

El proyecto « *Imbricación* »

Presentación del libro *Imbricación: más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*, (2022), Madreselva, Buenos Aires

Jules Falquet

Recién publicado en español, mi nuevo libro *Imbricación: mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*, habla de cómo se entremezclan y funcionan juntas las relaciones de poder de sexo, raza y clase. Apoyándome en el análisis de varios movimientos sociales de Abya Yala¹ que intentan cambiar la sociedad, propongo, en vez del ahora clásico concepto de interseccionalidad, aquél de *imbricación de las relaciones sociales estructurales*. Igual que la perspectiva de la interseccionalidad, lo que busca es la justicia social, pero en vez de centrarse en las identidades y en las dinámicas interpersonales, el concepto de imbricación apunta más bien al análisis de las dinámicas sociales e históricas. Por tanto, es más adecuado para pensar proyectos políticos colectivos en torno a los que se puedan construir alianzas amplias, que combatan simultáneamente todas las dimensiones del actual modo de producción racista-colonial-heteropatriarcal capitalista.

I. Marco conceptual

A. ¿Sexo, raza y clase: de qué hablamos?

Hay múltiples maneras de comprender estas nociones complejas que son la clase, el sexo y la raza. Existe una perspectiva más bien *descriptiva* y generalmente micro-social, que tiene que ver con la caracterización y categorización de las personas y de los grupos. Puede ser más o menos naturalista. En todo caso, sexo, clase y raza pueden ser categorías que se intentan *objetivar* (¿me pertenecen o no me pertenecen, los medios de producción?), categorías *subjetivas* (¿Cuál es la « identidad » que reivindico?), o aún categorías *asignadas* desde fuera, o sea hetero-designación performativa (¿cómo me ve el policía para que decide golpearme o dejarme en paz?).

La otra gran perspectiva es *explicativa*, en general proviene de las ciencias sociales, y tiene que ver con lógicas estructurales, históricas. Marx es quien no ha acostumbrado a pensar que las *clases sociales* han sido forjadas a través de procesos económicos, históricos, y sobre todo dialécticos, correspondiendo a la división social del trabajo. En este marco, se habla de *modos de producción* o de *sistemas sociales* capitalista, racista, patriarcal.

Para ir más allá de la conceptualización en términos de sistemas sociales, es muy útil una herramienta que permite el idioma francés: el concepto de *relaciones sociales de poder estructurales*²,

¹ Desde una perspectiva decolonial, varios movimientos sociales han adoptado para designar el continente, este término utilizado por las poblaciones Kuna de Colombia y Panamá.

² El concepto de relaciones sociales *estructurales* [rapports sociaux], se ubica a nivel « macrosocial », sistémico, es una abstracción que concierne colectivamente a grupos (clases). Es diferente de las simples relaciones

definidas 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 » (Kergoat, 2000). Cada tipo de relaciones sociales crea dos grupos antagónicos principales, dialécticamente vinculados uno al otro por intereses opuestos³. Desde esta perspectiva, las relaciones de producción capitalistas han creado, históricamente, sobre los escombros del feudalismo europeo, el proletariado y la burguesía.

En cuanto a las relaciones sociales de raza tales como las conocemos hoy en día, los trabajos más recientes apuntan al final del periodo de la llamada reconquista de España por Isabel la Católica y Fernando II, cuando para luchar contra las poblaciones Judías y Moras, inventaron el concepto de « pureza de sangre », paradójicamente definida no por ninguna biología sino que por la religión profesada. Luego, como lo ha enfatizado Quijano, abriendo el capítulo decolonial de la interpretación histórica, la posterior colonización europea de Abya Yala dio lugar a una nueva lógica de raza : las poblaciones autóctonas fueron homogeneizadas en tanto « Indígenas » y deshumanizadas (Quijano, 2000). Esto permitió a los invasores ponerlas a trabajar forzosamente hasta la muerte o asesinarlas brutal y masivamente. A medida que consumaban este genocidio de las poblaciones originarias, los colonizadores fueron trayendo a la fuerza nueva mano de obra, primero poblaciones europeas marginalizadas (entre otros, Irlandeses) bajo el durísimo estatuto de “engajados”, y luego cada vez más, personas arrancadas del continente africano y de las islas atlánticas que estaban también colonizando, en condición de pura esclavitud. En un tercer momento, cuando la trata se masificó y empezó concentrarse en las costas de África Subsahariana, un nuevo discurso se fue elaborando, que asimiló el color negro de la piel a un conjunto de rasgos presentados como intrínsecos, construidos para legitimar el trato injustificable reservado a estas poblaciones Africanas y a sus descendientes. A partir de este momento, fueron vistxs como Negrxs, mientras que simultáneamente, quienes se beneficiaban de su trabajo se volvieron blancxs y se auto-atribuyeron las cualidades opuestas a los defectos que imputaban a las poblaciones que esclavizaban.

Finalmente, en cuanto al sexo, me apoyo decididamente en la teoría de las relaciones sociales de sexo⁴, o relaciones de *sexaje*, propuesta por la corriente que se ha llamado primero feminismo radical y que ahora se conoce como feminismo materialista francófono. En especial, en lo que escribió como fruto de la discusión colectiva, la socióloga francesa Colette Guillaumin. Par ella, las mujeres son una clase de sexo, forjada por una relación privada a la vez que colectiva de *apropiación física directa* como « cuerpos-máquinas de fuerza de trabajo », por la clase de los hombres⁵ (Guillaumin, 2016 [1978]).

sociales de tipo interpersonal, cotidianas, concretas [relations sociales, en francés]. Esta distinción [rapports/relations] que no existe en español, inglés o portugués, es central para todo el debate.

³ En la práctica, empíricamente, existen más grupos sociales y no apenas dos. Sin embargo, cada contradicción conduce a la formación paulatina y cambiante de dos *bloques* antagónicos. Este análisis *abstracto* de la lógica de las relaciones sociales estructurales no está en contradicción con el hecho que, en la realidad, cada persona pertenezca simultáneamente y/o sucesivamente a varios grupos sociales, según los antagonismos y las situaciones en juego.

⁴ Ojo : son « relaciones sociales *de* sexo » y no « *entre* los sexos », ya que si no fuera por las relaciones de poder que las construyen, los sexos no existirían socialmente. No hay sexos pre-existentes a lo social, no « anteceden » las relaciones sociales estructurales de poder, sino que son creados por ellas.

⁵ El *sexaje* es « una relación de clase general donde la totalidad de una clase está a disposición de la otra » (Guillaumin, 1992 [1978], pp. 21-22). Guillaumin distingue la apropiación *individual* o *privada* y la apropiación *colectiva*. La primera tiene lugar por la vía de la institución matrimonial, la cual a pesar de ser solo una de las superficies institucionales posibles de la relación global de apropiación, focaliza generalmente las críticas, invisibilizando la apropiación colectiva, que constituye el meollo del sistema. 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). Describe cinco medios de apropiación, *que pueden, o no, ser específico 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). El *sexaje* es una relación donde lo que es ‘tomado en manos’ [pris en mains] es la *unidad material productora de la fuerza de trabajo* y no solamente la fuerza de trabajo, destacando Guillaumin la proximidad del *sexaje* con la servidumbre y la esclavitud (Falquet, 2015).

B. Sobre los vínculos entre sexo, raza y clase

En cuanto a cómo 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 fuertes debates desde hace al menos 200 años. En efecto, a partir de 1830, el movimiento socialista utópico de Saint-Simon, que contaba con muchas militantes, destacaba la importancia de las mujeres en el proceso de transformación social. Cercana a esta efervescencia, Flora Tristán escribió entre 1830 y 1844, insistiendo sobre la importancia de que las mujeres se constituyeran en clase tal como lo hizo la burguesía en 1789 (Tristán, 2011 [1843]).

Las reflexiones sobre la vinculación entre raza y sexo empezaron a su vez en Estados Unidos en la lucha contra la institución esclavista, como lo ilustra el famoso discurso de Sojourner Truth en Akron, en 1851. Después de la guerra de Secesión (1861-65) y con la abolición de la esclavitud, aumentó la violencia racista, con un incremento exponencial del linchamiento, impactando especialmente a los hombres Negros, muchas veces bajo la falsa acusación de haber cometido violencia sexual contra mujeres blancas. En este marco, la cuestión del derecho de voto dio lugar a álgidos debates para saber si « había llegado la hora del Negro » (varón), o si eran las mujeres (blancas) las que debían acceder a este derecho.

La cuestión de la articulación entre sexo y clase volvió a surgir con fuerza, en Europa, después de 1889 con la Segunda Internacional de los trabajadores, Lenin y Zetkin oponiéndose fuertemente a la unidad de las mujeres entorno a la demanda del derecho al voto, para defender la unidad revolucionaria de la clase obrera. A partir de 1910, fue la revolución mexicana que dio lugar a un gran entusiasmo y llevó esta misma Internacional a reflexionar sobre el papel revolucionario de los pueblos indígenas. Con la Tercera Internacional, a partir de 1919, queda sellada la discusión : lo que hay que defender antes que nada, es la victoria del proletariado soviético.

A partir de los años 60, reaparecen los debates. En 1969, la joven sindicalista Negra estadounidense Frances Beal, del Third World Women's Association TWWA, escribe sobre las implicaciones de la doble posición social como Negra y mujer (Beal, 1969). Unos años después, las mujeres Negras de clase popular del *Combahee River Collective* de Boston formulan colectivamente y por escrito, en 1977⁶, la idea de que racismo, capitalismo, patriarcado y heterosexualidad forman sistemas de opresiones imbricados [*interlocking systems of oppression*] (CRC, 2006 [1979]). Ahora bien, el debate que cobrará mayor visibilidad en las siguientes décadas será otro: la articulación entre patriarcado y capitalismo. Las feministas marxistas ortodoxas afirman que el capitalismo es un sistema que engloba al patriarcado (reduciendo el patriarcado a una instancia ideológica o cultural). Las feministas radicales sostienen que el patriarcado antecede al capitalismo y se observa igualmente en el socialismo. Otras aún afirman que los dos sistemas se articulan, pero son relativamente autónomos. Finalmente, volviendo a la articulación del sexo con la raza —y en menor medida con la clase, Kimberle Crenshaw escribe tres artículos entre 1989 et 1991 en los que desarrolla, desde los estudios legales críticos y los estudios críticos de la raza, su propuesta de la interseccionalidad, la cual alcanza la visibilidad internacional en 2002, a raíz de la invitación que le hace la ONU a la Conferencia antirracista de Durban.

La presente propuesta de *Imbricación* es, precisamente, la de retomar y prolongar toda esta discusión.

II. Que es *Imbricación*?

A. Proyecto del libro y fundamentos epistemológicos

⁶ Y es publicada en 1979 (Eisenstein, 1979).

Imbricación tiene un triple objetivo: de documentación, de teorización y práctico. Primero, quise visibilizar la historia y de entender mejor las luchas sociales que intentaban buscar alternativas la realidad social actual, producto de la imbricación de las relaciones sociales de sexo, raza y clase. Segundo, quise aportar a la comprensión teórica del funcionamiento simultáneo de estas relaciones sociales, gracias a las reflexiones producidas por estos mismos movimientos sociales. Tercero, intenté observar y proponer lógicas organizativas más adecuadas para luchar agradable y eficazmente —lo que implica no reproducir adentro lo que se critica afuera.

La lógica central que me guió en *Imbricación*, es la apuesta epistemológica según la cual, no solo todos los conocimientos son situados, sino que los conocimientos más útiles para combatir y derribar las relaciones sociales estructurales de poder imbricadas, son aquellos producidos *colectivamente*, en la *acción, por y para los grupos minorizados*⁷ en cada una de estas relaciones, y posiblemente *desde el lugar más minorizado* de esta imbricación. Lugar que es presumiblemente el más incómodo, pero no necesariamente el de menor capacidad de comprensión y de acción, como lo han demostrado en los hechos algunos grupos de mujeres de clase popular y racializadas, como el Combahee River Collective de Boston que inventó el concepto de « interlocking systems of oppression » en 1977, o los grupos de mujeres indígenas y campesinas de Guatemala (AmiXmasaj) o Bolivia (Mujeres Creando Comunidad) que se inventaron el « feminismo comunitario » y la consigna de « defensa simultánea del territorio-tierra y del territorio-cuerpo ».

Pero vayamos por parte. Este libro tomo como sujeto, a varios movimientos sociales que buscan explícitamente cambiar de raíz (revolucionar, acabar, abolir) una o más de las relaciones de sexo, raza y clase, y que son compuestos parcial o mayoritariamente por personas que pertenecen a las clases sociales, de sexo y/o de raza minorizadas. Asumo, asimismo, que los conocimientos nacen de la práctica, del colectivo, que los análisis son producidos en las luchas y las conversas cotidianas, y con la finalidad de provocar transformaciones que son urgentes y a veces vitales para quienes están en los movimientos sociales.

La mía es una apuesta que se ubica, por tanto, entre la de Gramsci, la de Hill Collins y la de Wittig. Igual que Gramsci pensando en el proletariado (Gramsci, 2016), considero que la tarea de lxs intelectuales de las clases oprimidas es contribuir a crear una visión del mundo coherente y autónoma y un análisis que revele el funcionamiento social, en miras a cambiarlo. Como Hill Collins pensando a partir de las mujeres Negras (Hill Collins, 1990), considero que el feminismo tiene que ver con recoger y legitimar, a la vez que sistematizar y reformular, para finalmente devolver a las mujeres, los conocimientos cotidianos, experienciales, y los saberes que han constituido para sobrevivir, para nutrir su conciencia de sí mismas como clase de sexo. Como Wittig, proponiendo como lesbiana política construir una ciencia de lxs oprimidxs (Wittig, 1980), considero que lxs oprimidxs debemos elaborar y defender nuestra propia (con)ciencia de la opresión.

Por esto entonces, me concentro en los movimientos sociales « revolucionarios » que afirman defender los intereses de los grupos minorizados y que en diversos grados son compuestos por personas minorizadas. Y allí, observo dos cosas que están dialécticamente ligadas: lo « idéel » y lo material⁸. Dicho de otro modo: analizo como estos movimientos piensan las relaciones sociales estructurales de poder imbricadas, que horizonte utópico ofrecen y que estrategias proponen para atacarlas —a la vez que me intereso por sus prácticas concretas, y sobre todo las contradicciones y conflictos a través de los cuales los segmentos más minorizados de cada movimiento finalmente consiguen empujar un poco más lejos cada vez, la reflexión teórica.

⁷ No se trata de minoridad numérica, sino que del resultado de procesos de minorización (sea política, económica, social, cultural...). Los conceptos de minorización, minoritarixs y majoritarioxs, abarcan las perspectivas de la opresión, de la explotación y de la dominación —evitándonos la obligación de escoger solo una de ellas.

⁸ Retomando la conceptualización de Colette Guillaumin sobre lo ideal y lo material como dos caras de la misma moneda-realidad (Guillaumin, 2016 [1978]).

B. Punto de vista situado y metodología

Tanto para mi propio autoanálisis como para permitir a quienes me lean, entender mejor mis debilidades y privilegios epistemológicos —es decir, para situar mi propio punto de vista—, es necesario abordar tres niveles: mi posición *sociológica* por así decir « objetiva », mi posición *política* por así decir « subjetiva », y mi trayectoria *biográfica*.

Así, en términos sociológicos, soy de clase privilegiada tanto desde mis orígenes familiares como por la profesión que ahora ejerzo (profesora e investigadora de planta en una universidad parisina, en Francia); en cuanto a la raza: blanca, de nacionalidad privilegiada (francesa) y no migrante; en cuanto al sexo, considerada como hembra al nacer y tratada hasta hoy como una mujer. En términos políticos, combato las relaciones de clase y tengo como horizonte de lucha acabar con el capitalismo neoliberal; intento contribuir a las luchas antirracistas, en contra de la islamofobia y del antisemitismo; y me reivindico como lesbiana política. Es decir que participo con todas mis fuerzas a las luchas contra el pensamiento *straight* teorizado por Monique Wittig, al mismo tiempo que intento cotidianamente escapar a las relaciones sociales de sexaje (Guillaumin, 2016 [1978]).

En cuanto a mi trayectoria biográfica, nací en Francia en 1968. Mi infancia se caracterizó entre otras por una marcada movilidad: pasé mis primeros años en París, luego de 3 a 5 en Brasil, después de un año en París, estuve de 6 a 9 en un pequeño pueblo rural del sur de Francia, antes de volver a París por un año, y regresar otros dos años al pueblo, antes de volver a París a los 13 años. Después de estudiar las ciencias políticas en una universidad elitista de la que salí con brío a los 21 años, obtuve un Master y un Doctorado en el departamento de estudios latino-americanos de la Sorbona, realizando primero una investigación sobre la escolarización diferencial de las mujeres indígenas, que me llevo a los 21 años a vivir un año en Chiapas, justo en el momento de la caída del Muro de Berlín y de la ofensiva « final » de la guerrilla salvadoreña, y luego otra investigación de un poco más de dos años en el Salvador (1992-1994), sobre la participación de las mujeres en el proceso revolucionario y la aparición de un poderoso movimiento feminista en la post-guerra. Defiendo la tesis en el 1997, pasando después varios años sin estatuto profesional estable y con una gran libertad. Justo cuando había decidido instalarme a vivir en México DF (2001), la enfermedad y muerte abrupta de mi madre, y luego de mi padre, me llevan de vuelta a Francia. El haber conseguido en 2003 un puesto fijo de docente en sociología en la Universidad Denis Diderot, en París (lo que es bastante difícil), me motiva a quedarme en Francia. En 2021, he alcanzado el rango de profesora (el nivel más alto), ahora en un departamento de filosofía, en la universidad de Saint Denis, también en París.

Conozco entonces en su contexto, de primera mano, y simpatizo indudablemente con los movimientos de los que hablo en *Imbricación* —aunque eso no signifique 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) y funda tanto un derecho como un deber de crítica. Por otro lado, mi proximidad con esos movimientos no deja de ser 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 hacer perdurar estos vínculos, 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 Mesoamérica, en regiones a veces consideradas como periféricas (Chiapas, El Salvador y en menor medida, Guatemala), al participar en el movimiento feminista y lésbico, y en cercanía con diferentes movimientos populares, a menudo campesinos y/o rurales. Yo les debo enormemente e intento contribuir a su retroalimentación y a sus luchas, entre otros en el marco de este libro.

Mi metodología combina socio-historia, ciencia política y antropología, aliadas con observaciones sociológicas y etnográficas directas. La mayor parte del material proviene de investigaciones de campo y observación participante que he realizado desde hace tres décadas en las diferentes regiones a las que haré referencia, donde he vivido varios años y que visito tan frecuentemente como me es posible —salvo para el capítulo sobre el *Combahee River Collective*. Fue para

contextualizar mi traducción de su Declaración Feminista Negra que realicé la amplia revisión bibliográfica sobre Estados Unidos y las luchas feministas Negras, gracias a internet y guiada por una red de colegas, cómplices y amigas conocedoras del tema de primera mano.

III. Contextualizando la variabilidad del sexo, de la raza y de la clase

A. Variedad de la conciencia de sí de las mujeres

Cada sociedad y época tiene su forma de pensar lo que son el sexo, el género y la sexualidad — y como se vinculan uno al otro. Sin embargo, a partir de esta inmensa variedad, la antropóloga Nicole-Claude Mathieu logro evidenciar tres grandes concepciones: naturalista (modo I), culturalista (modo II) y socio-lógica (modo III).

El « modo I » es el más naturalista. Allí, se cree firmemente que el sexo es natural y se declina en dos y solamente dos categorías mutuamente exclusivas, hembras y machos. El sexo es central para la identidad, la cual es pensada como *individual*. Visto como biológico, este sexo determina mecánicamente al género social, que a su vez es declinado en dos y solamente 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 », que es considerada como natural, universal e intangible —según la ideología que Monique Wittig bautizó en 1980: pensamiento *straight*⁹. Este modo I domina ampliamente en las sociedades occidentales contemporáneas y, por tanto, en la mayoría de los movimientos feministas y LGBTQI que allí surgieron. También se presenta por ejemplo entre la cultura Swahili de Kenia o las personas Hijras de India, así como entre las poblaciones Inuit del círculo polar.

En el « modo II », la identidad que prima es la de género, y es esencialmente *colectiva*, ligada a prácticas sociales comunes y construida progresivamente a través de múltiples iniciaciones y rituales. Se apoya en diversas asociaciones más o menos formales que reúnen cada grupo genérico a medida que va creciendo : los grupos de niñas, las tandas de iniciación de las mujeres jóvenes, las hermandades de las mujeres adultas, etc, y lo mismo para los varones. El sexo no es más que un soporte simbólico del género, con el cual mantiene una relación analógica. No obstante, se es consciente que el género es ante todo cultura y pertenencia colectiva. Por ejemplo, la apariencia vestimentaria « hace » el sexo. La heterosexualidad es tan obligatoria como en el modo I, pero es diferente, en tanto pone en relación a personas de géneros opuestos, independiente de su sexo. El modo II domina en un cierto número de sociedades no occidentales y es común en Abya Yala. Este modo II ha dado lugar a una serie de malentendidos y condenas así como también a cierta fascinación, tanto por parte de lxs colonizadorxs como de lxs antropologxs, quienes creyeron ver lesbianas, gays, queers o trans, ahí donde la gente estaba en realidad practicando la heterosexualidad (en *su* lógica). Según Mathieu, este modo II también puede ser encontrado en las sociedades occidentales, aunque sea minoritario. Dice: « *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' »* (pp. 221-222). También ubica en este modo II, ciertas « feministas socialistas » o « feministas marxistas » anglosajonas, y en Francia, la tendencia conocida como « lucha de clases ».

Finalmente, en el « modo III », se es consciente que el género es una categoría política de oposición y jerarquía, arbitraria y social. Se sabe que es la sociedad entera la que trabaja

⁹ 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 se inscribe en el 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 (Wittig, 2001 [1980]).

incansablemente, no solo los espíritus sino directamente los cuerpos, según el género atribuido a las personas. La sociedad imprime toda suerte de marcas más o menos permanentes en estos cuerpos, destinadas a significar y a naturalizar la « diferencia » entre sexos y, sobre todo, las desigualdades de poder (Guillaumin, 2016 [1978]). El modo III caracteriza particularmente las corrientes del feminismo radical y del lesbianismo político en las sociedades occidentales contemporáneas. Así, para Delphy, (1998), el género construye el sexo, mientras que Mathieu afirma que las sociedades llevan a cabo una *diferenciación* de los sexos (2014 [1991]).

Así, la identidad, los procesos de subjetivación, el sentirse mujer (u hombre), encubren realidades extremadamente diferentes, incluso en un mismo espacio nacional. Los análisis feministas o LGBTQI dependen del modo de conceptualización de los vínculos entre sexo, género y sexualidad que prevalece donde se desarrollan. Por ejemplo, Mathieu señala que el modo II puede favorecer la movilización en tanto que mujeres, sobre la base de una consciencia de sexo compartida que se desarrolla en espacios no-mixtos de mujeres, ya que el modo II fomenta el reunirse entre mujeres, como mujeres —pero esta movilización no es necesariamente « feminista ».

B. Algunas precisiones sobre la raza (y la clase)

En este libro, también encontraremos una amplia variedad de lógicas de racialización. Existen no solo diferentes « clases raciales » según épocas y lugares (Indígenas, Negrxs, Arabes, Asiaticxs), sino que existen sobre todo diferentes lógicas de racialización. Tal como el sexo, la « raza » no tiene nada de natural, ha sido creada a través de procesos históricos y también existen maneras diferentes de pensarla. Para Abya Yala, donde el mestizaje ha sido central en los últimos cinco siglos, detengámonos en la cuestión central de la unión entre personas consideradas como pertenecientes a razas diferentes. A grandes rasgos, existen tres maneras bien diferentes de clasificar a lxs hijxs que nacen de tales uniones (sin entrar a pensar si fueron violaciones, relaciones consentidas o matrimonios legitimados).

Hay contextos en que la unión entre personas racialmente minorizadas y personas mayoritarias, produce hijxs racialmente minorizadx. El ejemplo más famoso es la ley de la « gota de sangre » que empezó a prevalecer en Estados Unidos después de la abolición de la esclavitud : es Negra cualquier persona que tiene una persona Negra entre sus ancestrxs (por más « clara » que sea su piel).

Sin embargo, hay otras sociedades en las que se piensa que la unión entre minorizadx et mayorizadx permiten « mejorar » la descendencia, jalándola paulatinamente hacia la blanquitud. Esto, lo ejemplifica de forma especialmente marcante la ideología del mestizaje blanqueador que ha prevalecido desde 1492 en muchos países del sur de Abya Yala.

Ahora bien, otras sociedades aún consideran que la unión minorizadx/mayorizadx produce una raza nueva, diferente de las otras dos. A veces se ve como una raza « vilificada », bastarda, decadente. En otras circunstancias, es construida como una raza más fuerte, joven, que combina lo mejor de las otras supuestas dos razas. Un ejemplo de lo primero podría ser la Africa del Sur durante el apartheid, mientras que el México de la « Raza de Bronce », de la « Raza Cósmica » de Vasconcelos, en el periodo postrevolucionario de principios del siglo XX, ilustra la versión « positiva » de esta tercera manera de conceptualizar el mestizaje —y por tanto, la raza.

También es necesario evocar los vínculos complejos, pero estrechos, que mantiene la raza con la clase en Abya Yala. Quijano (2000) ha afirmado que allí, la formación de la sociedad fue bastante diferente a la que prevaleció en Europa. En el « viejo continente », un proceso histórico de varios siglos transformó gradualmente a las sociedades feudales. El movimiento de las comunas libres de mediados del siglo XI y permitió la formación de los burgos y ciudades francas, donde poco a poco emergió la burguesía que acabaría con el mundo feudal a finales del siglo XVIII. Consolidándose a lo largo del siglo XIX, esta burguesía, desarrolló una verdadera revolución industrial que paulatinamente dio a luz a una nueva clase social, que fue bautizada como proletariado.

Nada de esto ocurrió en Abya Yala. Las cosas comenzaron en 1492 con un inmenso genocidio que aniquiló prácticamente al 90% de la población, extremadamente diversa, brutalmente transformada en « Indígenas ». Quienes sobrevivieron fueron puestos a trabajar de inmediato para « valorizar » los territorios colonizados. Esta es la razón por la cual Quijano afirma que la primera clase social que permitió la acumulación primitiva — que debía engendrar el capitalismo— fue la población racializada del continente, a la que los colonizadores rápidamente agregaron mano de obra arrancada de Europa, sobre todo, de Africa (Quijano, 2000). Es decir : la raza antecedió la formación de las clases “sociales”. Lxs Blancxs se habrían reservado entonces y hasta hoy en día, el acceso al trabajo asalariado, o por así decir a la proletarianización como condición « noble ».

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 por un proceso revolucionario, ni la formación de una pareja dialéctica burguesía/proletariado. Las luchas independentistas, si bien movilizaron sectores enteros de las poblaciones Indígenas y Negras, no fueron procesos propiamente revolucionarios que destruyeran las antiguas clases. La industrialización y la proletarianización de las clases populares fueron por mucho tiempo impedidas por la pervivencia del latifundismo agroexportador y del peonaje. La racialización está entonces estrechamente vinculada, en Abya Yala, con la desposesión y la marginalización, o sea con la posición campesina (especialmente, sin tierra), el proletariado agrícola y la informalidad urbana.

IV. El alcance de *Imbricación*

A. *Pensar tres niveles de articulación*

Podemos distinguir al menos tres niveles de articulación de las relaciones sociales. Primero, *al nivel de las personas*, de los procesos de subjetivación, de la consciencia y de la identidad. Allí se reflexiona sobre los efectos que producen los diferentes sistemas y su conjunción, sobre las identidades, los comportamientos o las discriminaciones. Epistemológicamente, se analiza también cómo las posiciones particulares que cada persona ocupa en las diferentes relaciones sociales, crean puntos de vista [*standpoint*] diferentes sobre la sociedad.

El segundo es al nivel macro y abstracto. Allí, la pregunta es, cómo se articulan los *sistemas en un momento dado (nivel sincrónico)*. Indudablemente, se construyen mutuamente, se apoyan unos a otros, pero no se trata de simple adición. Al contrario, pueden estar en contradicción o en competencia. Por ejemplo, las normas que produce cada sistema por separado, a la hora de aplicarse simultáneamente, pueden producir paradojas: una mujer Negra, como mujer debe parecer « débil » pero como Negra es vista como « super resistente » ; un obrero, como varón, es visto como dominante pero es dominado socialmente como proletarios. Más estructuralmente, las lógicas globales de los sistemas también parecen estar en contradicción. Así, la tendencia del sistema capitalista a absorber toda la mano de obra para explotarla, al poner a las mujeres en el mercado laboral asalariado, vacía los hogares y provoca repetidamente crisis en la reproducción social, que es organizada en base a lógicas de sexo.

Finalmente, hay que pensar *la evolución histórica de la articulación de las relaciones sociales (nivel diacrónico)*. Incluso, hay que preguntarse si siempre han coexistido. Esta perspectiva se propone explicar cómo la dinámica de la articulación de estas relaciones sociales produce el movimiento histórico. Se trata entonces de revisitar 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 a).

B. *Presentación de los capítulos*

Los seis capítulos que componen este libro tienen varios objetivos.

Primero, ir más allá de la idea según la cual los movimientos sociales están o deberían estar ante todo basados en la movilización de identidades —especialmente los movimientos de mujeres o de personas racializadas. Esto, como si de una « esencial » femenina, Indígena o Negra debiera de brotar una posición política —y también como si estas categorías no estuvieran atravesadas por otros antagonismos (de clase y de raza, o de sexo y de clase).

Segundo, comprender la complejidad de los procesos de subjetivación de las activistas en las luchas colectivas. Tienen las mujeres en diferentes movimientos, conciencia de sí mismas en cuanto mujeres (y ¿qué significa?) ¿Qué otra identidad o conciencia las mueve, según sus posiciones en las relaciones sociales de clase y de raza?

Tercero, entender mejor como se vinculan la subjetivación, la producción de análisis sobre la sociedad y la definición de proyectos políticos, con (1) la posición social de las activistas y (2) sus dinámicas de participación, autonomización y alianza con otros movimientos sociales.

El primer capítulo se centra en la experiencia de las (ex)-guerrilleras de El Salvador, pequeño país de América Central que atravesó doce años de guerra revolucionaria y anti-imperialista marxista-leninista (1980-1992), reivindicando la reforma agraria y la democratización del país. Viví más de dos años ahí, de 1992 a 1994, justo después de la firma de los acuerdos de paz, participando en el movimiento de mujeres tanto como pude y como las Salvadoreñas me lo permitieron. Durante la guerra, las organizaciones revolucionarias « de clase » habían apoyado y hasta solicitado la participación de las mujeres en sus filas, siempre y cuando no « dividieran la lucha » con un feminismo « burgués ». En la paz, yo pensaba como inevitable y útil, la « autonomización » de las mujeres y de su movimiento, respecto a los partidos políticos de la izquierda clásica.¹⁰

En el primer capítulo analiza entonces como una organización muy estructurada (un partido político), consigue durante la guerra, movilizar en torno a un proyecto centrado en intereses de clase (proletarios-campesinos) definidos en masculino, a militantas cuyo perfil sociológico es completamente otro. A contrapelo de la idea según la cual los movimientos se construyen sobre la base de identidades « preexistentes » de sus militantes, observo como en el seno mismo de las luchas, lxs militantxs construyen progresivamente una conciencia de sus intereses y un proyecto político. Este, no necesariamente se corresponde con su posición social objetiva: puede ir bastante más allá de ella, e incluso en contra de algunos de sus intereses « objetivos ». Reflexiono luego sobre como, durante la guerra, algunas de estas mujeres empiezan a tomar conciencia y a reivindicar cosas « en tanto que mujeres », y sobre todo lo que pasa cuando termina el momento militar de la lucha. Observo entonces los efectos de un proceso de autonomización organizacional e ideológico en relación a los partidos y de un acercamiento con el movimiento feminista continental.

El segundo capítulo habla de otra lucha armada que emerge apenas dos años después del fin de la guerra en El Salvador, en un territorio muy cercano pero profundamente diferente. Mientras que la guerrilla salvadoreña afectaba al conjunto de un pequeño país bastante homogéneo étnicamente, la lucha neo-zapatista solo implica una parte restringida, e indígena, de un solo estado (Chiapas), en un país muy vasto y mayoritariamente mestizo. Allí, es la raza (fuertemente correlacionada con la clase, pero siendo priorizada mientras que la clase desaparece del discurso de este movimiento) que se combina con el sexo.

A la inversa del FMLN salvadoreño que nunca destacó en especial los intereses de las mujeres, el primer texto que el movimiento zapatista da a conocer públicamente es una « Ley revolucionaria de las mujeres zapatistas ». Intento entonces comprender cómo las Indígenas Zapatistas han logrado afirmar sus intereses y organizarse « en tanto mujeres » dentro de una organización políticamente mixta, sin abandonarla, y más aún, cómo desde su propia posición minoritaria en las relaciones sociales de sexo como en las de raza, han logrado conciliar sus intereses de sexo y raza. Nuevamente, insisto en la

¹⁰ Teniendo en mente el ejemplo francés donde después de ásperos debates, el movimiento feminista se había consolidado gracias a un proceso de autonomización en relación a los partidos de izquierda (Boon et al., 1983).

importancia del contexto. La situación de guerra, represión, clandestinidad o intensa polarización socio-política, restringe considerablemente las posibilidades de pensar y actuar. Simultáneamente, la concepción indígena de las relaciones entre sexo, género y sexualidad (cercana al modo II arriba evocado), parece haber favorecido la organización « en tanto que mujeres », aunque no necesariamente « feminista ». Por último, a nivel epistemológico, ser minoritarias en las dos relaciones sociales de poder en juego llevó estas mujeres a 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 socio-historia que realicé en 2005 para contextualizar mi traducción de la Declaración feminista Negra del *Combahee River Collective*, quienes fueron las primeras en visibilizar la existencia de cuatro sistemas de opresión simultáneos: el racismo, el patriarcado, el capitalismo y la heterosexualidad; los cuales además se negaron a separar y aún más, a jerarquizar. No obstante, habían planteado este debate en un contexto histórico y cultural específico, que quise explicitar. En este capítulo, estamos en la parte Norte de Abya Yala, y no estamos en el contexto de organizaciones armadas amplias, sino de un pequeño colectivo informal, compuesto por algunas decenas de mujeres, principalmente de clase popular, urbanas. En lugar de comprender la imbricación a partir de aparentes contradicciones entre sexo y clase, o entre sexo y raza, se trata de entender cómo personas que son simultáneamente minoritarias en todas estas relaciones, piensan estas relaciones y analizan su imbricación. La otra especificidad que aparece aquí, es que si bien estas mujeres han participado y siguen vinculadas con luchas de raza, de sexo e incluso de clase, deciden organizarse simultáneamente de manera autónoma en un grupo específico. Y es desde esta posición que formulan objetivos políticos « universales », argumentando que para liberarse ellas, necesitan acabar con todos los sistemas de opresión, por lo que su lucha beneficia a todos los demás grupos oprimidos.

El cuarto capítulo continúa con las considerables contribuciones de las feministas Negras de América ladina (González, 2015 [1988]), regresando al sur del continente y al Caribe. Nos permite comprender la gran diversidad de las conceptualizaciones de la raza, basadas en relaciones sociales de raza distintas —aunque todas conciernen poblaciones marcadas por la trata y la esclavitud en el marco de la supremacía blanca. Presento varias organizaciones e iniciativas precursoras de los 80 y 90, en Brasil y en República Dominicana. Son grupos de mujeres Negras de origen popular urbano, que parten de la idea que existe una imbricación de opresiones raciales, sexuales y capitalistas. Sin embargo, la definición diferente del mestizaje y de la raza, así como el contenido explícitamente cultural de la identidad Negra en esta parte del continente, lleva a estas activistas a un análisis bastante diferente al del *Combahee*. Su posición desde el Sur las lleva a integrar la dimensión colonial de la raza, proponiendo un análisis de la dinámica histórica de la raza vinculada con el desarrollo del capitalismo.

El quinto capítulo abre la reflexión sobre el movimiento feminista latinoamericano y del Caribe, analizado globalmente, particularmente a través de sus encuentros continentales, a partir del primero que acontece en 1981 en Colombia. Es un movimiento marcado por la presencia de muchas ex revolucionarias, por cierta diversidad de clase, así como por la presencia pequeña pero significativa de mujeres Afros y en menor medida, Indígenas —lo que explica algunas de sus especificidades. El contexto histórico y geopolítico era más bien desfavorable: la « década perdida » de las dictaduras y la imposición de los planes de ajuste estructural que condujeron al giro neoliberal de los años 90. Sin embargo, analizo como el movimiento ha sabido desarrollar eficaces estrategias de construcción, reconociendo y afrontando las diferencias de clase-raza y las oposiciones políticas en su seno, realizando una distinción explícita entre el movimiento feminista y el movimiento de mujeres, y gracias a la propuesta original del « feminismo de los sectores populares ». Pero nuestro como esta corriente, construida por militantes « de izquierda » que buscaban vincular sexo y clase, se transformó en la tendencia « femócrata » que de la mano de la cooperación internacional, acompañó resueltamente la inclusión de las « pobres mujeres del Sur » en la corriente principal del « desarrollo » neoliberal.

El sexto y último capítulo aborda precisamente la otra cara de este proceso, presentando veinte años de historia de la corriente autodenominada « de feminismo autónomo ». Este se constituye a partir de 1993, en la víspera crítica de la Conferencia ONUiana de Pekín, oponiéndose a la institucionalización del movimiento bajo el auspicio de la cooperación internacional. Aunque se trate

de una corriente minoritaria, hoy fragmentada y fuertemente invisibilizada, es muy importante. Propone una mirada extremadamente crítica, corrosiva y precursora, de los procesos ONUianos y más ampliamente del « desarrollo ». En este capítulo se ve cómo, después de un comienzo contundente, 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, pero sobre todo gracias a su trabajo en el movimiento lésbico y en sus encuentros continentales. 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 estructurales: militarización y guerra. Así, la « autonomía » evoluciona progresivamente hacia un análisis de la imbricación de las lógicas heteropatriarcales, racistas y clasistas del neoliberalismo. La participación en luchas concretas conduce algunas de estas activistas 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 constituyen hoy el segmento más pujante.

A nivel epistemológico, analizo como, vinculando teoría con práctica, gracias a la reflexión colectiva transnacional permitida entre otros por los encuentros continentales (feministas y lésbico-feministas), y dado que una parte significativa de estas militantes ocupan posiciones minoritarias tanto en las relaciones de sexo como de clase y sobre todo de raza-nacionalidad-status migratorio, parte de estas feministas autónomas logró proponer los análisis, las estrategias y las acciones más innovadoras y esperanzadoras que se pueden encontrar hoy en día.

V. Aperturas

Finalmente, ¿hacia donde apunta *Imbricación*?

Primero, algunas luchas « identitarias » buscan afirmar posiciones individuales y colectivas que resultan de fenómenos históricos que deben ser nombrados y visibilizados, como el genocidio, la colonización, la trata y la esclavitud. Es así como el « devenir » Negrx de Lélia González (2015 [1988]), por ejemplo, constituye indudablemente una estrategia de lucha de enorme relevancia. En otro orden de ideas, la afirmación lésbica permite visibilizar el carácter artificial de la heterosexualidad y como reduce drásticamente la expresión personal (de género, de deseo) y sobre todo como empobrece la organización social colectiva, restringiendo sobremanera la organización matrimonial y procreativa a través de lógicas heteropatriarcales extremadamente restrictivas.

Sin embargo, estas propuestas aparentemente “identitarias” deben ser diferenciadas de un « esencialismo estratégico » y sobre todo de una « homogenización estratégica » tal como la encontramos en distintas perspectivas liberales-consumistas, o incluso conservadoras, como en distintas formas de nacionalismo. Criticar la búsqueda-afirmación de su « identidad » por cada grupo, como un fin en sí, está ligada a la crítica de una cierta concepción de « la interseccionalidad ». Ochy Curiel lo dice muy claramente, al escribir que la interseccionalidad:

« tiende a un multiculturalismo liberal que pretende reconocer las diferencias incluyéndolas en un modelo de diversidad sin interrogar las razones que provocan esta necesidad de inclusión. En otros términos, es definida a partir de un paradigma moderno occidental eurocéntrico » (Curiel, 2014).

Efectivamente, identidades e interseccionalidad se focalizan a menudo en ciertas personas, incluso en ciertos grupos que ocupan posiciones particulares en ciertos lugares « interseccionados » de las distintas formaciones sociales. Si bien esto puede ser útil para destacar discriminaciones o exigir reparaciones, es de poca ayuda para comprender el funcionamiento global de las formaciones sociales. Para esto, es preciso desarrollar análisis más bien estructurales y relacionales.

En este sentido, las pistas abiertas por el *Combahee* son particularmente importantes y ameritan ser seguidas, aunque con algunas modificaciones. Las feministas Negras del *Combahee* ya habían puesto en evidencia la imbricación de varios *sistemas* sociales. Pero el hecho de pensar en términos de *relaciones sociales* imbricadas (y no de sistemas o con mayor razón de identidades) permite una comprensión más dinámica, más estructural y al mismo tiempo más contextualizada de lo que está en juego. Los vivos debates de los años 70-80 concernientes a los vínculos entre patriarcado y capitalismo permiten captar mejor las dificultades, o incluso los impases del pensamiento en término de sistemas. Y cabe subrayar que nunca fueron zanjados satisfactoriamente. De hecho, el sistema, pensado como una totalidad cerrada, es un objeto poco manipulable. Con dos sistemas ya, la metáfora espacial produce imágenes algo confusas. Con tres sistemas, llegamos a una suerte de conglomerado casi indescriptible.

Pensar más bien en términos de relaciones sociales (de sexo, de clase y raza) como lo proponen las feministas materialistas francófonas, permite imaginar en cambio diferentes líneas de fuerzas móviles que separan a cada momento lxs individu@s en clases antagónicas en función de intereses precisos —que giran en torno al trabajo, en su sentido más amplio¹¹. Según los periodos históricos y los contextos, estas líneas de fuerza pueden intersectar, o no, en uno o varios lugares. Pueden estar o no situadas en el mismo plano. Se mueven sin cesar bajo el efecto de prácticas y luchas sociales individuales y colectivas multidireccionales. Las « clases » así producidas (de sexo, de raza y las denominadas clases « sociales »), que son dibujadas a cada instante de ambas partes de estas líneas materializando oposiciones de intereses, no son ni fijas ni homogéneas. Están permanentemente atravesadas por otras líneas, de las cuales ninguna es, ni a priori ni definitivamente más importante que las demás. La forma que toma la imbricación de estas líneas o relaciones sociales (cruzamiento, paralelismo, superposición u otra) está en perpetua evolución: el centro del análisis debe ser la *dinámica* de esta imbricación. Inevitablemente compleja, esta dinámica afortunadamente no es completamente aleatoria: todas las posibilidades no son realizables en la práctica. Al contrario, esta dinámica corresponde a evoluciones históricas concretas que resultan de estados anteriores: está anclada en la materialidad y en el espesor de las prácticas y de las luchas, y contiene en germen la posibilidad de un cierto número de transformaciones futuras, principalmente bajo el efecto de luchas colectivas para mover las líneas.

He propuesto por mi parte dos herramientas para empezar el estudio de la dinámica de la imbricación de las relaciones sociales: el concepto de *vasos comunicantes*, que busca comprender los re-equilibramientos constantes de la división del trabajo (local e internacional) según las líneas de sexo, raza y clase (Falquet, 2015) y el de *combinatoria straight*, para aprehender mejor las lógicas individuales y colectivas de alianza matrimonial y de filiación (y por lo tanto de herencia y patrimonio) en términos simultáneos de sexo, raza y clase —en otros términos, para analizar la formación de individu@s y de « linajes » mayoritarios o minoritarios, según los lugares y las épocas (Falquet, 2016 b). Espero poder seguir desarrollando estas pistas a futuro, profundizando cada vez más el dialogo entre las perspectivas materialistas francófonas y los análisis decoloniales de Abya Yala.

Bibliografía

Beal, Frances (1970 [1969]), « Double Jeopardy: To Be Black and Female », en Toni Cade Bambara, ed., *The Black Woman: An Anthology*, Mentor Books York and Scarborough, Ontario, pp. 90-100.

Boon, Marie Claire ; Brisac, Tessa ; Kerhervé, Annick ; Roussel, Marie-Jo ; Vienot, Eliane (1983), *C'est terrible quand on y pense*, Galilée, Paris.

¹¹ A diferencia de la lógica de la intersección de Crenshaw, lxs individu@s y los grupos no son imaginadxs como ubicadxs en el punto donde se cruzan las líneas materializando las discriminaciones, sino más bien de ambas partes de las líneas de polarización que materializan las relaciones sociales. Deben ser imaginadxs por pares antagónicos situadxs más o menos lejos de ambas partes de las líneas, según una lógica de simetría ortogonal.

Combahee River Collective (2006 [1979]), « Déclaration du Combahee River Collective », en Jules Falquet, Emmanuelle Lada, Aude Rabaud, *(Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race »*, *Repères historiques et contemporains, Cahiers du CEDREF*, Université Paris-Diderot, Paris, pp. 53-67.

Crenshaw, Kimberlé Williams (1989), « Demarginalizing the intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-67.

Crenshaw, Kimberlé Williams (1991), « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color », *Stanford Law Review*, n°43, pp. 1241-1299.

Crenshaw, Kimberlé Williams (1992), « Race, gender and sexual harassment », *Southern California Law Review*, n°65, pp. 1467-76.

Curiel, Ochy (2014), «

Delphy, Christine (1998), *L'ennemi principal*, Paris, Syllepse.

Eisenstein, Zillah (ed.), 1979, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York.

Falquet, Jules (2015), « Le capitalisme néolibéral, allié des femmes ? Perspectives féministes matérialistes et imbricationnistes », en Christine Verschuur, Hélène Guétat, Isabelle Guérin (coords), *Sous le développement, le genre*, IRD, Paris, pp. 365-387.

Falquet, Jules (2016 a), « Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux, Entretien avec Jules Falquet », *Cahiers du GRM*, n°10, en línea.

Falquet, Jules (2016 b), « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », *Les Cahiers du genre* (Hors-Série coordonné par Annie Bidet-Mordrel, Elsa Galerand et Danièle Kergoat), pp. 73-96.

González, Lélia (2015 [1988]), « La catégorie politico-culturelle d'américanité », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], n°20, publicación oriogional en portugués : « A categoria político-cultural de Amefricanidade », *Tempo Brasileiro*, n° 92/93, janeiro-junio 1988, pp. 69-81.

Gramsci, Antonio (2016), *Textos escogidos*, Ocean Sur, La Habana.

Guillaumin, Colette (2016 [1978]), « Pratique du pouvoir et idée de Nature », in Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir : l'idée de Nature*, iXe, Paris.

En español : Curiel, Ochy, Falquet, Jules, 2005, *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas* (coordination avec Ochy Curiel), Brecha lesbica, Bogotá.

Hill Collins, Patricia (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Harper Collins, London.

Kergoat, Danièle (2000), « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in Helena Hirata, ; Françoise Laborit ; Hélène Le Doaré ; Danièle Senotier (coords.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris, pp. 33-54.

Mathieu, Nicole-Claude (1991 [1989]), « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », en Nicole-Claude Mathieu, 1991, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes Editions, Paris, pp. 227-266.

Mathieu, Nicole-Claude (2014 [1991]), (Entrée) « Différenciation des sexes », en P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, pp. 660-664, republicado en Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie Politique II*, iXe, Paris.

Quijano, Aníbal (2000), « Colonialidad del Poder y Clasificación Social », *Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, Journal of World Systems Research*, V. xi, n° 2, summer/fall, pp. 342-388.

Tristán, Flora (2011 [1843]), « Porque menciono a las mujeres », en Flora Tristán, *La Unión Obrera*, Centro de la mujer peruana Flora Tristán, Universidad nacional de San Marcos, Lima.

Wittig, Monique (2001 [1980]), *La pensée straight*, Balland, Paris.