, que carece de una serie de derechos; no pueden llevar armas, no pueden ir a los pueblos indígenas, no tienen acceso a la educación de las Órdenes religiosas... en contraste con otras gentes tenidas como mezcladas. Es un buen ejemplo de que no está en el nacimiento de personas de procedencia y fenotipo distintos el hecho de que sean tenidas por mestizas, sino que los mestizos se inventan como categoría...

IH: Si te parece, enlazamos con la siguiente pregunta: ¿cómo explicas el cambio de actitud del campo académico y político en relación con este asunto?

VS: A este respecto, son indispensables la investigación y teorización feministas, tener muy clara la historia, las problemáticas y las experiencias de las mujeres en relación con los hombres.

¿Qué pasó, precisamente, hacia fines de los años setenta en el movimiento feminista en Estados Unidos? Aunque sean conocidas, yo quiero recordar a varias pensadoras afrodescendientes feministas, y lesbianas destacadas, que en un importante congreso feminista alzaron su voz para señalar su malestar y denunciar la ceguera racial de las feministas blancas que nunca se habían dado cuenta de que sus condiciones de vida y las relaciones sociales y de género eran muy distintas de aquellas de las mujeres estadounidenses blancas de clase media y formadas. Una de esas feministas afrodescendientes, que a mí me interesa en especial y me parece admirable, es bell hooks, con su crítica a esta proclamación tan manida por las feministas blancas: “Sisterhood is powerful”, pues, como ella se preguntaba, ¿quiénes serán esas hermanas? En su libro más célebre, *Ain't I a Woman?* (1981), bell hooks reclamaba, por lo tanto, una política que, en contraste con la de las mujeres blancas, fuera antirracista, y, en contraste con la de los hombres negros y blancos, fuera antisexistista. Estas reivindicaciones revelan muy bien las dificultades especiales que denunciaban esas mujeres, y que más adelante teorizaba la abogada afrodescendiente Kimberlé Williams Crenshaw.

¿Qué es lo que apuntaba bell hooks? Pues, precisamente, las vivencias de las mujeres afrodescendientes que con frecuencia trabajaban como “chachas”, justamente de las familias y las mujeres de clase media blancas, y su rechazo del feminismo de la igualdad del tipo que había propagado Betty Friedan. Y, además, su oposición a la idea de que la incorporación en el mercado de trabajo era el camino para su emancipación en cuanto mujeres, pues las mujeres afrodescendientes habían trabajado siempre, y que cuidar de los niños de las familias blancas, en absoluto significaba una liberación. Como afirmaba Bell Hooks, “nosotras lo que queremos es quedarnos en casa y no continuar trabajando, y además a qué salario”. Y claro, la otra causa de desigualdad fundamental para el feminismo latinoamericano, pero también en Estados Unidos o en Inglaterra, donde es revelador que se desarrollara un feminismo socialista, es la desigualdad de clase, en que hicieron particular hincapié estas feministas afrodescendientes en relación con las mujeres blancas. Quien teorizó la cuestión de las interseccionalidades pocos años después fue la abogada Kimberlé Williams Crenshaw, que acuñó el término *intersectionality* en 1989, para hacer visible la suma de discriminaciones que circunscriben las oportunidades de la población más vulnerable, las mujeres pobres, las llamadas mujeres de color y las indocumentadas, las inmigrantes, sobre todo latinas. Williams Crenshaw introdujo esta noción para poner de manifiesto las experiencias específicas de éstas, pues solían desaparecer en las grietas del discurso feminista, así como antirracista. Éstas son las raíces de la tan manida interseccionalidad. Y, como yo señalaba hace un momento, una experiencia histórica muy concreta en Estados Unidos, que tiene que ver también con Martin Luther King y la lucha por los derechos civiles en los años sesenta, dio origen a la percepción de la experiencia específica del racismo entre las mujeres afrodescendientes.

IH: Pero esa tan cacareada interseccionalidad, como tú decías, ¿tú crees que es un mero asunto de moda? ¿Hay un trasfondo político ahí?

VS: Yo pienso que hay otra vez dos asuntos en liza aquí... Hablar de que prevalecía una reticencia por parte de las feministas blancas para percibir las consecuencias específicas del racismo para las mujeres afrodescendientes es una equivocación, pues se trataba de una ignorancia total... No reconocer la enorme desigualdad en las experiencias... En los años setenta yo estaba realizando una investigación con una cuadrilla de mujeres trabajadoras temporeras en una gran plantación de café en São Paulo (Brasil), y tenía clarísimo que la experiencia de estas mu-

jeres era radicalmente distinta de aquella de mis colegas en la Universidad de Campinas, de clase media, que eran precisamente quienes habían iniciado después del Congreso Mundial de la Mujer en México, en 1975, el movimiento feminista en Brasil. El plantear la incorporación en el mercado de trabajo no se debía a una reticencia, sino a una ceguera ante la experiencia de la mayoría de las mujeres en América Latina que trabajaron siempre. Se trata de una cuestión política. No se reconocía el hecho de que hay muchas personas explotadas, una explotación de la cual se benefician las clases medias y altas, incluidas sus mujeres.

La persistencia, o más bien, la dificultad de corregir esta idea que forma parte de los sistemas de clasificación social y política, de la categorización de “la” mujer en singular, representa un proceso similar. ¿Cuántas veces no leemos hoy en día todavía “la mujer”, incluso en revistas o publicaciones feministas? Hace falta tener muy presente que el ser mujer surge en una relación política con los hombres, que, además, diverge según el contexto histórico. La mujer no es una categoría social. Al igual que las clases sociales, la feminidad se construye en relaciones políticas. El género, esta palabra poco elegante y equívoca, es una relación política. No es una manifestación inmediata de la anatomía sexual de las personas. Pero volviendo a nuestro tema, falta conciencia de la desigualdad entre las mujeres, y también de la desigualdad en las relaciones entre mujeres y hombres de diferentes “razas”. Con respecto a la superación de esa desigualdad, hay otra dimensión problemática, a saber, una de las propuestas políticas del feminismo de la igualdad: la suposición de que superaremos todos nuestros males si gozamos de igualdad de oportunidades. Ésta suele ser la política institucional, y no la del feminismo socialista, que tiene en cuenta a la vez la relación entre hombres y mujeres y la intersección con desigualdades de clase, y la naturalización de esas desigualdades en términos raciales, culturalistas, y el control de los cuerpos sexuados femeninos.

Aquí quisiera referirme a una dimensión de esta teorización de las interseccionalidades, que ciertamente es compleja: su dimensión simbólico-ideológica. Como bien escribe la antropóloga feminista Marilyn Strathern, no recuerdo en cuál de sus libros, es necesario tener en cuenta los contextos históricos del saber y del conocimiento. Se está hablando mucho de ontologías o cosmologías, pero las visiones del mundo, como decíamos antes, cambian históricamente. Son las nuevas clasificaciones de las cosas que están en el

undo que introducen los filósofos naturales del siglo XVIII, que desarrollan la idea y el término moderno de raza, que fundamenta el racismo científico decimonónico. Es este contexto del saber el que permite y sustenta los procedimientos ideológicos interseccionales, al atribuir las desigualdades socioeconómicas a dichas diferencias raciales, que a su vez implican el control de la sexualidad de las mujeres para garantizar la pureza racial de la descendencia. Y aquí quiero citar a un gran antropólogo francés que pasó décadas en Brasil, Roger Bastide, que escribió en 1961, en un artículo con el sugerente título “Dusky Venus, Black Apollo”, publicado en la famosa revista *Race and Class*, bien antes de las interseccionalidades, que “la pregunta sobre *raza* siempre provoca la respuesta *sexo*”. Nunca mejor dicho. Bastide vivió sobre todo en Bahía, que es conocida como la ciudad mulata de Brasil.

¿Ahora bien, qué quiere decir, “la pregunta sobre *raza* siempre provoca la respuesta *sexo*”? Se trata sólo de la intersección entre clasificaciones raciales y los controles del cuerpo sexuado de las mujeres, es decir, de su sexualidad. En un contexto del saber en el que una población es clasificada y ordenada en una jerarquía social de relaciones desiguales atribuidas a diferencias raciales, es fundamental controlar la procreación de sus mujeres para asegurar la distinción social de las élites. ¡Viva la virginidad y viva la castidad! Es en estas circunstancias socioeconómicas donde queda patente la intersección entre raza, clase, sexo, sexualidad, género y poder.

IH: Haré hincapié en esto último, que me parece importantísimo. Muchas veces quizá ponemos demasiado énfasis en las cuestiones materiales, económicas, estructurales, y nos olvidamos de los aspectos simbólicos e ideológicos, de la cultura profunda...

VS: Por esto, uno de los supuestos fundamentales que planteamos bien al inicio del movimiento feminista, y contra el que nos movilizamos, fue el sentido común general según el cual las relaciones entre mujeres y hombres tenían su origen en el dimorfismo sexual. Fue para desafiar este esencialismo o naturalización que se introdujo el término *género*, que en realidad procede de la medicina, y en particular, de la sexología de los años cincuenta, y no de la gramática, que no deja de ser irónico. Se trataba de aseverar que las identidades y relaciones entre mujeres y hombres son una construcción sociopolítica. Porque si estuviera en nuestra naturaleza el ser subordinadas, madres, amantes, la biología sería, en efecto, destino. Pero fue la separación entre

la construcción sociocultural de las identidades sexuales y los controles que esto comporta, y el sexo anatómico, biológico, que vislumbra la relevancia de la historia. Porque estas construcciones socioculturales varían enormemente. Ahí está el fascinante libro del estadounidense Thomas Laqueur, *Making Sex* (1992), traducido al castellano como *La construcción del sexo*, que muestra precisamente cómo cambiaron los modelos de interpretación de la propia anatomía sexual de la especie humana desde la Grecia clásica hasta el siglo XVIII. Por consiguiente, el sexo no es el sexo que suponemos nosotros que es el sexo, es decir, la genitalidad.

IH: ¿Cuáles serían las nuevas categorías de desigualdad en este mundo hipercomplejizado, globalizado, de los movimientos migratorios?

VS: Tu pregunta plantea otra faceta muchas veces ignorada en este mundo a la vez global y local: el papel político de la nacionalidad, es decir, la pertenencia formal a un Estado-nación. Por una parte, vivimos en un mundo global, donde parece que las fronteras han desaparecido y los Estados se han disuelto... Nada más erróneo. Por el contrario, en la Vieja Europa se están renacionalizando las fronteras. Véase el caso francés y el intento de expulsar a los rumanos y búlgaros, los gitanos, los rom, y mandarlos de vuelta a sus países, aunque tienen derecho de estar en Francia. Es un triste ejemplo de la enorme importancia que tiene el contexto histórico, en este caso, la crisis económica, por cuanto alimenta la cerrazón nacionalista.

IH: ¿Qué otras categorías o diferencias entre mujeres deberíamos tener en cuenta desde los estudios y el movimiento feministas?

VS: No debemos inventar categorías socioculturales. Se precisan la investigación, el trabajo etnográfico en el terreno, abrir bien los ojos y los oídos y hablar con las personas, con las mujeres. Así podremos descubrir cuáles son las múltiples facetas de la descalificación y discriminación. Las compañeras Mara y Carmen preguntan: ¿Quiénes tienen, a tu modo de entender, el derecho o la legitimidad para hablar sobre la sexualidad en los grupos subalternos? Esto es una viejísima pregunta. Pues ellas mismas. Yo lo que puedo hacer es investigar y divulgar mis hallazgos. Estoy muy contenta, muy satisfecha de que mi libro sobre la Cuba colonial, aunque fue publicado en el 74 por tercera vez, creo, está de actualidad. Cuando leía con cuidado y mucha atención esos documentos del siglo XIX, sí pude vislumbrar ese complicadísimo entramado entre todos estos crite-

Debate

rios de descalificación social, a saber, la clase social, la raza, el sexo, la sexualidad y el género. En lugar de la noción de diferenciación, preferiría el término descalificación, pues alude a la desigualdad. Además, al ir a Cuba y poder investigar en el Archivo Nacional de La Habana sobre el siglo XIX, tuve la suerte de acceder a una información a la vez específica pero global que me ayudó a entender la lógica básica de una sociedad entera, la sociedad esclavista del siglo XIX. Esta visión global de la sociedad inspiró mis lecturas de estos documentos. Yo no estaba tratando de describir la condición de la Mujer, con mayúscula, sino la sociedad esclavista cubana, colonial, un tejido muy complejo de relaciones y poderes, y en particular, la gestión y el control de los matrimonios entre clases racializadas, que resultó ser fundamental para mantener el orden sociopolítico. Como decía la élite, si permitimos que se casen los negros o la gente de color con mujeres blancas, habrá una rebelión de esclavos... Esta visión de la sociedad como un todo me permitió entender su funcionamiento, en todas sus dimensiones.

IH: Una última pregunta: ¿qué pertinencia crees que tiene la explicitación del carácter racializado del poder blanco en América Latina y el Caribe, percibida todavía como una región más democrática en términos raciales que otras en el mundo?

VS: He trabajado también, no muy extensamente, sobre el modelo de la armonía racial en Brasil, seguramente de principios del siglo XX, y todavía ni sé, y creo que en general no se sabe muy bien, cómo y por qué se introduce y se difunde la idea de que en Brasil no existe un problema de discriminación racial. Pienso que es preciso tener muchísimo cuidado con lo que llaman las compañeras el poder blanco en América Latina, en contraste con la descalificación de la gente de color, en una región donde se hace hincapié en que hay muchísima mezcla. Por lo tanto, investigar sobre mestizaje en distintos sitios de Latinoamérica tiene toda la relevancia, aunque sin caer en el error de la esencialización. Porque pienso que las circunstancias

históricas y geopolíticas son muy diversas. Colombia, por ejemplo, es un mundo, y específico... y encima en sí muy variado. Cuba es otro mundo particular. La ex-colonia Jamaica, las excolonias caribeñas británicas, son otros mundos. La visión de mundo de los ingleses en Jamaica y su relación con la población afrodescendiente, que es demográficamente muy importante, es singular. Otro notable contraste es el que existe entre República Dominicana y Haití, que requiere un cuidadoso examen histórico. Como es bien sabido, los haitianos hicieron la primera y única revolución negra en las Américas, pero lo que es menos sabido es que fueron brutalmente castigados por ello por los franceses durante siglos. Se les impuso una enorme "deuda", que, junto con la devastación ecológica por las extensas plantaciones de caña de azúcar, están en parte en la raíz de su persistente pobreza, como bien explica el gran escritor Eduardo Galeano.

IH: ¿Quieres añadir algo, mi niña?

VS: Pues yo creo que hemos hablado hasta por los codos. ☺

Referencias

1. Bastide, Roger. 1961. *Dusky Venus, Black Apollo. Race and Class* 3, n° 1: 10-18.
2. hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman?: Black Women and Feminism*. Cambridge: South End Press.
3. Lacqueur, Thomas. 1992. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
4. Pouillon, Jean. 1998. Appartenance et identité. *Le genre humain* 2: 189-198.
5. Stolcke, Verena. 1992 [1974]. *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth Century Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press.