

## LAS RAMAS DE LA MADRESELVA

*Pax Neoliberalia.*  
Jules Falquet

*Los dedos cortados. Feminismo materialista y división sexual del trabajo.* Paola Tabet

*Economía Feminista.*  
VVAA

*Sostenibilidad de la vida desde la perspectiva de la Economía Feminista.*  
Corina Rodríguez Enriquez y Flora Partenio

*Reexistiendo en Abya Yala.*  
Cristina Carrasco y Natalia Quiroga (comp.)

*Encarcelaciones Masivas.*  
Juliana Borges

**Imbricación: más allá de la interseccionalidad** analiza la participación de las mujeres en una lucha guerrillera emblemática (El Salvador), en un movimiento indígena-campesino mundialmente conocido (el movimiento zapatista en México), en varios grupos de mujeres afro en Brasil, República Dominicana o Estados Unidos, así como en los propios movimientos de mujeres, feministas y lésbicos del continente.

Gracias a más de treinta años de experiencia en Abya Yala, Jules Falquet observa la multiplicidad de las identidades, lealtades e intereses de estas activistas y con ellas se pregunta: ¿Cómo pelear simultáneamente como mujer, afro y proletaria? ¿es posible un feminismo que se oponga al racismo, al capitalismo y al (hetero)patriarcado a la vez? Y, sobre todo, ¿qué alianzas establecer con otras luchas? ¿en torno a qué proyecto?

Las mujeres de Abya Yala son, en este libro, quienes nos permiten comprender lo que significa esta complejidad. Son ellas, con sus luchas dentro o fuera de los movimientos sociales mixtos, quienes nos llevan, poco a poco, a teorizar la imbricación de las relaciones sociales de poder de sexo, raza y clase.



JULES FALQUET

IMBRICACION

JULES FALQUET

# IMBRICACION

**MÁS ALLA DE LA INTERSECCIONALIDAD**

**Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales**

**Jules Falquet** es doctora en sociología, lesbiana y feminista. Nacida en Francia en el 68, volvió a nacer en México en 1989 y en El Salvador justo después de la guerra. Desde 2002, reside en París. Hoy es profesora en el departamento de filosofía de la Universidad de París 8 St Denis e integrante del Laboratorio de estudios e investigación sobre las lógicas contemporáneas de la filosofía (LLCP). Estudia los movimientos sociales latinoamericanos y del Caribe, en particular de mujeres, feministas y lésbicos y los movimientos rurales-campesinos-indígenas, armados o no, como el FMLN en El Salvador, el movimiento zapatista en México y el Movimiento de lxs Sin Tierra en Brasil. Trabaja sobre los efectos de la globalización neoliberal, las resistencias y alternativas que despierta, así como sobre las posibles convergencias entre la epistemología feminista materialista francófona y el feminismo decolonial de Abya Yala.



# **Imbricación: Más allá de la interseccionalidad**

Mujeres, raza y clase  
en los movimientos sociales

Jules Falquet



## Introducción

La situación social, política, económica y medioambiental actual, en Francia como en el mundo, resulta desesperante para muchas personas. Múltiples luchas se desatan aquí y allá, pero la represión es brutal. La voluntad de establecer alianzas lo suficientemente amplias para revertir la correlación de fuerzas se topa con la desorientación política. ¿Por cuál proyecto luchar? ¿Con quién(es)? Las organizaciones de clase tradicionales (partidos, sindicatos) que, otrora, unieron multitudes y obtuvieron victorias importantes durante el siglo XX, están desacreditadas, y muchxs se preguntan si el proletariado existe todavía —aunque la muy alta burguesía y lxs nuevxs ricxs estén vivxs y coleando—.

Las luchas de las feministas, transformadas en demandas de paridad e inclusión de derechos LGBTQI+<sup>1</sup>, parecen haberse convertido en un marcador del mundo “occidental”, una “prueba de civilización” en nombre de la cual los gobiernos de los antiguos países colonizadores pretenden justificar sus agresiones contra los países del sur, lxs migrantes y los barrios populares. En cuanto al racismo, frente a la mundialización-fragmentación del mercado del trabajo y la complejización de las migraciones, ha tomado tantas formas, en contra de tantos grupos humanos, que ya no está claro por dónde atacarlo: ¿luchar contra las políticas migratorias escandalosas y por la regularización de lxs indocumentadx? ¿Contra la discriminación en la vivienda y el trabajo? ¿Combatir la islamofobia tan francesa, pero también tan presente a nivel internacional? ¿Pelear por descolonizar los movimientos que se piensan progresistas?

En este contexto, cuando el término “interseccionalidad” apareció en Francia hace algunos años, desencadenó todo tipo de reacciones. Para algunxs se trata de una manera noble de nombrar finalmente el punto ciego, tanto de las luchas antirracistas como de las luchas feministas (y más aún de las luchas de clase), es decir, a las mujeres que son objeto de racismo. En lugar de la noción ciertamente insatisfactoria de “racializadas”, las mujeres negras o árabes se vuelven visibles en tanto que “interseccionales”. Otrxs se molestan por la importación de una jerga venida de los Estados

---

1 Lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, queer, intersexuales y más.

Unidos, que no necesariamente es adecuada para dar cuenta de las especificidades de la sociedad francesa. Algunxs ven aquí una moda académica o militante a la que sumarse para obtener notoriedad. Una pequeña minoría, cuya voz es inversamente proporcional a su peso estadístico, lanza gritos escandalizados al asimilar, desde la misma reprobación conservadora, a la “teoría de género” y a la interseccionalidad. En este escenario, la historia de las ideas está bastante distorsionada y el proyecto original ligado al concepto de interseccionalidad, es decir, la lucha por la justicia social, parece lejano (Bilge, 2015). Pero, al fin y al cabo, ¿de qué estamos hablando exactamente?

En el presente libro, hablaremos de cómo se entremezclan y funcionan juntas varias lógicas de poder entre grupos sociales —que cada vez más, son entendidas a través del prisma de la interseccionalidad—. Aquí las veremos en acción, las analizaremos y llegaremos a la propuesta de concebirlas como imbricadas, ya que, como veremos, es una perspectiva que tiene la misma intención de búsqueda de justicia social, pero me parece más adecuada para analizar la realidad y pensar las alianzas necesarias para lograr esta justicia.

## **Para comenzar a disipar el ruido y la furia**

### *Sexo, raza y clase: esas nociones incomprendidas*

Existen múltiples maneras de comprender estas nociones complejas, que son la clase (concepto aceptado, aunque a menudo mal definido), el sexo (erróneamente naturalizado, pero dado por sentado por la mayoría de las personas) y la “raza” (tema tan sensible que, a veces, utilizaré comillas). Para muchxs, estas tres nociones refieren a la identidad individual de las personas y constituyen, de cierta manera, las coordenadas que las sitúan unas respecto de otras. Puede tratarse de identidades “objetivas” (las comillas indican que esto es siempre relativo; por ejemplo: ¿se es o no se es dueñx de los medios de producción?), subjetivas (generalmente, las personas

blancas consideran que ellas no tienen color ni “raza”) o, aun, asignadas (el policía que golpea hasta la muerte a una lesbiana negra, porque la tomó por un hombre y un delincuente, es indiferente al hecho de que se trate de una madre de familia que lleva a su hijo a su clase de música, como fue el caso de Luana/luan Victor Barbosa, a quien está dedicado este libro).

Desde otro ángulo, desarrollado en particular en el contexto de las luchas colectivas, podemos pensar en términos de sistemas sociales. El sistema capitalista sería aquel que produciría las clases sociales. El sistema patriarcal promovería definiciones arbitrarias de lo que, supuestamente, son las mujeres y los hombres y, en consecuencia, empujaría a las niñas y a los niños hacia estos modelos a través de la socialización “positiva” y, si fuera necesario, el castigo. El sistema racista mantendría la marginalización y la opresión de ciertos grupos humanos por otros, bajo el pretexto de que apariencias físicas diversas corresponderían a “razas” con aptitudes diferentes.

Finalmente, podemos pensar estas nociones como lo hace una parte de la sociología —especialmente la teoría feminista materialista a la que adhiero— en tanto resultado de relaciones sociales<sup>2</sup>. Definidas éstas como relaciones de poder o tensiones que estructuran la totalidad del campo social en torno a ciertos ejes y actividades [enjeux], entre otros, el trabajo. Cada una de estas relaciones sociales crea dos grupos antagónicos principales, dialécticamente vinculados uno al otro por intereses contradictorios<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva, las relaciones capitalistas que se establecieron sobre los escombros del feudalismo y del Antiguo Régimen, luego de una doble revolución burguesa e industrial, han creado progresivamente (principalmente) dos clases (que llamaron sociales) antagónicas: el proletariado y la burguesía.

2 Estamos hablando de relaciones sociales estructurales [rapports sociaux, en francés], «macrosociales», abstractas, sistémicas y entre grupos (clases) ; no de interacciones entre personas, a nivel cotidiano y «microsocial» [relations sociales, en francés]. Esta distinción, que no existe en español, inglés o portugués, es central para todo el debate.

3 Es posible complejizar este razonamiento, pero en esta etapa lo importante es comprender que las relaciones de poder, entendidas en un sentido weberiano, crean antagonismos profundos que oponen a grupos sociales de dos en dos en virtud de sus intereses. Este análisis abstracto no está en contradicción con el hecho que, en la realidad, cada persona pertenezca simultánea o sucesivamente a varios grupos sociales, de acuerdo a los antagonismos y a las situaciones en juego.

Las relaciones sociales de sexo, supuestamente basadas en la biología, definen a mujeres y a hombres como entidades naturales inmutables, aunque en realidad todxs podemos constatar la variabilidad de lo “femenino” y de lo “masculino” en el tiempo o en culturas diferentes. Por último, las relaciones sociales de raza, tal como las conocemos hoy en día, aparecieron primero con la “reconquista” de España por Isabel la Católica y Fernando II y contra lxs judíxs y morxs, vinculando en un primer momento una supuesta “pureza de sangre” a la religión profesada. La posterior colonización de un continente antes completamente desconocido para Europa —arbitrariamente bautizado América y que llamaré aquí Abya Yala<sup>4</sup> o Améfrica Ladina<sup>5</sup>— dio lugar, poco a poco, a una nueva lógica de “raza”: las poblaciones locales de estas inmensas colonias fueron homogeneizadas en tanto “indíxs” deshumanizadx, asesinadx brutal y masivamente, y lxs sobrevivientes fueron, salvajemente, puestxs a trabajar, mientras que otras poblaciones europeas marginalizadas, y luego otras poblaciones arrancadas del continente africano, fueron esclavizadas y enviadas a la fuerza a estas nuevas colonias.

Cuando la trata comenzó a desarrollarse y concentrarse en las costas de África Subsahariana<sup>6</sup>, un nuevo discurso asimiló el color negro de la piel a un cierto número de rasgos presentados como

---

4 Desde una perspectiva decolonial, varios movimientos sociales han adoptado el término utilizado por las poblaciones Kuna de Colombia y Panamá para designar a sus tierras antes de la invasión europea.

5 Concepto propuesto por la feminista negra brasileña Lélia González que retomaremos en el capítulo 4.

6 La primera mano de obra utilizada para suplir a las poblaciones indígenas diezmadas por los colonizadores fue una combinación de poblaciones secuestradas de África y europeos empobrecidos, los llamados «sirvientes contratados» [engagés o indentured labourer]. En Barbados, que fue la primera isla caribeña en experimentar una explotación intensiva, la mayoría de los irlandeses enviados a cultivar tabaco a partir de 1630 (en reemplazo de la población indígena exterminada) eran trabajadores de esta categoría. Cuando no se trataba de un secuestro bajo artimaña, por la fuerza o resultado de una deuda, los “contratos” de servidumbre proponían el financiamiento de la travesía y un estipendio en comida a cambio de uno a siete años de trabajo. Quien contrataba al trabajador podía restringir sus actividades (prohibiéndole casarse, aun cuando a menudo se trataba de hombres jóvenes), vender o transferir el contrato a otro empleador y aplicar sanciones legales (particularmente, el encarcelamiento en caso de fuga).

intrínsecos, contruidos para legitimar el trato injustificable reservado a estxs africanxs y a sus descendientes. Simultáneamente, quienes se beneficiaban de su trabajo se volvieron blancxs y se atribuyeron a sí mismxs las cualidades opuestas a los defectos imputados a éstxs últimxs. Pues es así que entenderé aquí la raza: como una construcción histórica y arbitraria que no se basa en ninguna diferencia natural fundamental —expuesto esto, prescindiré generalmente de comillas para referirme a esta noción—.

### *¿Cuáles son los vínculos entre sexo, raza y clase?*

En cuanto a la forma en que se han pensado los vínculos entre sexo, clase y raza, existe una historia de reflexión bastante larga. La importancia relativa del sexo y de la clase para la revolución ha sido objeto de debates desde hace al menos 200 años, con lxs sansimonianxs<sup>7</sup> de los años 1820 y, sobre todo, un poco después con Flora Tristán, entre 1830 y 1844. Los debates se volvieron álgidos a partir de 1889 con la Segunda Internacional, y más aún a partir de 1919 con la Tercera —estas dos organizaciones exigen, como veremos en el capítulo 1, que la cuestión de sexo<sup>8</sup> quede atrás para construir la unidad del proletariado—.

Mucho más tarde, en 1968, la joven sindicalista estadounidense Frances Beal es la primera en poner por escrito las implicaciones de ser considerada simultáneamente negra y mujer. Sin embargo, fueron las activistas del Combahee River Collective de Boston las primeras en formular, colectivamente y por escrito, en 1975, la idea de que racismo, capitalismo, patriarcado y heterosexualidad formaban sistemas de opresiones imbricados [interlocking systems of oppression].

Ahora bien, a finales de los años 70 y principios de los 80, el debate que cobrará mayor visibilidad será otro: la articulación entre patriarcado y capitalismo. Este debate enfrenta a marxistas más o menos feministas con feministas más o menos radicales. Las posiciones van desde la afirmación de que el capitalismo es un sistema

7 Discípulxs del filósofo francés Saint-Simon, precursor del socialismo.

8 A propósito, no uso el término «género», se verá por qué a lo largo y ancho de este libro.

que engloba al patriarcado (reducido el patriarcado a una instancia ideológica o cultural) a la idea contraria según la cual el patriarcado antecede al capitalismo y se observa igualmente en el socialismo, pasando por posiciones según las cuales los dos sistemas se articulan, pero son relativamente autónomos.

Entonces, cuando aparece la propuesta de la interseccionalidad a fines de los años 80 y al mismo tiempo que se desarrolla la epistemología feminista negra, muchas cosas ya se habían teorizado, aun cuando no necesariamente se integraron a los debates. Debe tenerse también en cuenta que las propuestas de la diáspora negra que vive en Brasil (y es numéricamente la más importante) siguen siendo desconocidas para lxs anglo y francoparlantes, mientras que muchxs anglo, luso e hispanoparlantes desconocen las contribuciones del feminismo materialista francófono.

La década de 1990 vio desarrollarse otras tendencias. Por un lado, las perspectivas postmodernas y postcoloniales que afirmaban la necesidad de abandonar el razonamiento en base a categorías genéricas-universalizantes como “las mujeres”. Por otro lado, un retorno progresivo de tesis de inspiración marxista o con perspectivas globales, como las corrientes decoloniales que emergen en América del Sur, Central y del Caribe y en los Estados Unidos poco antes del nuevo milenio, y son enriquecidas por perspectivas feministas a finales de la década del 2000 —volveremos sobre ello más adelante—.

### *Tres niveles para una pregunta*

Cualquiera sea la perspectiva desde la cual consideremos la articulación de las relaciones sociales, podemos distinguir al menos tres niveles de interrogación. El primero se ubica al nivel de las personas, de los procesos de subjetivación, de la conciencia y de la identidad. Se reflexiona en este nivel, sobre los efectos que producen los diferentes sistemas y su conjunción, sobre las identidades, los comportamientos o las discriminaciones. Epistemológicamente, se reflexiona también sobre cómo las posiciones particulares que cada persona ocupa en las diferentes relaciones sociales, crean puntos de vista [standpoint] diferentes sobre la sociedad.

El segundo, se ubica al nivel macro y abstracto de los sistemas en sí mismos: indudablemente, estos se construyen mutuamente, se refuerzan o se apoyan unos a otros, pero no se trata de simple adición. A veces, pueden estar en contradicción o en competencia. Por ejemplo, las normas que produce cada uno por separado resultan a menudo paradójicas para las personas. Más estructuralmente, las lógicas globales de los sistemas parecen estar también en contradicción. Así, la tendencia del sistema capitalista a absorber toda la mano de obra para su explotación, al poner a las mujeres en el mercado laboral asalariado, vacía los hogares y provoca repetidamente una crisis en la reproducción social, que amenaza la continuidad misma del sistema.

Finalmente, podemos preguntarnos cómo la articulación de estas relaciones sociales o de estos sistemas evoluciona con el tiempo y si siempre han coexistido. Esta perspectiva se propone explicar cómo la dinámica de la articulación de estas relaciones sociales ha producido el movimiento de la historia humana, al menos en los últimos siglos. Se trata, entonces, de visitar la historia lineal del capitalismo, visibilizando la acción de varias contradicciones imbricadas, en vez de tomar como único motor de la historia, la sola contradicción de clase “social” (Falquet, 2016).

## Proyecto del libro y fundamentos epistemológicos-metodológicos

Frente a la erosión de los esquemas de análisis y de acción precedentes, a la dificultad de poner en práctica nuevos conceptos —a veces mal entendidos—, y al permanente y agustante martilleo de la idea de que “no hay alternativa”, este libro tiene un doble objetivo: teórico y práctico. Por una parte, documentar y entender mejor las luchas sociales que intentan resistir a las injusticias producidas por estas múltiples relaciones sociales imbricadas, y buscar alternativas. Por otra parte, aportar a la comprensión teórica del funcionamiento simultáneo de varias relaciones sociales (especialmente, de sexo, raza y clase).

Para ello, el análisis de los movimientos sociales como productores no solamente de acción, sino también de saberes y de análi-

sis, constituirá la clave. Existen dos razones principales para esta elección. Primero, los movimientos sociales tienen la ventaja de encontrarse a nivel “mezzo”: nos hablan de conciencia y de acciones colectivas que parten de situaciones individuales, mientras apuntan a transformar un marco estructural, lo que permite observar lo social tanto en lo micro como en lo macro. Luego, nos permiten ir más allá del actuar-sentir-pensar individual, más frágil y, a menudo, más difícil de objetivar. La praxis socio-política, a menudo densa, durable y comprometedora —y para muchas personas, costosa y arriesgada— constituye un material de análisis valioso, público, ya elaborado, y parcialmente ordenado por lxs actorxs sociales. La producción de acciones, discursos, panfletos, manifiestos y otros documentos concretos, constituye, de cierta manera, la cara material y colectiva de la subjetivación individual<sup>9</sup>.

Otra decisión metodológica importante consiste en centrarse en movimientos sociales mayoritaria o exclusivamente conformados por miembros de grupos minoritarios<sup>10</sup> en una o más relaciones sociales. Me centraré aquí en aquellos donde encontramos una gran proporción de personas socialmente consideradas como mujeres. Hay dos razones para ello. Primero, la premisa epistemológica que comparto con Patricia Hill Collins, para quien las mujeres negras “comunes y corrientes” poseen, efectivamente, un punto de vista propio sobre su situación y sobre la realidad social (1990); y la que comparto con Monique Wittig, quien pone en el centro de su proyecto de “ciencia de lxs oprimidxs” a las minorías que rechazan ser desposeídas de su propio saber y comprensión de los hechos<sup>11</sup>

9 Retomando la conceptualización de Colette Guillaumin sobre lo ideal y lo material como dos caras de la misma moneda-realidad.

10 En el sentido de Colette Guillaumin, es decir de menor poder (y no en sentido cuantitativo). Prefiero este calificativo al de ‘oprimidx’ o ‘explotadx’, el primero refiriendo sobre todo a lo político y el segundo a una dimensión económica. En relación al concepto de dominación, evito utilizarlo haciendo propia la crítica de Nicole Claude Mathieu (1985b) para quien se trata del término preferido de los grupos dominantes porque le confiere una apariencia de legitimidad natural al fenómeno. Ella da el siguiente ejemplo: ¿Acaso no se escucha una gran diferencia entre “la montaña domina la llanura” y “la montaña oprime la llanura”?

11 Wittig se basa en el ejemplo de un campesino rumano en lucha en 1848. Diputado de una asamblea popular, dirigiéndose a un grupo de dominantes señaló: «Why do the gentlemen say it was not slavery for we know it to have been slavery,

(1980). Luego, son precisamente personas minoritarias en varias relaciones sociales, concretamente mujeres negras de clase popular, quienes han sido las primeras en encarar seriamente el tema de la articulación sexo-raza-clase. De hecho, hasta hoy, la gran mayoría de las reflexiones sobre la cuestión se debe a feministas, principalmente a feministas racializadas.

El tercer elemento metodológico es que todos los movimientos presentados y analizados en este trabajo provienen del continente americano, lo que nos lleva al “patio trasero” de los “dueños del mundo”, al corazón del neoliberalismo en proceso de construcción. Anida una suerte de privilegio epistémico<sup>12</sup> en esta zona geopolítica duramente explotada, pero imprescindible, muchas veces pasada por alto aun cuando se encuentra a la vanguardia de las transformaciones del capitalismo, y cuya población puede ser considerada como lxs nuevxs outsider-within<sup>13</sup> de la sociedad estadounidense y, por extensión, de la mundialización neoliberal. Veremos lo que esto permite en términos epistemológicos.

## Punto de vista situado y metodología

### *¿Dónde estoy?*

Precisar desde dónde se habla todavía es visto por la ciencia positivista como la confesión de un lamentable activismo-exhibicionismo y como un posicionamiento no científico. Sin embargo, me sitúo en

---

this sorrow that we have sorrowed» (p. 60). En otras palabras: ¿Por qué dicen estos caballeros que no se trataba de esclavitud? Sabemos muy bien que fue esclavitud este dolor que sufrimos.

12 Este concepto, desarrollado en particular por bell hooks (1989), nos habla de personas en situaciones de inclusión y exclusión simultáneas. Uno de los ejemplos clásicos e históricos proporcionados por las feministas negras en los Estados Unidos es el de las trabajadoras domésticas negras.

13 Uso el concepto desarrollado, entre otras autoras, por Patricia Hill Collins (1986).

el largo lineaje de un feminismo que necesita no solamente saber desde dónde hablan las personas, sino también exigir a cada una tomar conciencia del peso de su posición en su capacidad de ver y comprender aquello de lo que habla. Así, mi posición en términos sociológicos se describe como sigue: de clase privilegiada, tanto desde mis orígenes como desde la profesión que ejerzo (profesora e investigadora de planta en una universidad parisina, en Francia), de nacionalidad privilegiada (francesa), blanca, no migrante y considerada como una mujer. En términos políticos, intento contribuir a las luchas colectivas para abolir las relaciones de clase, de raza y de sexo. Combato mi minorización como mujer a través del feminismo, pero también desde un lesbianismo político, tal como ha sido teorizado por Monique Wittig: lucho con todas mis fuerzas contra el pensamiento straight, al mismo tiempo que intento, cotidianamente, escapar a las relaciones sociales de apropiación privadas y colectivas puestas en evidencia por Colette Guillaumin (2016 [1978])<sup>14</sup>.

El análisis de las ventajas/desventajas de ser política o sociológicamente una persona minoritaria o mayoritaria, en general y en relación a las personas o grupos de los que se habla, de ser cercana o lejana políticamente, ha dado lugar a muchísimos libros, artículos y

14 El concepto central de Colette Guillaumin es aquel de relaciones de sexaje, que ella define como relaciones de apropiación física directa, «una relación de clase general donde la totalidad de una clase está a disposición de la otra» (1992 [1978], pp. 21-22). Ella distingue dos componentes: la apropiación privada y la apropiación colectiva. La apropiación privada tiene lugar por la vía del matrimonio o de sus avatares, siendo que la institución matrimonial no constituye más que una de las superficies institucionales posibles de la relación global de apropiación. La apropiación colectiva es a menudo ocultada por la institución matrimonial, sobre la que se focalizan las críticas. Guillaumin distingue cuatro expresiones concretas de la apropiación: la apropiación del tiempo, de los productos del cuerpo, la obligación sexual y la carga física de lxs miembrxs del grupo (incluidos los varones válidos del grupo). Luego describe cinco medios de apropiación de la clase de mujeres por la clase de hombres, que pueden, o no, ser específicos de las relaciones de sexaje: el mercado del trabajo; el confinamiento en el espacio; la demostración de fuerza (los golpes); la coerción sexual; el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario (ídem, pp. 39-45). Finalmente, ella insiste en el hecho que la apropiación concierne la individualidad física en su conjunto, el espíritu y el cuerpo de la persona, un cuerpo pensado como «cuerpo-máquina-de-trabajo». Ella define el sexaje como una relación donde es la unidad material productora de la fuerza de trabajo que es tomada en manos, y no solamente la fuerza de trabajo, destacando la proximidad del sexaje con la servidumbre y la esclavitud. (Falquet, 2015).

demás trabajos: mi objetivo aquí es simplemente proveer, a quienes me leen, algunos elementos para que saquen sus propias reflexiones. Simpatizo, sin lugar a dudas, con los movimientos de los que aquí hablaré, aunque eso no significa en ningún caso ausencia de espíritu crítico. Al contrario, me parece que la proximidad o la participación dan acceso a más información (especialmente, respecto de movimientos parcialmente clandestinos, debido a la represión que enfrentan, como es el caso de varios de los que hablaré) y funda tanto un derecho como un deber de crítica.

Por otro lado, mi proximidad con esos movimientos es relativa. Mi posición sociológica y el puesto académico de tiempo completo que ocupo en Francia desde 2003 me han puesto en situación de cierto retraimiento, debilitando mis vínculos con el otro lado del Atlántico y con la militancia. No obstante, me esfuerzo por mantener estas relaciones a pesar de la falta de tiempo, porque me parecen esenciales, tanto desde un punto de vista epistemológico como personal. De hecho, una parte considerable de mis aprendizajes teóricos, políticos y humanos tuvieron lugar en regiones periféricas, en Mesoamérica (en Chiapas y en El Salvador, especialmente), al participar en el movimiento feminista y lésbico, y en cercanía con diferentes movimientos populares. Les debo enormemente, y trabajo para contribuir a su retroalimentación y a sus luchas, por ejemplo, en el marco de este libro.

### *Metodología*

Mi metodología es una combinación de sociohistoria, ciencia política y antropología, aliadas con observaciones sociológicas y etnográficas directas. La mayor parte del material proviene de investigaciones de campo que he realizado desde hace tres décadas en las diferentes regiones a las que haré referencia.

Viví en Chiapas durante casi un año, entre 1989 y 1990, antes del levantamiento zapatista (tema del segundo capítulo), y he retornado allí muchas veces. Posteriormente, viví más de dos años en El Salvador (primer capítulo), en el marco de mi investigación doctoral. Participé del movimiento feminista y lésbico-feminista de la región cada vez que estuve en el continente. Durante más de 20

años, asistí a reuniones continentales de feministas y feministas lesbianas, que permiten tomar el pulso a estos movimientos, así como (re)encontrar militantes dispersas por todo el planeta. Entrevisté y traduje a varias de ellas. Me basé en la literatura “gris” y también en la científica, intentando realzar el trabajo de las pensadoras del continente, especialmente indígenas y negras. Todo esto nutre los capítulos 4, 5 y 6.

El capítulo 3 requirió otro tipo de metodología, al tratarse de un país que no conozco bien (los Estados Unidos) y de un grupo que ya no existe y en el cual, como blanca, yo no habría podido participar en absoluto (el Combahee River Collective). En un primer momento, me había propuesto traducir al francés su Declaración Feminista Negra<sup>15</sup> y me parecía importante contextualizar este texto fundacional: el trabajo que realicé en esta ocasión constituye la base del capítulo 3. Me apoyé ampliamente en literatura secundaria<sup>16</sup>, así como en una red de colegas, cómplices y amigas conocedoras de los Estados Unidos y de las luchas feministas negras.

## Precisiones teóricas y conceptuales

### *Variedad de la conciencia de sí de las mujeres*

Si bien todas las sociedades conocidas hoy en día parecen distinguir entre hembras y machos, las maneras concretas en las que cada una organiza y conceptualiza las relaciones sociales de sexo<sup>17</sup> son

---

15 Así como traduje las dos Leyes Revolucionarias de las Mujeres Zapatistas que discutiré en este libro.

16 Hoy, internet ofrece ciertos documentos del período en formato digital, permitiendo un acceso mejor a ciertos textos del que probablemente tuvieron lxs proxims militantes de la época.

17 Nótese que en la perspectiva feminista materialista a la que me adhiero, son «relaciones sociales de sexo» y no «entre los sexos», ya que si no fuera por las relaciones de poder que las construyen, tales sexos no tendrían relevancia (no existirían socialmente, no «antecedem» las relaciones).

extremadamente variadas. En 1985, en un artículo fundacional, la antropóloga Nicole-Claude Mathieu mostró las diferencias profundas en las maneras de concebir el sexo, el género y la sexualidad, de acuerdo a las épocas y a las culturas. Ella puso en evidencia tres grandes concepciones de la identidad: naturalista (modo I), culturalista (modo II) y socio-lógica (modo III).

En el modo I, que a menudo es el que nos parece más familiar, al punto de pensarlo como único, creemos firmemente que el sexo es natural y se declina en dos y solamente dos categorías mutuamente exclusivas, hembras y machos, las cuales se encarnan en los cuerpos de los individuos. El sexo es concebido como central para la identidad, y la identidad es pensada en un sentido individual. El sexo determina mecánicamente el género social (que, a su vez, es declinado en dos tipos reconocibles y mutuamente excluyentes, las mujeres y los hombres). La heterosexualidad es vista como la culminación natural y la confirmación mayúscula de “la diferencia de los sexos”, la que, a su vez, es considerada como natural, universal e intangible (según la ideología que Monique Wittig bautiza en 1980 como “pensamiento straight”<sup>18</sup>). Este modo I, de expresiones variadas, domina ampliamente en las sociedades occidentales contemporáneas y, por lo tanto, en la mayoría de los movimientos feministas y LGBTQI+ que allí surgieron. La concepción naturalista de la identidad se presenta, también, en la cultura swahili de Kenia o entre las personas Hijras de India, así como en las poblaciones Inuit del Círculo Polar.

En el modo II, la identidad que prima es la de género. Se trata de una identidad colectiva, ligada a las prácticas sociales realizadas en común y, generalmente, ritmada por medio de múltiples iniciaciones y rituales. Se apoya en diversas asociaciones más o menos formales que reúnen a mujeres adultas, a mujeres jóvenes, a hom-

18 Como resultado, “la identidad sexual / sexualidad” no constituye una cuarta relación social, sino la piedra angular de las relaciones sociales de sexo. De hecho, es la heterosexualidad (comprendida como una práctica relacional y organizadora de la institución familiar, fundamentalmente asimétrica dependiendo de si se trata de mujeres o de hombres), la que constituye simultáneamente el fin y el medio para mantener las relaciones sociales de sexo. Esto es lo que Monique Wittig (cuyo análisis antaño al modo I) ha afirmado: las mujeres son heterosexuales por definición, mientras que los hombres pueden realizar las prácticas sexuales de su antojo, siempre y cuando no den lugar a pensar que asumen una posición mujeril.

bres pertenecientes a ciertos grupos de edad, a los hombres guerreros, etc. El sexo no es más que un soporte simbólico del género, con el cual mantiene una relación analógica. No obstante, se es consciente de que el género es, ante todo, cultura y pertenencia colectiva. Por ejemplo, la apariencia vestimentaria hace al sexo. La heterosexualidad sigue siendo tan obligatoria como en el modo I, pero es diferente en tanto pone en relación a personas de géneros opuestos, independientemente de su sexo. Este modo II, en todas sus variantes, domina en un cierto número de sociedades no occidentales<sup>19</sup>. Esto último ha dado lugar a una serie de malentendidos y de condenas, tanto de buena parte de lxs colonizadorxs como de lxs antropólogxs, así como también a cierta fascinación por parte de otrxs, creyendo ver lesbianas, gays, queers o trans, ahí donde la población en cuestión está, en realidad, organizando el respeto de la heterosexualidad. Según Mathieu, este modo II también puede ser encontrado en ciertas “feministas socialistas” o “feministas marxistas” anglosajonas (y en Francia, en la tendencia conocida como “lucha de clases”). Ella indica que “en las sociedades occidentales, esta bipartición en grupos de sexo existe en las comunidades campesinas. En las zonas urbanas, encontramos fenómenos como los ‘clubes de mujeres’” (págs. 221-222).

Finalmente, en el modo III, que caracteriza particularmente a las corrientes que Mathieu denomina “feminismo radical” y “lesbianismo político” en las sociedades occidentales contemporáneas, se es consciente de que el género es una categoría política de oposición y jerarquía, arbitraria y social. Como lo señaló Christine Delphy (1998), se sabe muy bien que el género construye el sexo durante un largo proceso que Mathieu llama la “diferenciación” de los sexos (2014 [1991b]). Es la sociedad entera la que trabaja incansablemente, no solo los espíritus, sino directamente los cuerpos, según el género atribuido a las personas, imprimiendo toda suerte de marcas más o menos permanentes en ellos, destinadas a significar y a na-

19 Por ejemplo, entre los pueblos Igbo e Ibibio de la Nigeria de 1930, en los reinos Azande del Sur - Sudan antes de la colonización, entre la gente Nandu de Kenya, la gente Gimi y Baruya de Nueva Guinea o en las diferentes poblaciones indígenas de las llanuras de América del Norte (de acuerdo a Mathieu). Como veremos, podemos pensar que esto concierne también a una parte de las poblaciones indígenas y negras de América Latina y el Caribe.

turalizar la “diferencia” entre sexos y, sobre todo, las desigualdades de poder (Guillaumin, 1992). Mathieu sitúa, igualmente, en este modo III al movimiento de resistencia al matrimonio que contó con hasta 100.000 obreras de la seda en el delta del río Perla en el sur de China entre 1865 y 1935, o a la revuelta de las campesinas Kono del este de Sierra Leona en 1971.

Así, ser y sentirse mujer (u hombre) encubre realidades extremadamente diferentes, incluso en un mismo espacio nacional. Los análisis de personas o movimientos feministas o LGBTQI+ dependen del modo de conceptualización de los vínculos entre sexo, género y sexualidad en los que se encuentran inmersxs. Recordemos que Mathieu afirma que el modo II puede favorecer la movilización como mujeres, sobre la base de una conciencia de sexo compartida que se desarrolla en espacios no mixtos de mujeres, ya que son contextos culturales donde son socialmente fomentados. Sin embargo, esta movilización no es necesariamente “feminista” en el sentido del modo III.

### *Múltiples comprensiones del feminismo*

Otro elemento importante es la complejidad del movimiento feminista, que es atravesado por antagonismos profundos. Monique Wittig (1980) fue la primera en destacar la ambigüedad del término “feminismo”. Algunxs lo entienden como una defensa de lo que Wittig llama el “mito de La Mujer”, es decir, una defensa de la femineidad y de todos sus componentes, tal como son definidos por el sistema patriarcal vigente. Otrxs, por el contrario, apuntan a la abolición total de las relaciones sociales (de sexo) cuya lógica crea a las mujeres (como oprimidas) y a los hombres (como opresores). En una conferencia celebrada en 1998, Colette Guillaumin (2017) proponía distinguir “la diversidad de los movimientos de mujeres según su modo de intervención social, según si se tiene una óptica ‘corporativista’, ‘sindical’ o ‘política’”.

La lógica corporativista significa concentrarse únicamente en: *los intereses de ‘las mujeres como mujeres’, es decir, explícita e intrínsecamente en su calidad de pilares de su comunidad, definidas por los hombres de esa comunidad, a quienes y a la cual ellas pertenecen. [Se trata] de*

*cierta manera de una defensa y promoción de los intereses de un grupo profesional, aquel de las esposas y las madres [...]. Este corporativismo sería la defensa de las verdaderas mujeres [...de acuerdo a una ...] concepción de las mujeres como elementos de una comunidad donde éstas deben tomar su lugar, todo su lugar y solamente su lugar. (Guillaumin, 2017)*

La lógica sindical es definida como:

*la defensa de las mujeres, por supuesto, pero igualmente la adquisición de derechos mejores o más equitativos, en definitiva, una conquista y una recomposición de la distribución social, aquella de los roles y de los bienes, de manera tal que hombres y mujeres alcancen una suerte de equilibrio estatutario de socios, sin que el estatus de 'mujer' y de 'hombre' se vean cuestionados. (Ibíd.)*

Por lo tanto, esta lógica no cuestiona la existencia misma de las mujeres y de los hombres, aunque busque aquello que a veces se nombra "equidad". Finalmente:

*La perspectiva difiere aun más si consideramos el feminismo como un movimiento 'político', es decir, como un movimiento que tiene, o que busca producir, un proyecto de sociedad. (Ibíd.)*

Como nos advierte, claramente, Guillaumin:

*La 'defensa de los derechos de las mujeres' y el antisexismo no están, necesariamente, ligados a una preocupación de emancipación, a veces incluso al contrario [...]. ¿Qué son en efecto 'los intereses de las mujeres'? A veces creemos poder responder preguntándonos: '¿los intereses de qué mujeres?', pero esa es una mala pregunta. No son las mujeres las que son diferentes (aunque evidentemente lo sean en su existencia cotidiana), son sus elecciones políticas las que lo son. Y luego, son sus posibilidades materiales las que son diferentes y no permiten las mismas decisiones prácticas. (Ibíd.)*

Esta reflexión será particularmente útil para comprender ciertas posiciones de las mujeres indígenas zapatistas que analizaremos en el capítulo 2: es posible estar organizadas como mujeres, incluso en un proyecto revolucionario, sin contar con un proyecto de emancipación para las mujeres o haciendo elecciones políticas "sobre-determinadas" por las posibilidades materiales que no permiten, justamente, formular todas las reivindicaciones que las propias mujeres consideran deseables. Patricia Hill Collins (1986) nos habla de un fenómeno similar en las mujeres negras, que pueden desarrollar un análisis muy agudo de las injusticias, pero silenciar ciertas reivindicaciones cuando saben que están en una situación

material desfavorable. Ella sugiere, entonces, repensar el activismo para comprender la manera en que las mujeres negras actúan en un marco de “estructuras de oportunidades” propio.

Por último, el trabajo de Elsa Galerand (2006) sobre la mayor organización transnacional de mujeres reivindicándose, en la época, como feministas (la Marcha Mundial de las Mujeres o MMF) muestra hasta qué punto diferentes feministas pueden comprender de maneras diversas los “intereses de las mujeres”. Galerand se pregunta cómo puede aparecer, o no, una “clase de mujeres” (que la MMF podría “representar”) que se movilice en función de sus intereses en las relaciones sociales de sexo. Analizando dos reivindicaciones que causaron, en aquel entonces, desacuerdos en la MMF (la interrupción voluntaria del embarazo y el lesbianismo), ella revela múltiples paradojas.

En primer lugar, constata que las reivindicaciones que generan consenso son aquellas ligadas a la denuncia de la mundialización y de las relaciones norte-sur (en otras palabras, el capitalismo y el colonialismo-racismo). Por otro lado, la interrupción voluntaria del embarazo y el lesbianismo (en el sentido de Wittig), aunque sean demandas claves si las mujeres quieren poder decidir sobre su procreación e intentar escapar a la apropiación, generan divisiones. En otras palabras, estas reivindicaciones que, lógicamente, deberían estar en el centro de la lucha de la MMF en tanto centrales en la organización de las relaciones sociales de sexo, son justamente aquellas que no generan consenso.

Ahora bien, Galerand agrega que el análisis que hacen las feministas de Quebec del rechazo de ciertas mujeres “del Sur” a estas reivindicaciones es doblemente problemático. Por una parte, porque las primeras estiman que se trata de un “retraso cultural” o de la existencia “de otras prioridades” (a saber, materiales y “más serias”) para explicar la reticencia de las segundas. Por otra parte, porque el análisis revela hasta qué punto son, en realidad, las feministas de Quebec quienes tienen una comprensión reductora de la interrupción voluntaria de embarazo y del lesbianismo, como si se tratara de “modas” o de reivindicaciones “de comodidad”, cuando, en realidad, la imposición de prácticas heterosexuales seguidas de embarazos forzados está en el corazón de la opresión material de las mujeres.

### *Algunas precisiones sobre la raza (y la clase)*

Al igual que las “relaciones sociales de sexo”, el concepto mismo de “relaciones sociales de raza” sigue siendo insuficientemente utilizado a pesar de su importancia para desnaturalizar las lógicas racistas y estudiarlas sociológicamente. Recordemos, con Danielle Juteau (2017), que Guillaumin (1972) fue la primera en señalar que el racismo no es el trato desigual e injusto de grupos diferentes preexistentes, sino la lógica que crea ideológicamente, produce socialmente y modela físicamente estos grupos, con miras a imponerles un trato diferente, especialmente trabajo esclavo o forzado.

Por mi parte, comprenderé las relaciones sociales de raza como Guillaumin, es decir, como relaciones de apropiación física de los cuerpos en tanto máquinas-de-fuerza-de-trabajo, legitimadas por una ideología de la Naturaleza<sup>20</sup> poderosa que se forja progresivamente en el sistema colonial de plantación organizado por la trata trasatlántica. Sin embargo, si Guillaumin piensa particularmente en la esclavitud de las poblaciones africanas y en la naturalización del marcador “piel negra”, será necesario incluir en la ecuación a las poblaciones indígenas, numerosas y diversas, del continente americano<sup>21</sup>. Muchas de ellas fueron también obligadas a trabajar bajo diferentes modalidades, incluyendo la esclavitud, aun cuando otras han logrado evitar hasta la fecha el contacto con el mundo occidental. Es por esto que es necesario subrayar la existencia de lógicas diversas de relaciones de raza, construyendo grupos igualmente diversos de personas “racializadas”, así como la existencia de varios tipos de grupos “racializadores”. Tendremos la oportunidad de volver sobre estas preguntas en el libro, especialmente en su segunda parte.

De hecho, en este libro se tendrá un panorama parcial de una amplia variedad de lógicas de racialización. Las poblaciones negras y blancas de Abya Yala difieren de aquellas de los Estados Unidos, pero también de aquellas de Francia metropolitana: en consecuencia, debemos cuidarnos de cualquier paralelismo apresurado. Las relaciones sociales de raza que constituyen a poblaciones indígenas difieren a su vez de aquellas que crean a las poblaciones negras.

---

20 Con la mayúscula que utiliza Guillaumin para destacar que se trata de una ideología naturalista.

21 A pesar de cinco siglos de genocidio, existen hoy al menos 826 pueblos originarios diferentes en el continente (CEPAL, 2014).

Por otro lado, el mestizaje —política, sociológica y cotidianamente central en la vida de las personas— es extremadamente complejo y, a la vez, fundamental para comprender al continente. Éste terminó creando toda suerte de grupos, más allá de las categorías conocidas en Europa (indígenas, negrxs y blancxs).

Existen, por ejemplo, varias lógicas de mestizaje entre poblaciones indígenas y negras, que producen poblaciones a veces consideradas como afrodescendientes (Garifuna), y otras como indígenas (Miskito). Y, en términos generales, como muestran las famosas “pinturas de castas” del siglo XVIII, existe una infinidad de uniones posibles entre personas mestizas, que complejiza la situación. No obstante, no hay que equivocarse: este mestizaje no significa, en ningún caso, una atenuación del racismo, que continúa orientado hacia un ideal general de blanqueamiento. En relación con las poblaciones blancas criollas, resultantes del mestizaje, las calificaré, a veces, de blancas-mestizas (aunque existen muchas maneras de nombrarlas de acuerdo a los diferentes contextos). De hecho, si la mayoría parecen privilegiadas en las relaciones de raza del continente, cuando están en Europa o los Estados Unidos son tratadas, mayormente, como racializadas. Esto ocurre aun cuando ciertas poblaciones de origen europeo han hecho una marca de honor el evitar toda “mezcla” y, a veces, se enorgullecen de tener sangre Rh 0<sup>22</sup>.

También es necesario evocar los vínculos complejos, pero estrechos, que mantiene la raza con la clase en el continente. Sabemos que la comprensión marxista clásica de las clases sociales y del desarrollo del capitalismo occidental ha sido, recientemente, cuestionada por la teoría decolonial. Particularmente, Aníbal Quijano (2000) ha afirmado que la formación de clases en Abya Yala fue bastante diferente a la que prevaleció en Europa.

En el “viejo continente”, el análisis marxista muestra cómo un proceso histórico de varios siglos transformó gradualmente a las sociedades feudales, al hacer aparecer las comunas libres a partir de mediados del siglo XI y, posteriormente, burgos y ciudades francas, donde se fue formando poco a poco un nuevo grupo, la burguesía, de la cual conocemos el destino histórico a finales del siglo XVIII:

22 El Rh 0 es considerado característico de orígenes vascos, quienes, supuestamente, habrían conservado su «pureza» escapando a las influencias judías y morescas durante el período en que la península española fue conquistada (Casaús Arzu, 1992).

derrocamiento del mundo feudal y toma del poder. Esta burguesía se consolidó a lo largo del siglo XIX, al mismo tiempo que se desarrollaba una verdadera revolución industrial sobre los escombros del Antiguo Régimen. Después de una gestación particularmente larga y difícil, ésta daría a luz a una nueva configuración social en la que algunos analistas terminaron por, eventualmente, distinguir una nueva clase social en formación, que fue bautizada como proletariado y a la cual se le presagió un futuro radiante.

Nada de esto ocurrió en Abya Yala. Las cosas comenzaron más temprano, y mucho más brutalmente, en 1492, con un inmenso genocidio que aniquiló prácticamente al 90% de la población, extremadamente diversa, brutalmente transformada en “indixs” y cuyxs escasxs sobrevivientes fueron puestos a trabajar de inmediato. Ésta es la razón por la cual Quijano afirma que, mucho antes de la aparición del proletariado en Europa, la primera clase social que permitió la acumulación primitiva —que debía engendrar el capitalismo— fue, en realidad, una población racializada. Muy rápidamente, según Quijano, lxs colonizadorxs se habrían reservado, entonces y hasta hoy en día, el acceso al trabajo asalariado, a la proletarianización como condición “noble”, si podemos decirlo así. No podemos explayarnos aquí en la complejidad de los debates abiertos por esta reflexión. No obstante, vale la pena destacar que en el continente, raza y clase están efectivamente vinculadas de una manera específica.

Hasta el día de hoy, el color oscuro de la piel sigue estando fuertemente correlacionado con una posición social muy desfavorecida, aun cuando existieron, desde el comienzo de la colonización, personas negras y mestizas libres —a través de mecanismos de liberación, compra de la propia libertad, luchas y huida—. Algunas de estas personas, incluso, poseían esclavos o se convirtieron en traficantes, como una parte de lxs famosxs Agoudas, alcanzando posiciones sociales prominentes. Si bien las poblaciones indígenas, más confinadas o refugiadas en el mundo rural, experimentaron estructuralmente menos ascensión social, un indígena —Benito Juárez en México— fue elegido dos veces presidente de su país, en 1861 y 1867. El “color” de la piel no es el elemento determinante de la clasificación étnico-racial en el caso de las poblaciones indígenas: generalmente, el criterio es el dominio de un idioma indígena, par-

ticularmente en el caso de los censos<sup>23</sup>. Por lo tanto, es difícil superponer rigurosamente las posiciones de clase y de raza, al menos en función de marcadores fenotípicos, especialmente al encontrar hoy —sobre todo en Brasil, Paraguay y Argentina— grandes sectores de población rubia y de ojos azules (provenientes de diversas oleadas inmigratorias) en las clases sociales más bajas.

Además, Abya Yala no vivenció, realmente, la evolución de unas estructuras feudales hacia un sistema capitalista a través de un fenómeno de urbanización progresiva seguida de un proceso revolucionario, ni la formación de una pareja dialéctica burguesía/proletariado. Ciertamente, hubo quilombos y palenques<sup>24</sup> principalmente negros, así como “zonas de refugio” indígenas, que rompieron parcialmente con las cadenas esclavistas y feudales, pero no se desarrolló ninguna ciudad libre [ville franche].

Del mismo modo, aunque se dieron importantes luchas independentistas, que movilizaron sectores enteros de las poblaciones indígenas y negras a principios del siglo XIX, no se trató de procesos propiamente revolucionarios que destruyeran las antiguas clases. De hecho, durante largo tiempo y casi en todas partes, la industrialización y la proletarianización de las clases populares fueron impedidas por la pervivencia del latifundismo agro-exportador y del peonaje. El campesinado y el proletariado agrícola fueron y siguen siendo hoy extremadamente importantes. En consecuencia, la piel oscura se asocia a la ausencia de privilegios, pero, a menudo, también a la ruralidad o a los empleos urbanos informales, más que al proletariado industrial.

23 O, a veces, el nivel de instrucción: a principios de los años 1990, la Corte Suprema colombiana rechazó la reivindicación como indígena de un grupo urbano, argumentado que presentaba un nivel de escolarización demasiado alto. De hecho, se trataba de negarles el reconocimiento de derechos de propiedad sobre la tierra (Gros, 1991).

24 Ambos términos refieren a lugares físicos, a menudo fortificados y de difícil acceso, donde se refugiaban e instalaban las personas escapando de las plantaciones. Con el paso de los años, algunos se han convertido en comunidades importantes, principalmente pobladas por poblaciones afrodescendientes, pero también por otras personas huyendo del sistema colonial dominante. En algunos casos, los descendientes de estas poblaciones viven allí hasta la actualidad. En Brasil existen varios cientos de remanentes de quilombos.

### *Ser indígena o negro en América Latina*

A modo de resumen, recordemos que, respecto a Aby Yala, la noción de poblaciones indígenas puede referir a situaciones diversas que podemos agrupar en tres polos: poblaciones urbanas resultantes de migraciones internas recientes, hablantes de la lengua nacional y en parte “fundidas” entre el resto de la población mestiza, que constituyen, a veces, la mayoría de la población indígena; poblaciones rurales-campesinas, a menudo descendientes de pueblos integrados a los grandes imperios azteca, maya e inca, gradualmente obligadas por la invasión a un proceso de “colonización agrícola” interna, empujándolas hacia zonas inhóspitas y, finalmente, poblaciones rurales-forestales, incluyendo a las poblaciones llamadas “no contactadas”, a menudo, descendientes de poblaciones que habían permanecido fuera de los grandes imperios prehispánicos, hoy generalmente monolingües y entre las menos “integradas” al resto de la sociedad.

*En general, las poblaciones indígenas, incluso las urbanas, reivindican un vínculo muy fuerte con el territorio-tierra y lo defienden con todas sus energías, porque está asociado a su vida cultural y espiritual y, por tanto, a su existencia misma en tanto grupos específicos. Es extremadamente raro encontrar indígenas en las clases superiores, aun si en la última década han surgido nuevas generaciones de mujeres y hombres intelectuales indígenas (por ejemplo, en Brasil o en Guatemala), cuyos trabajos constituyen uno de los componentes más estimulantes de la literatura del continente.*

En relación a las poblaciones negras, si bien a menudo reivindican su ancestralidad, en general no poseen exactamente el mismo vínculo con el territorio-tierra del continente —salvo, tal vez, las comunidades rurales y campesinas o forestales, asentadas en el mismo lugar desde hace mucho tiempo, como es el caso de las comunidades quilombolas de Brasil o palenqueras de Colombia—. Una gran parte de la población negra es urbana, habla la lengua dominante, aun si a veces hace uso de varios idiomas “criollos” propios [créole]. Su pertenencia de clase parece un poco más variada que la de las poblaciones indígenas. Una proporción indudablemente mayoritaria es proletaria agrícola o industrial, mientras que entre las poblaciones indígenas existe una tradición más fuerte de pequeño campesinado, incluso algunos grupos lo-

graron conservar tierras (no necesariamente las mismas que hace 500 años) a pesar de la colonización.

Finalmente, respecto del vocabulario más justo para nombrar a estas diferentes poblaciones, el libro muestra mis evoluciones y dudas, que se sitúan en varios niveles. Primero, las poblaciones concernidas utilizan términos variados: diferentes de acuerdo a las regiones, pero también a los períodos; a su vez, las luchas producen nuevas denominaciones que no son adoptadas simultáneamente por todo el mundo. Luego, la traducción al francés también varía según los países francófonos implicados, las corrientes teóricas y políticas, y el paso del tiempo. Cuando comencé mis investigaciones, el término “autóctonx” era utilizado casi exclusivamente en Quebec, mientras que el resto de la francofonía hacía uso del término “indix”<sup>25</sup>. De hecho, la traducción del español indígena (término generalmente considerado como menos despreciativo que indix) no puede ser “indigène”, que hace referencia a un estatus colonial muy particular, y constituiría no solo un anacronismo, sino que manifestaría cierto desprecio por la historia, sabiendo que lxs europexs de la época pensaban haber llegado a la India y no a la “Indigenia”. Además de este problema, se observará que una parte importante de los movimientos del continente se autodenominan indixs o indígenas, y muy pocos se llaman autóctonxs.

Por otro lado, yo misma he recurrido a diferentes usos a lo largo del tiempo, para acercarme a los términos utilizados por las personas concernidas y, al mismo tiempo, mantenerme inteligible para el público francoparlante. La nueva terminología propuesta por feministas antirracistas, como la teórica afrobrasileña Lélia González (a quien presentaremos en el capítulo 4) y, más recientemente, por la corriente decolonial, pueden desconcertar (en Europa, especialmente). Reitero que en este libro Abya Yala designará a América Latina (México, América Central, América del Sur) y el Caribe, excluyendo a los Estados Unidos y a Canadá; pero el término “América Ladina” incluirá a los Estados Unidos y a Canadá.

Para evitar anacronismos y efectos de moda, emplearé igualmente la designación clásica de América Latina y el Caribe, en la medida en que ha sido, por mucho tiempo, utilizada por lxs militantes del continente, y permanece vigente fuera de los círculos

25 En francés, Indien no es peyorativo, Indigène, si lo es

decoloniales. De la misma manera, a veces escribo negrx, afro, afrodescendiente o, incluso, amefricanx, de acuerdo al contexto y en función de los períodos de escritura de los diferentes capítulos, sabiendo que, aun entre lxs militantes, los usos no están zanjados.

Por último, en relación a las poblaciones indígenas, muchas prefieren hoy términos que no las asignen a un error geográfico (autóctonas, primeras naciones, pueblos originarios) o mejor aun, que no las designen de manera homogeneizante, utilizando el nombre de su lengua específica que, a menudo, es diferente del nombre que les atribuyó la antropología. Así, en Guatemala, la mayor parte de los grupos indígenas son, más precisamente, mayas, pero los grupos mayas se subdividen en etnias muy diferentes, cuyas lenguas no son mutuamente comprensibles, como es el caso de los grupos Mam, Kakchikel o Ixil. En México, los grupos Purépecha han escogido reivindicar esta apelación sobre el antiguo nombre de “Tarascx”. En los Andes, los pueblos kichwa no son otros que los quechuas. En cualquier caso, me esforzaré aquí por respetar los usos contextuales de cada quien.

## Presentación de los capítulos

Los seis capítulos que componen este libro tienen un doble objetivo. Primero, a nivel sociohistórico, se busca documentar la historia y la acción de varios movimientos sociales a través de la perspectiva de la imbricación de las relaciones sociales de sexo, raza y clase. Particularmente, se trata de ir más allá de la idea de que los movimientos sociales están o deberían estar, ante todo, basados en la movilización de identidades, especialmente los movimientos de mujeres o de poblaciones racializadas, a menudo tan naturalizados que mucha gente se sorprende de que estos movimientos no estén unidos ni sean monolíticos. El esencialismo estratégico que, a veces, parece surgir en algunos de estos movimientos también merece ser examinado en términos de la imbricación de las relaciones sociales. También, se trata de comprender la complejidad de la conciencia de las personas que los componen y de las evoluciones de esta concien-

cia en el marco de las luchas colectivas. Luego, a nivel epistemológico, se trata de analizar los vínculos entre posiciones diversamente minoritarias y la elaboración de análisis complejos de la realidad social. Igualmente, se trata de alcanzar una mayor comprensión en relación a cómo la producción de saberes está ligada a las dinámicas de participación, de autonomización y de alianza con otros movimientos sociales “monocausales” (organizados para transformar una sola relación social). Finalmente, se intenta comprender en qué condiciones pueden emerger, a partir de grupos sociales minorizados en todos los aspectos, proyectos políticos amplios, que vayan más allá de sus intereses específicos y sean susceptibles de producir un cambio global, teniendo por horizonte la abolición simultánea de todas las relaciones sociales de poder.

El primer capítulo se centra en la experiencia de las exguerrilleras de El Salvador, pequeño país de América Central de 6 millones de habitantes, que atravesó 12 años de guerra revolucionaria marxista-leninista (1980-1992), reivindicando la reforma agraria y la democratización del país, luego de un largo proceso pre-revolucionario, llevado a cabo por un fuerte movimiento popular que se manifestó en el conjunto del país a partir de 1970. Viví más de dos años ahí, de 1992 a 1994, justo después de la firma de los acuerdos de paz, en el marco de mi investigación doctoral sobre la participación de las mujeres en el proceso revolucionario y posterior renacer del movimiento de mujeres en la postguerra. En paralelo a este trabajo de investigación, y como (joven) feminista, participé en este proceso tanto como pude y como las salvadoreñas me lo permitieron.

Este primer capítulo retoma un artículo de balance publicado en 2009 en relación a lo que yo comprendía en la época como la inevitable y útil “autonomización” de las mujeres y de su movimiento, respecto de los partidos políticos de la izquierda clásica. De hecho, constaté un apoyo paradójico de las organizaciones revolucionarias “de clase” a las reivindicaciones de las mujeres, incitación fuerte a que se comprometan con la causa, mas con un límite infranqueable: no “dividir la lucha” al reivindicarse como parte de un feminismo necesariamente “(pequeño) burgués”. En ese momento, yo tenía en mente el ejemplo francés de la toma de distancia del movimiento feminista en relación a los partidos de izquierda, después de ásperos debates, especialmente con organizaciones izquierdistas (Boon et al., 1983).

Este primer capítulo analiza la paradoja que permite a una organización muy estructurada movilizar a activistas en torno a un proyecto centrado, principalmente, en unos intereses de clase (proletarios) definidos en masculino, mientras que el perfil sociológico de estas activistas es, justamente, otro. Me concentro en la construcción ideológica<sup>26</sup> de este proceso de “apresamiento [arraisonnement<sup>27</sup>] de las mujeres”, una noción que tomo prestada de Mathieu (1985a). Posteriormente, clarifico las condiciones de posibilidad de la (toma de) conciencia individual y colectiva, de mujeres diferentes, con intereses específicos “como mujeres”, vinculada con un proceso de autonomización organizacional en relación a los partidos y de acercamiento al movimiento feminista continental.

Por lo tanto, se trata de reflexionar sobre qué pueden significar los “intereses” de las mujeres, cuando se ven atravesadas por otras relaciones sociales, particularmente de clase. También se trata de pensar la manera en que varias salvadoreñas, luego de su experiencia en la guerrilla, han intentado construir un movimiento que tome en cuenta tanto la lucha contra el sistema capitalista como las perspectivas feministas. Este primer capítulo permite, igualmente, constatar lo falaz de la idea según la cual los movimientos se construyen sobre la base de identidades “preexistentes” de lxs militantes. Al contrario, es en el seno mismo de las luchas que las personas construyen, progresivamente, una conciencia de sus intereses y un proyecto político. Este proyecto no corresponde forzosamente ni de manera mecánica a su posición social objetiva y puede ir bastante más allá de ella, incluso en contra de algunos de sus intereses “objetivos”.

El segundo capítulo refiere a otra lucha armada que emerge apenas dos años después del fin de la guerra en El Salvador, en un territorio muy cercano y, sin embargo, profundamente diferente. Mientras que la guerrilla salvadoreña afectaba al conjunto de un pequeño país étnicamente muy homogéneo, desde una clara perspectiva marxista-leninista, la lucha neozapatista —si bien despertó un entusiasmo considerable en todo el país y en el extranjero— no implica sino a una parte restringida de un Estado (Chiapas), especialmente desfavore-

---

26 En otros momentos he analizado sus dimensiones materiales, particularmente, la división sexual del trabajo revolucionario (Falquet, 2003 y 2019)

27 Concepto difícil de traducir que Mathieu escogió por su doble sentido : hacer entrar en razón, y parar (para los navíos).

cido y (antes) poco conocido del país. Se trata, además, de una lucha dirigida casi exclusivamente por personas campesinas indígenas. Entonces, después de haber analizado un movimiento que conlleva interrogaciones tanto sobre la clase como sobre el sexo, examinaremos un movimiento donde la raza (fuertemente correlacionada con la clase, pero siendo priorizada, mientras que la clase desaparece del discurso de este movimiento) se combina con el sexo.

El análisis se despliega en dos momentos. El primero corresponde al primerísimo “trabajo de campo” que realicé durante casi un año, entre 1989 y 1990, en relación a la escolarización diferencial de las niñas indígenas en Chiapas. Yo tenía, entonces, la impresión de que las niñas —y, más ampliamente, las mujeres indígenas— quedaban atrapadas en una contradicción entre, por una parte, la necesidad de estudiar (al menos tanto como los niños) para poder “desenvolverse” en el vasto mundo mestizo, y, por otra parte, la voluntad (parental y comunitaria) de protegerlas de la violencia racista, incluso etnocida, de las lógicas de aculturación del sistema escolar. Se vuelve particularmente manifiesto lo anterior, dado el rol que les es asignado de agentes principales de transmisión de la lengua materna y de la cultura cotidiana. Esta asignación, aunque sea eficaz a nivel colectivo para garantizar una cierta “preservación cultural”, me parecía problemática. En efecto, descansaba en una contradicción entre sus intereses “como mujeres” y “como indígenas”, así como en la obligación para ellas de anteponer los últimos a los primeros, y especialmente, de anteponer sus intereses “como mujeres” frente a los intereses superiores de su comunidad y de las poblaciones indígenas en general.

El segundo momento inicia algunos años después, cuando uno de los primeros textos que el levantamiento zapatista da a conocer públicamente es una “Ley revolucionaria de las mujeres zapatistas”. Se trata, entonces, de comprender cómo las indígenas zapatistas han logrado afirmar sus intereses y organizarse “como mujeres” dentro de una organización políticamente marxista-leninista mixta, sin abandonarla, y más aun, cómo desde su propia posición minoritaria en las relaciones sociales tanto de sexo como de raza, han logrado conciliar sus intereses de sexo y raza.

Sin embargo, examinando esta ley más de cerca, se nota que las cosas son más complejas, y que la diversidad de las mujeres in-

dígenas impide pensar sus intereses como totalmente unificados. Además, deben evitar la trampa de una instrumentalización por el Estado, el cual intenta utilizar un discurso “de género” para atacar una de las bases de la sobrevivencia material y cultural de las poblaciones indígenas: el acceso colectivo a la tierra. Nuevamente, insistiremos en la importancia del contexto para comprender cómo se imbrican concretamente las relaciones sociales. Primero, el contexto histórico y político: las situaciones de guerra, represión, clandestinidad o de polarización sociopolítica intensa restringen considerablemente las posibilidades de pensar y actuar de manera compleja. Luego, el contexto cultural implica una conceptualización particular del sexo y del género. Aquí, una concepción cercana al modo II parece haber favorecido la organización “como mujeres”, aunque no implique necesariamente orientaciones “feministas”. Por último, a nivel epistemológico, veremos que un punto de vista minoritario en las dos relaciones sociales de poder en juego permite comprender que es posible conciliar sus intereses de sexo y de raza, ahí donde las mujeres blancas (como yo) o los hombres indígenas (como sus familiares o compañeros) tienden a oponerlos.

El tercer capítulo retoma un trabajo de sociohistoria realizado en el 2005 a partir de Francia, en pleno debate sobre la cuestión de los “signos religiosos” en la escuela. Intentando tomar otra perspectiva para abordar los debates virulentos respecto del racismo dentro del movimiento feminista francés, y con el anhelo de reintegrar en la discusión tanto las diferencias de clase como la cuestión de la heterosexualidad, me dediqué entonces a traducir la Declaración Feminista Negra del grupo estadounidense Combahee River Collective. Estas activistas habían propuesto un análisis especialmente importante de los efectos imbricados de cuatro sistemas de opresión simultáneos: el racismo, el patriarcado, el capitalismo y la heterosexualidad; los cuales se negaban a jerarquizar. No obstante, habían planteado este debate en un contexto histórico y cultural muy diferente y bastante desconocido en Francia, que me parecía fundamental explicitar. Con este propósito, realicé una larga investigación bibliográfica —ayudada por los inmensos progresos de internet y por muchxs cómplices-intermediarias políticoculturales—, que me llevó a comprender mejor las condiciones de posibilidad de dicho análisis y, por lo tanto, de las prácticas políticas propuestas por el grupo.

Se vuelve particularmente interesante, con este capítulo, vincular por una vez a los Estados Unidos, ya no tanto al mundo occidental y al Norte, sino al resto del continente americano. Propongo también, en este capítulo, un cambio de escala. De hecho, ya no se trata de un vasto movimiento social con una dimensión armada afectando un territorio importante por muchas décadas, en un contexto mayoritariamente rural y campesino. Por el contrario, aquí se habla de un grupo compuesto por algunas decenas de mujeres, principalmente de clase popular, pero esta vez en un contexto urbano; y en lugar de comprender las relaciones sociales imbricadas a partir de ciertas contradicciones aparentes, se trata de entender cómo las relaciones sociales son analizadas por personas en situación minoritaria en todas estas relaciones simultáneamente.

Estas mujeres han participado en grupos organizados en torno a la raza, al sexo e, incluso, en torno a la clase, pero deciden organizarse de manera autónoma mientras continúan participando en otros movimientos. El capítulo discute también la manera en que las integrantes del Combahee River Collective formularon una política “de la identidad” que, en realidad, critica cualquier naturalización de ésta y propone, por el contrario, objetivos políticos “universales”. Analizo sus estrategias y aportaciones, especialmente, en el campo de la crítica a la institución familiar y a las metáforas naturalistas relacionadas con ella. Finalmente, a nivel epistemológico, este capítulo permite constatar que, incluso un punto de vista epistémico “privilegiado” como el de las integrantes del Combahee, basado en una situación completamente minoritaria, puede conducir a un punto ciego.

El cuarto capítulo continúa el análisis de las considerables contribuciones de las feministas negras de América Latina, regresando al sur del continente y al Caribe. Nos permite comprender la gran diversidad de conceptualizaciones de la raza, basadas en un conjunto de relaciones sociales de raza distintas, aunque todas conciernen a poblaciones negras marcadas por la trata y la esclavitud en el marco de la supremacía blanca. Desde los años 80 hasta la actualidad, enfatizando en la década de 1990, durante la cual varios grupos desarrollaron conceptualizaciones fundamentales, en este capítulo evocaré principalmente los contextos bastante distintos de Brasil y de República Dominicana, que vieron nacer varias organi-

zaciones e iniciativas precursoras especialmente significativas. Se trata aquí de reflexiones provenientes de grupos de mujeres negras de origen popular urbano, que parten de la idea de que existe una imbricación de dimensiones raciales, sexuales y capitalistas. Además muchas de ellas se inscriben en una militancia lésbica organizada (por su parte, y en su época, las integrantes del Combahee se consideraban lesbianas a título más personal).

Veremos aquí que la definición diferente del mestizaje y de la raza, así como el contenido explícitamente cultural de la identidad negra, al constituir su contexto, lleva a las activistas a un análisis bastante diferente al del Combahee. Además, al proyectarse en un marco transnacional y continental, y al desplegarse en un período bastante más extenso, los análisis del feminismo negro amefricano y caribeño desembocan en una reflexión particularmente importante. De hecho, algunas de ellas llegan a sobrepasar, radicalmente, las perspectivas identitarias y las luchas locales inmediatas para pensar claramente en términos de relaciones sociales imbricadas, de construcción de movimiento a escala transnacional, y para proyectarse en un análisis global de la mundialización, desde el Sur.

A nivel epistemológico, veremos que es al anclar su posición colectiva como mujeres racializadas y empobrecidas viviendo en regiones del mundo que enfrentan la recolonización, en una larga historia de activismo y resistencia, estructurada por la elaboración de una cultura a su vez orientada por espiritualidades alternativas, que estas feministas logran un análisis tan completo y “universal” de la imbricación de las relaciones sociales y de su dinámica histórica. También es a partir de ahí que puede surgir su propuesta de “devenir negrxs” como proyecto político.

El quinto capítulo abre la reflexión sobre el movimiento feminista latinoamericano y del Caribe, analizado globalmente (a escala transnacional, particularmente, a través de sus encuentros continentales) y volviendo sobre los orígenes del período contemporáneo, es decir, principalmente, el último tercio del siglo XX. Se basa en 30 años de participación, más o menos intensa y directa en este movimiento y en sus encuentros, especialmente en el VI Encuentro Continental de 1993 en El Salvador, durante el cual se formó una oposición duradera entre dos tendencias, “autónomas” e “institucionales”, en el contexto de los preparativos de la Conferencia de

la ONU en Pekín. El capítulo retoma una serie de artículos que publiqué sobre los VI, VII y VIII encuentro feminista continental, así como varios elementos que desarrollé en mi tesis doctoral.

A través de este capítulo se busca comprender ciertas especificidades del feminismo continental que, en comparación con los movimientos de Europa, parece especialmente fuerte, masivo, organizado y unificado. Los orígenes políticos de sus primeras activistas, así como la composición de clase y de raza de la población del continente, explican algunas de sus particularidades. Enfatizaremos, igualmente, en el peso de un contexto histórico y geopolítico más bien desfavorable, en cuanto a que se trata de la “década perdida” del continente, definida por las dictaduras y por la imposición de los planes de ajuste estructural, que conducen al giro neoliberal de los años 90. Sin embargo, veremos que el crecimiento del movimiento está también vinculado a las estrategias de construcción especialmente eficaces de las que se ha dotado, reconociendo y afrontando las diferencias de clase-raza y las oposiciones políticas en su seno, a través de una distinción explícita entre el movimiento feminista y el movimiento de mujeres, y gracias a la propuesta original del “feminismo de los sectores populares”. Veremos, a su vez, cómo esta corriente, originalmente de militantes “de izquierda” y buscando vincular las cuestiones de sexo y de clase, se transformó en tendencia “femócrata”, acompañando resueltamente la inclusión de las “pobres mujeres del Sur” en la corriente principal del “desarrollo”, ahora neoliberal, defendido por la cooperación internacional.

En este aspecto, el feminismo del continente puede ser observado como un fascinante “laboratorio” de la nueva política de las instituciones internacionales, de la cual las mujeres del continente han sido las involuntarias conejillas de India y, simultáneamente, las primeras y muy perspicaces analistas. La paradoja cruel a la que dio lugar el “feminismo de los sectores populares” puede explicarse por el divorcio creciente entre los intereses objetivos de la nueva elite transnacionalizada, que se forma a raíz de las conferencias de la ONU, y aquellos de las mujeres populares y, a menudo, racializadas del continente, que son objeto de atención de las primeras. Mientras éstas reciben pagos en dólares por sus informes, el brutal empobrecimiento de las otras, como resultado del ajuste estructural, difícilmente se ve compensado por microproyectos productivos.

Así es como entenderemos el fracaso de una alianza real en torno al prometedor proyecto de vincular las luchas feministas con la lucha de clase, fracaso que acontece justo en el momento en que el giro neoliberal del capitalismo la hubiera vuelto especialmente útil. De hecho, la institucionalización del feminismo, a través de una promoción internacionalizada del “género” y de la ONGización del movimiento feminista, se ha extendido progresivamente hasta los países del Centro, contribuyendo también a producir una separación creciente entre las mujeres, según lógicas diferentes pero paralelas, ligadas a una cierta despolitización-desradicalización del movimiento.

El sexto y último capítulo aborda, precisamente, la otra cara de este proceso, presentando 20 años de historia de la corriente autodenominada “autónoma”, que se constituye a partir de 1993 como la tendencia opuesta a la institucionalización del movimiento bajo el auspicio de la cooperación internacional. Aunque se trate de una corriente minoritaria, hoy fragmentada, y fuertemente invisibilizada en la mayoría de las investigaciones, estudiarla es muy importante. De hecho, propone una mirada extremadamente crítica, corrosiva y precursora de los procesos ONUianos de Pekín de 1995 y, más ampliamente, del “desarrollo”. 25 años y dos crisis económicas mayores más tarde, algunos de sus análisis comienzan a abrirse camino en el sentido común, especialmente en lo que respecta a la crítica de los microcréditos “para las mujeres”, al rechazo de la doctrina neoliberal del FMI y del Banco Mundial, y a la tramposa solicitud de la ONU en su rol de “policía gentil” del nuevo orden global y de “aliada de las mujeres”.

En este capítulo se ve cómo, después de un comienzo contundente en la época de Pekín, la corriente “autónoma” estalla y luego se recompone, progresivamente, a inicios de los años 2000, en un dialogo crítico con el resto del movimiento feminista del continente, pero, sobre todo, gracias a su trabajo en el movimiento lésbico y en el marco de los encuentros continentales de este último. De hecho, quienes lideran la reflexión son lesbianas, en el sentido político de Wittig, siendo también muchas de ellas racializadas y muy implicadas en la lucha contra el racismo y sus manifestaciones concretas y estructurales: militarización y guerra para asegurar la colonización interna e internacional. Así, la autonomía evoluciona progresivamente hacia un análisis de la imbricación de las lógicas heteropa-

triarcales, racistas y clasistas del neoliberalismo. La participación en luchas concretas conduce a algunas a una reflexión cada vez más profunda sobre lo que aparece como una verdadera recolonización del continente. El vínculo con otras mujeres y feministas autóctonas y afros, así como con un sector alternativo de la academia, lleva a toda una parte de ellas hacia la pista de los análisis decoloniales, de los cuales ellas constituyen hoy el fermento más prometedor.

A nivel epistemológico, veremos que es cuando se vincula teoría con práctica, gracias a la reflexión colectiva a escala transnacional permitida, entre otros, por los encuentros feministas y luego lésbico-feministas continentales y las lógicas de autoformación, y finalmente gracias al hecho de que una parte significativa de estas activistas ocupan posiciones minoritarias, tanto en las relaciones de sexo como en las de clase y sobre todo en las de raza-nacionalidad-estatus migratorio, que una parte de las feministas autónomas de Abya Yala logró proponer análisis, estrategias y acciones, de las más innovadoras y esperanzadoras que se pueden encontrar hoy en día. Solo merecen ser más conocidas, compartidas y, por supuesto, adaptadas a cada contexto, ampliadas y puestas en práctica.