



**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
Y ARTES DE CHIAPAS**
CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y
CENTROAMÉRICA

T E S I S

**“LA PUENTE PRIETA”:
FEMINISMOS DISIDENTES Y
AFRODIASPÓRICOS EN SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS**

QUE PARA OBTENER EL GRADO

**DOCTORADO EN ESTUDIOS E
INTERVENCIÓN FEMINISTAS**

PRESENTA

A. TITO MITJANS ALAYÓN

DIRECTORA

DRA. MARISA G. RUIZ TREJO

San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México 2020





**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
Y ARTES DE CHIAPAS**
CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y
CENTROAMÉRICA

T E S I S
**“LA PUENTE PRIETA”:
FEMINISMOS DISIDENTES Y
AFRODIASPÓRICOS EN SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS**

QUE PARA OBTENER EL GRADO
**DE DOCTOR EN ESTUDIOS E
INTERVENCIÓN FEMINISTAS**

PRESENTA
A. TITO MITJANS ALAYÓN

DIRECTORA
DRA. MARISA G. RUIZ TREJO

COMITÉ TUTORIAL
DRA. AMARANTA CORNEJO HERNÁNDEZ
DRA. ESTHER MAYOKO ORTEGA ARJONILLA
DRA. ALBA PONS RABASA
DR. DAU GARCÍA DAUDER

San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 2020





UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 18 de junio de 2020
Oficio No. DGIP/CP/00105/2020
Asunto: Autorización de impresión de tesis

C. Anabel Mitjans Alayón
Candidata al Grado de Doctora en
Estudios e Intervención Feministas
UNICACH
Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **“La puente prieta”:** **Feminismos disidentes y afrodiaspóricos en San Cristóbal de Las Casas**, mismo que cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo **autoriza** la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Doctora en Estudios e Intervención Feministas**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección de un ejemplar empastado.

ATENTAMENTE
“POR LA CULTURA DE MI RAZA”

DR. RICARDO DAVID ESTRADA SOTO
DIRECTOR GENERAL



C.c.p. Dr. Pascual Ramos García. Secretario General UNICACH. – Para su conocimiento.
Lic. Aurora E. Serrano Roblero. Secretaria Académica UNICACH. - Para su conocimiento.
Dr. Jesús Solís Cruz. Director de CESMECA UNICACH. – Para su conocimiento
Dra. Guadalupe Cantoral Cantoral. Coordinadora de los Posgrados en Estudios e Intervención Feministas, CESMECA, UNICACH. – Para su conocimiento.
Expediente
*RDES/igp/rags



Libramiento Norte Poniente No.1150, Colonia Lajas Maciel
CP 29039, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Tel: (961)6170440 Ext. 4360
investigacionyposgrado@unicach.mx

Dedicatoria

A mis madres Ana Rosa, Tamara, Luz de Cuba, las que están y las que me acompañan en mi hombro izquierdo. A mis amigas, a todxs, lxs que siguen a mi lado y lxs que ya no están.

A la hermosa compañía y el afecto cotidiano de Ifé.

A mis egguns, mis orishas,

A las puentes y a las feministas negras

A yemayá, a Olokún.

A los océanos.

Agradecimientos

Agradezco profundamente a todas las personas que han contribuido de distintas maneras en la realización y culminación de esta tesis.

Agradezco al Posgrado en Estudios e Intervención Feministas, por ser el espacio académico institucional que me permitió cursar el posgrado y desarrollar esta tesis. Además, a través del mismo pude concursar para obtener una beca CONACYT. Quiero hacer extensivo mis agradecimientos al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el otorgamiento de una beca, que me permitió realizar mi investigación durante el período agosto del 2015 a julio del 2019 y que facilitó las condiciones para realizar la misma.

Agradezco a la profesora Dra. Ana Lau Jaiven y la Dra. Mary Goldsmith con quienes realicé una breve estancia académica en la UAM Xochimilco en septiembre del 2018, en el Centro de Estudios de la Mujer, en donde pude acceder al centro de documentación del mismo y hacer búsquedas bibliográficas, que alimentaron mi investigación.

Agradezco al Programa de Intercambio de Hampshire College en Cuba, que me brindó una residencia académica entre octubre y diciembre del 2018, que me permitió continuar profundizando en mi trabajo.

Agradezco a la Dra. Nathalie Batrville por coordinar el conversatorio “Hijos de las Dos Aguas: Diálogos entre feminismos negro de Afroamérica” en Dartmouth College el 22 de octubre del 2018 y las constantes conversaciones e intercambios que nutrieron grandemente mi trabajo de tesis.

Agradezco profundamente a todxs lxs colaboradores de mi investigación, a lxs que han estado contribuyendo durante todo el proceso, otrxs que estuvieron en el inicio, otrxs en la etapa de desarrollo de la investigación y quienes estuvieron presentes en el final. Quiero extender mi mayor agradecimiento a las doce activistas que entrevisté para este estudio y las que fueron contribuyendo en cada paso durante mi trabajo hasta llegar al documento que presento.

Agradezco a la colectiva Las Chamanas y a la organización Kinal Antsetik por abrirme

las puertas de este espacio de lucha y a las activistas indígenas y lesbianas que desde ahí generan cambios en Chiapas. Especialmente quiero agradecer la posibilidad de participar y ser parte del equipo organizador de las Jornadas Lesbo-trans-feministas.

Agradezco a todxs mis amigxs que me han sostenido durante estos cuatro años. En especial quiero mencionar a mi familia disidente de San Cristóbal de las Casas: Lorena Rodas, Belen Pastrana, Agustina Villella y Pen Penner.

Agradezco a las profesoras Dra. Amaranta Cornejo Hernandez, Dra. Alba Pons Rabasa por leerme y apoyarme en cada paso durante la realización de esta tesis. Igualmente estoy muy agradecido a lxs profesores Dra. Esther Mayoko Ortega Arjonilla y el profesor Dr. S. García Dauder por incorporarse a mi comité de lectores y ayudarme a mejorar mi trabajo.

Para finalizar quiero agradecer profundamente a la profesora Dra. Marisa G. Ruiz Trejo, mi directora de tesis, quien me ha acompañado, asesorado y alentado durante todo este tiempo. Quiero nombrar las largas horas revisando mi trabajo, los importantes aportes tanto teóricos y metodológicos que realizó a mi investigación. El cuidado y el afecto con que abordó mi trabajo y me ayudó a reencauzarlo hasta lograr el resultado que se muestra en este documento.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	1
Acercamiento a “La Puente Prieta”	5
Antecedentes	9
CAPÍTULO I. EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS FEMINISTAS: LA PUENTE, EL TRANS- ARCHIVO Y EL MÉTODO DE LXS HIJXS DE LAS DOS AGUAS.....	15
Marco Teórico. Teorías Feministas Afrodiaspóricas.....	17
Narrativas de desterritorialización antinegras.....	19
Los feminismos afrodiaspóricos.....	22
Afrocentrismo en Afroamérica.....	23
La Interseccionalidad.....	26
La interseccionalidad en Afroamérica.....	28
Lo negro deshace el género: la heteronormatividad, la "racialización" y la razón feminista.	29
Aproximación al concepto de racialización	31
La razón feminista y el sistema binario de género.	34
Construcción del método de Lxs Hijxs de las dos Aguas.....	40
El método feminista	44
El método Lxs Hijxs de las Dos Aguas.....	45
Reflexiones autoetnográficas y participación activa.....	49
Archivando las memorias disidentes.....	51
La Entrevista como herramienta de investigación feminista afrodiaspórica disidente.....	58
Descripción de las entrevistas realizadas.....	61
Descripción de lxs colaboradores de la investigación.	63
Llegada a los espacios feministas de la disidencia sexual y al universo social.....	67
"La puente prieta". Una propuesta metodológica feminista negra.....	69
CAPÍTULO II: GENEALOGÍA DE LOS FEMINISMOS DE LA DISIDENCIA SEXUAL EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS.	76
Cartografía de los feminismos disidentes en San Cristóbal de las Casas.....	77

Encuentros feministas y lesbofeministas en Abya Yala y los debates sobre raza, género y sexualidad.	82
Del 94 al presente: un panorama de los feminismos de la disidencia sexual en san cristóbal de las casas.	96
Debates críticos desde la existencia lesbiana a través de la experiencia de la colectiva lesbofeminista las chamanas.	99
Los feminismos de la disidencia sexual y el movimiento zapatista.	105
Cuando los feminismos trans atraviesan por San Cristóbal de las Casas.	111

CAPÍTULO III: “LA PUENTE PRIETA”: EXPERIENCIA DE ARTICULACIÓN

FEMINISTA AFRODIASPÓRICA. 115

La cartografía feminista y los espacios feministas.	115
Acercamiento a las intervenciones feministas.	119
¿Intervención o injerencia feminista?.....	119
La intervención feminista hegemónica en San Cristóbal de las Casas.	123
La potencia de las articulaciones feministas afrodiaspóricas en los procesos de organización política.	129
“La puente prieta”: antecedentes, inicio y sistematización	132
Antecedentes situados de “La puente prieta”	134
El mapa prieto y disidente	139
“La Puente Prieta” I: el taller descolonizando las caderas. Una propuesta de resistencia afrocentrada hacia la heteronormatividad blanca cotidiana.	141
Acercamiento al panorama feminista en chiapas a través del primer congreso feminista de chiapas.	152
"La Puente Prieta" II: encuentro de afectividades trans* y feminismo(s) (2016).....	160
"La Puente Prieta" III: los encuentros afrodiaspóricos en las jornadas lesbo-trans feministas (2017).	166

DE PUENTES, ACTIVISMOS Y EPISTEMOLOGÍAS AFRODIASPÓRICAS DISIDENTES.

CONCLUSIONES POR AHORA. 171

BIBLIOGRAFÍA..... 179

ANEXOS 195

INTRODUCCIÓN

Desde mi llegada a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, a mediados del 2015, he tenido potentes intercambios con otrxs activistas feministas de la disidencia sexual y de género, feministas negrxs, afrodiaspóricxs, queers, trans y no binarios. He participado en espacios, jornadas y discusiones transfeministas, lesbofeministas, antirracistas, afrocentrados, así como decoloniales y he estado expuesto a teorías producidas desde la experiencia de activistxs negros, afrodiaspóricos, prietos, transmasculinos, mujeres trans, personas no binarias, lesbianas y sirenas.

En estos, y en otros escenarios de activismo políticos y en los espacios públicos en general encontré representaciones diversas sobre la presencia negra mexicana y afrodiaspórica. En numerosas conversaciones con otrxs activistas sociales cuando se referían a la presencia negra en México indicaban la historia de Yangá, el líder negro que protagonizó uno de los episodios más importantes de rebeldía negra en México en 1609. Otrxs mencionaron al político Vicente Guerrero, el único presidente afromexicano en 1829. También leí sobre la historia de Amelio Robles, el coronel mexicano afroguerrerense y transmasculino, que participó en la Revolución Mexicana de 1910 (Cano, 2012). Igualmente se refirieron a las regiones afromexicanas como las comunidades en Oaxaca, Guerrero y en Veracruz, incluso algunos mencionaron a la cultura olmeca como el primer pueblo negro en este país (Varela-Huerta, 2017, Beltrán, 2019).

Conocí a la coordinadora del proyecto “Afrodescendencia México”, quien es una activista afromexicana. Me compartió varios referentes de la historia negra de San Cristóbal. Entre ellos narró como Fray Bartolomé de Las Casas mandó a traer africanos esclavizados a San Cristóbal para reemplazarlos por la mano de obra indígena en 1542 y así construir la Catedral de San Cristóbal, también conocida como la Iglesia de los Negros, ubicada en el centro de la ciudad (Notas de trabajo de campo, 2015, 2016 y 2017).

Otras menciones acerca de la población afrodescendiente se relacionaban con la participación temporal y transitoria de activistas. Entre esas me llamó la atención poderosamente a mi llegada a San Cristóbal la historia del proyecto Zapantera Negra, el

encuentro político y activista entre Emory Douglas, antiguo Ministro de Cultura del Partido Black Panther (Pantera Negra) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que tuvo lugar en noviembre del 2012 (Léger, Tomas, 2017). Semanas más tarde varias activistas señalaron las visitas de la feminista afrodominicana Ochy Curiel en las comunidades zapatistas. Estos ejemplos evidencian las conexiones políticas entre los movimientos negros e indígenas que también se han apreciado dentro del movimiento feminista en San Cristóbal. Una experiencia significativa fue la presencia de la pensadora afrodominicana Yuderkys Espinosa quien impartió el seminario “Hacia una crítica de la razón feminista en América Latina” en noviembre del año 2015, para el posgrado en Estudios e Intervención Feminista, en el Centro de Estudios Superior de México y Centroamérica. Fue la primera pensadora y académica afrodiaspórica en dar una clase en el posgrado de Estudios e Intervención Feministas¹.

Apreciar estos intercambios, acercamientos, historizaciones que daban vida al mundo afrodiaspórico en San Cristóbal fue una gran alegría. Sin embargo, poco a poco percibí que aunque veía y escuchaba distintas representaciones afrodiaspóricas en distintos niveles espaciales de la ciudad, la mayor parte de estas narrativas y referencias geopolíticas a su vez indicaban una relación con el pasado y/o distanciada de la cotidianidad actual. Formaban parte de las narrativas sobre el “multiculturalismo”² que caracteriza al activismo en San Cristóbal de Las Casas.

Estas narrativas espacio-temporales, alejadas de la afrodescendencia en San Cristóbal de Las Casas, pueden ser pensadas como técnicas del mestizaje *colecto* para blanquear la ciudad. Entre lo indígena y lo mestizo las personas afrodescendientes han quedado atrapadas en numerosas categorías raciales como moreno, prieto, o más locales como *caña azada*, *renegrida*, *pata de zanate* entre otras, las cuales han sido vaciadas de una historización, politización antirracista y anticolonial.

¹ Quiero destacar que en el año 2016, Yuderkys Espinosa fue invitada a las Jornadas de Afrodescendencia México, en las que luego de su presentación, varias mujeres negras y yo intercambiamos ideas. En el 2017 regresó y presentó el libro “La Invención de las Mujeres” de la investigadora Oyeronke Oyewumi. A pesar de que existen numerosas académicas feministas negras, y en el posgrado en Intervención Feministas había dos estudiantes afrodescendientes, solo Yuderkys Espinosa ha sido la única mujer negra en dar una conferencia y seminario para ese posgrado.

² La investigadora Dra. Itza Amanda Varela Huerta (2017) definió el multiculturalismo como: “política de Estado, es la concreción máxima de la apropiación de la diferencia y la alteridad como un producto de las nuevas formas de capitalismo a nivel global. Se aceptarán las diferencias, pero éstas deben estar marcadas y performadas en espacios específicos que no violenten a las culturas hegemónicas” (Varela Huerta, 2017, p.31).

A través de estas narrativas se ha desvanecido la presencia de las personas afrodescendientes que se encuentran en otras áreas del tejido social como la presencia de los migrantes africanos, hondureños, haitianos y cubanos; lxs feministas morenxs y prietxs dentro del movimiento feminista. La investigadora Dra. Itza Varela Huerta (2017) profundizó en su tesis doctoral sobre estas técnicas de blanqueamiento realizadas por el Estado-nación mexicano:

“Si el pasado indígena funcionó para que el mestizaje se convirtiera en la ideología del México revolucionario y la historia, la antropología y la arqueología fueron las tres disciplinas que construyeron la narrativa de ese proyecto nacional, para el Estado-nación es necesario legitimarse sobre la base de una historia o de una narración histórica con pretensión de verdad: en el caso específico de la población negra-afromexicana la narración que funcionó a la ideología del mestizaje fue el silenciamiento como método de producción histórica hacia la población mencionada, así como otros sujetos sociales que no correspondían a la alteridad producida en este periodo histórico” (Varela Huerta, 2017, p. 39)

Estas técnicas de blanqueamiento también impactan en las perspectivas feministas en San Cristóbal de Las Casas, se complementan con nociones sobre multiculturalidad e *intervenciones feministas hegemónicas* que despolitizan la presencia y los aportes de las feministas afrodiaspóricas y de las personas *prietas*. Durante mis primeros meses fue común dentro de los espacios feministas escuchar relatos de experiencias y acciones políticas que bajo la normativa de “todas las mujeres tenemos las mismas experiencias” invisibilizaban las diferencias de clase, nacionalidad, estatus migratorio, raza, color de piel, sexualidad y grupo etario.

Kimberlé Williams Crenshaw (2002) explicó cómo se producen estas discriminaciones desde una perspectiva interseccional. Explicó que existen discriminaciones interseccionales que son difíciles de reconocer. Establece dos enfoques para analizar este tipo de discriminaciones, el enfoque de subinclusión de la discriminación, donde la diferencia vuelve invisible un conjunto de problemas, mientras el enfoque de superinclusión de la discriminación expone cómo la propia diferencia se hace invisible (2002, p.176) (Traducción propia).

Otras de las experiencias más complejas que viví durante los primeros meses en la ciudad que me condujeron al trabajo de tesis que desarrollo en esta investigación, fueron las prácticas de segregacionismo biológico que respondían a políticas de Feminismo Trans Excluyente (TERF) presentes en frases como: “si las personas trans desean estar en espacios feministas deben crear los suyos propios” (Notas de trabajo de campo, diciembre, 2015).

Impactan en los diferentes escenarios de intervención política de los movimientos feministas y dificultan el acceso del activismo transfeminista y de la población trans a los espacios de decisión y negociación de las políticas de género estatales.

El *Pensamiento Feminista Negro* y el *Feminismo Decolonial* han documentado y estudiado las distintas formas en que las sexualidades no normativas y los pueblos racializados como no blancos han sido sistemáticamente aniquilados y forzados a procesos de normatividad eurocéntrica (Lugones, 2010). Además la *teoría de la interseccionalidad* (Williams Crenshaw, 1989) expuso cómo la imbricación de los sistemas de opresión afecta con mayor fuerza a estos grupos sociales debido a que los procesos de racialización-generización se encuentran entretejidos de tal manera que no pueden ser separados (Spillers, 1987; Oyewumi, 2017; Hill Collins, 2000; Lugones, 2010; Viveros, 2016).

Estas experiencias han propiciado puentes entre los movimientos feministas negros, disidentes y trans que parten de la empatía de reconocer la opresión que han vivido de las posturas blancas-hegemónicas. Al respecto la Mtra. Natalia Ocoró Grajales (2019) explicó que:

“Las mismas que usan el argumento de la biología para decir que las mujeres trans, no son mujeres, son las mismas que desde el privilegio y el discurso eugenésico de la biología, dijeron ayer que las mujeres negras, no éramos mujeres. Esparcir el odio como lxs eugenicistas biologicistas, no es feminista. Es racista y transfóbico. Es reificar el discurso de la discriminación basado en la biología blanca, `evolucionista biologicista`, occidental y racista" (Ocoró, 2019).

El trabajo que aquí presento: *Feminismos disidentes y afrodiaspóricos en San Cristóbal de Las Casas: “La Puente Prieta”* es un estudio de caso que investiga el resultado de las interconexiones de dos movimientos políticos radicales: el feminismo de la disidencia sexual de dicha ciudad y lxs feminismos afrodiaspóricos disidentes.

Partí de tres preguntas de investigación que intento responder a lo largo de este trabajo: ¿Qué es “La Puente Prieta”? ¿Cuáles son sus orígenes? y ¿Qué condiciones de posibilidad se generaron en San Cristóbal de las Casas para que emergiera esta articulación afrofeminista diaspórica?

La tesis central de la investigación sostiene que en San Cristóbal de las Casas el movimiento feminista de la disidencia sexual ha sido uno de los principales ejes de cuestionamiento del sujeto histórico-normativo del feminismo. Estas críticas hacia la heterosexualidad obligatoria y la heteronormatividad han progresivamente profundizado en

otros ejes de opresión que sostienen este sistema, como el racismo y el clasismo. De ahí que han hecho articulaciones con otros movimientos sociales, entre los cuales destacan el movimiento campesino, zapatista, el movimiento de la disidencia sexo-generica y el feminismo afrodiaspórico.

La segunda tesis argumenta cómo las feministas afrodiaspóricas que participaron en los espacios feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal de Las Casas son parte de un proceso histórico de articulaciones políticas realizadas por las mujeres negras como una herramienta anticolonial. “La Puente Prieta” muestra estos procesos históricos de organización política afrodiaspórica y a la vez se inserta dentro de los mismos.

La tercera tesis fundamenta cómo estas articulaciones afrocentradas y con otros movimientos políticos se producen también como respuestas a la perpetuación de las perspectivas hegemónicas presentes en los movimientos sociales. En este caso de estudio expongo que se manifestaron a través de las *intervenciones feministas hegemónicas*. Estas últimas reproducen las *narrativas de desterritorialización antinegras* vinculadas a las técnicas de borramiento antinegro colonial capitalistas.

ACERCAMIENTO A “LA PUENTE PRIETA”

Para desarrollar estas tres tesis tomé como punto de partida el concepto articulación. Partí de dos posiciones analíticas. La primera es la sistematización que realizó Chela Sandoval (2015) para abordar la movilización colectiva de las mujeres tercermundistas en Estados Unidos en los años ochenta. Las llamó “articulaciones de un nuevo tipo de ciudadanía” con la cual nombró los procesos de alianzas y tensiones que surgieron de las luchas de dicho movimiento.

Desde el otro lado del Atlántico, lxs investigadores García Dauder y Carmen Romero (2002) abordaron las articulaciones como prácticas políticas que generan conexiones parciales, contingencias estrategias y conocimientos situados. Se producen a partir de la tensión que genera la diferencia, la cual revela una fuerte crítica al sujeto estable, homogéneo que ha

producido el feminismo hegemónico y su expansión hacia los feminismos disidentes a través de las políticas de blanqueamiento y homonormatividad.

Ambas definiciones feministas del concepto articulación convergen en: la función de visagra que poseen las experiencias antinormativas para formar alianzas ante la injusticia social; los recursos empleados proceden de experiencias personales, comunitarias y tradiciones; el carácter temporal y finito de dichos procesos políticos; son lugares de producción de conocimientos y la importancia de la sistematización de estos procesos.

En un inicio, al reconocer estas convergencias, identifiqué que las articulaciones feministas disidentes que realicé junto a otrxs activistas en San Cristóbal de las Casas podían ser de interés para las investigaciones feministas. Debido a que he vivido en esta ciudad durante casi cinco años he participado en numerosos procesos de activismo feminista. Por ello decidí sistematizar algunas de ellas, las que se vinculaban con mi activismo feminista afrodiaspórico disidente, resaltando la presencia de otrxs activistas negrxs y afrodescendientes. Le nombré “La Puente Prieta” precisamente para ubicar esta investigación dentro de este tipo de forma de movilización política. En este texto argumento cómo la articulación puede ser una propuesta alterna al uso tradicional y hegemónico que identifiqué del término intervención feminista en San Cristóbal de las Casas.

Existen importantes referentes sistematizados sobre procesos de articulaciones feministas y realizadas por mujeres prietas del Sur Global en la literatura feminista que serán expuestas durante el desarrollo de este trabajo y que fundamentan histórica y teóricamente la existencia de “La Puente Prieta”. En el caso de los *feminismos chiapanecos* este tipo de investigación es incipiente de ahí que se constituyera un programa de Estudios en Intervención Feminista. La propuesta de “La Puente Prieta” a la vez que busca generar vías alternas a las formas de intervención social, expone las críticas que las feministas de la disidencia sexual han realizado a las formas hegemónicas de hacer *intervención feminista* con las mujeres racializadas en Chiapas, tanto en los espacios académicos como en ONG.

Spivak (1998), en su artículo “¿Puede hablar el subalterno?”, se refiere a la intervención como: “los estudios nacidos a partir de la influencia de Foucault, la palabra ‘intervención’ aparece connotada como aquellas contribuciones que provocan un cambio en la fijeza de la tradición” (1998 p. 20). Siguiendo a Spivak (1998) argumento que las articulaciones políticas de las mujeres y sujetos disidentes prietos, así como “La Puente Prieta”, son una expresión de intervenciones a los proyectos hegemónicos del pensamiento feminista, ya que estos procesos

han producido rupturas en la tradición de este pensamiento, en su sujeto y en sus prácticas políticas. Igualmente, interrumpen las políticas de “hablar por” (Alcoff, 1991-1992), debido a que estos quiebres se generan desde las experiencias y los propios activismos al interior de estos grupos que se encuentran en los márgenes del feminismo en San Cristóbal; es decir, se produce entre nosotras y para nosotras mismas.

“La Puente Prieta” se evidencia en las acciones que hemos realizado en conjunto, en la inclusión de problemáticas, temas que afectan a las mujeres y personas trans, no binarias, afrodescendientes y prietxs como parte del movimiento feminista. En esta investigación, “La Puente Prieta” es una propuesta teórico-metodología de articulación prieta queer feminista, que se genera desde los acercamientos, alianzas y tensiones que algunxs activistas feministas hemos vivido. Proceden de nuestras experiencias de vida en las que nos constituimos fuera del sujeto hegemónico del feminismo chiapaneco y del Sur Global.

En particular, las alianzas que hemos logrado realizar se caracterizan por ser un proceso de largo aliento. Existían antes de comenzar esta investigación y continuarán desarrollándose luego de esta sistematización. Es por ello que esta investigación se enfoca en captar una parte del proceso marcado por mi subjetividad. No busca analizar la totalidad del mundo feminista sancristobalence y afrodiaspórico.

De los debates que he identificado en los espacios feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas, se deriva la problemática de investigación de este estudio que va en doble sentido. Por un lado, se encuentra la política de representación colonial de los sujetos racializados a través de “las políticas de hablar por” (Alcoff, 1991-1992) que continúan ejerciendo una parte del feminismo ongenero y académico sobre las mujeres no heterosexuales, racializadas y empobrecidas de Chiapas. Por otro lado, se encuentran las diferentes formas de resistencia que realizan las feministas como las articulaciones que se presentan en este estudio.

Finalmente “La Puente Prieta” y esta investigación recogen el proceso de reencuentro conmigo mismo. Está marcado por las propias tensiones, críticas, alianzas que he tenido con otrxs feministas disidentes, afrodiaspóricxs y con mis identidades diferenciales como persona afrocaribeña, gordx y no binario transmasculino en un espacio ampliamente transfóbico y cisgénero. “La Puente Prieta” es una pulsión de sobrevivencia ante tantas experiencias racistas

y/o transfóbicas, clasistas que viví tanto en la Habana, en Ciudad de México y en San Cristóbal de las Casas. Como explicaré a lo largo de este trabajo fue una de las principales formas de respuesta política que desarrollé con otrxs activistas en La Habana y luego la retomé en San Cristóbal de las Casas. La precariedad económica, los tránsitos migratorios y de género, “vivir en la diferencia”, recuperando la frase de Audre Lorde (1995), los prejuicios y privilegios atraviesan las historias de vida de lxs colaboradores de “La Puente Prieta”. Esto provocó períodos de alejamientos, tensiones y ausencias. Trajo como consecuencias que algunas de lxs activistas que iniciaron el proceso se hayan retirado. Sin embargo, otrxs activistas feministas se han incorporado, brindándole una heterogeneidad de posturas políticas y fluidez. Estas características le imprimen un carácter de constante actualización de alianzas, rupturas, metodologías y teorías.

A diferencia de otros proyectos de investigación del posgrado de Estudios e Intervención Feminista que acompañan a procesos sociales, “La Puente Prieta” comenzó a germinar dentro de los cursos que tomé durante el período lectivo en el doctorado que curso. Atravesó diferentes transformaciones hasta llegar a concretarse en el trabajo que presento en este documento.

Históricamente la academia ha sido un espacio para legitimar y justificar las formas de expropiación, opresión, criminalización y patologización de los pueblos negros, indígenas, de las mujeres y de las vidas no heteronormativas (Christian, 1987). Ello generó una profunda contradicción en mí. No obstante, las obras de las feministas y activistas negras, afrodescendientes, chicanas, afrocaribeñas, indígenas, trans y lesbianas me mostraron las posibilidades de subvertir la colonialidad del conocimiento que esta institución todavía genera sobre los pueblos del Sur Global reposicionando las epistemologías no occidentales dentro de la academia misma.

En este sentido, mi presencia en la academia y los aportes que pueda realizar a la teoría feminista parten de un posicionamiento afrotransfeminista interesado en descentrar los *locus de enunciación* feministas de los sujetos históricamente asociados con el poder de hablar, construir conocimientos y poner mi atención en los feminisimos prietos disidentes: negrxs, afrodescendientes, prietas, trans, lesbianas, no binarias que han contribuido a descolonizar los feminismos en San Cristóbal.

ANTECEDENTES

Mi investigación se localiza en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Antes de la llegada de los colonizadores europeos, la ciudad estaba poblada por comunidades tsotsiles, quienes le llamaron *Valle de Jovel*, denominación que le dieron por su asociación con el zacate (Aubry, 2017). La actual ciudad de San Cristóbal es parte del estado de Chiapas. Se encuentra ubicada en la región de los Altos de Chiapas, en el sureste mexicano. Según el INEGI en el 2015 contaba con 210, 000 habitantes.

Su historia occidental comienza cuando en 1524 luego de la batalla contra el pueblo Chamula, el valle se convirtió en el refugio de los conquistadores. Andrés Aubry explicó que años más tarde, en 1528, el conquistador Diego de Mazariegos, luego de ser expulsado por el pueblo de indígena de Chiapa de Corzo ordenó la fundación de la ciudad de San Cristóbal, como parte del imperio español (Aubry, 2017, p.18).

Los colonizadores utilizaron la madera de construcciones indígenas y secuestraron mujeres para comenzar a poblar dicha ciudad, narró Aubry (2017, p. 18) en su libro *San Cristóbal de las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental*. La famosa Ciudad Real nació en el más profundo terror de la conquista española, el secuestro, la ocupación, la violación de las mujeres y el desplazamiento de los pueblos indígenas. Según Aubry (2017) nació siendo una “ciudad cosmopolita”, debido a la presencia de distintos apellidos europeos en el documento fundacional. Esta constante se mantiene en el presente en diferentes niveles sociales, entre los más visibles se encuentra la gentrificación, el turismo, el zapaturismo y un universo académico por nombrar algunos (Fenner Sánchez y Hernandez Cordero, 2018,).

Otro dato importante del surgimiento de San Cristóbal que me interesa rescatar es la presencia del fraile Bartolomé de las Casas (Sevilla 1484-Madrid, 1566), quien fue Obispo de Chiapas y que en su paso por aquí dio nombre a la ciudad. Además de todo el trabajo de evangelización (colonización religiosa), San Cristóbal fue conocida en la época colonial por el trabajo que Las Casas realizó para eliminar la explotación de las personas indígenas esclavizadas en el sistema de encomiendas con la argumentación de que eran débiles (Aubry,

2017). El trabajo forzado y “duro” se trasladó entonces a los cuerpos africanos esclavizados (Aubry, 2017). Esta narración, fue el discurso fundacional de la esclavización africana y afrodescendiente en San Cristóbal, a la vez que gestó otro discurso fundacional de deshumanización de los pueblos indígenas de Chiapas, *la debilidad*.

Me interesa nombrar estas narraciones que dan origen a la ciudad de San Cristóbal en mi tesis para establecer un horizonte desde el cual se creó la misma, además de ejercer diversas técnicas de terror colonial, se fundaron discursos de deshumanización y racialización de las poblaciones no blancas, que a su vez justificaron la impunidad del saqueo y desplazamiento forzado de los pueblos indígenas y el borramiento de la vida anterior a la redacción de la fundación de la ciudad. Todas estas características fundacionales de la Ciudad Colonial perviven hoy bajo el discurso de nación mexicana que intenta naturalizarlas en el contexto de la multiculturalidad y el turismo que caracteriza a San Cristóbal.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas el 1ro. de enero de 1994. Ocuparon el Palacio Municipal de la ciudad y desde ese momento, la misma se ha visto profundamente vinculada con el desarrollo de este movimiento político. Este acto transformó la dinámica socio-económica y política de la ciudad que se caracterizaba por su conservadurismo y unas políticas racistas fuertemente establecidas en el tejido social.

Entre las principales consecuencias que tuvo alzamiento del EZLN para la ciudad de San Cristóbal fueron las acciones de exposición y desamortización del racismo *coletto* que prevaleía en la ciudad. Ello trajo consigo acciones para la reinserción socio-económica de las poblaciones indígenas de una manera más digna en la ciudad.

Por otro lado, a partir de la década de los años ochenta San Cristóbal estaba comenzando a desarrollar el turismo como esfera económica. En el año 2003 fue incorporado al Programa “Pueblos Mágicos” de la Secretaría de Turismo. El alzamiento generó inicialmente una disminución del turismo, sin embargo, posteriormente este hecho también contribuyó al incremento de dicha actividad económica, con la llegada de numerosos activistas de izquierda y los famosos zapatours: “viajes a las zonas del territorio dominado por la guerrilla, con la finalidad de conocer en el México profundo a un conjunto de sujetos liberados por una revuelta social” (Fenner Sánchez, Hernandez Cordero, 2018, p.13).

La ciudad se compone de un complejo panorama social. Uno de ellos es la población local: la población indígena, indígena descendiente, los asentamientos de comunidades desplazadas, afrodescendientes y los coletos. Otro tipo de población es el turismo tradicional. Junto a esto se encuentra el mundo ongero, de activismo social permanente y transitorio. Dentro de este panorama quiero ubicar el movimiento feminista.

La presencia feminista aumentó en Chiapas y en San Cristóbal de las Casas en la década de los años ochenta. Un pilar significativo fue el “Taller Antsetik”, coordinado por la profesora y feminista guatemalteca Walda Barrios, Patricia Pons y el grupo de mujeres parteras de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) en 1984. Este taller tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Chiapas. En 1989 se produjo una marcha de mujeres contra la violencia sexual que dio como resultado la conformación del Colegio de Mujeres de San Cristóbal (COLEM A. C.) y a la “Colectiva de Mujeres Autónomas en Lucha (COMAL) Citlalmina” en 1990 (Apreza, 2019). Entre 1985 y el 2008 habían registradas treinta y cuatro organizaciones sociales que trabajaban en distintos tópicos respecto a las luchas de las mujeres, entre ONG, Asociaciones Civiles y Colectivas (Salazar, 2013, p.52).

El año 1994 fue un parteaguas para la historia de Chiapas y las formas en que se estaban realizando los acompañamientos e investigaciones sobre las mujeres indígenas, campesinas y racializadas. A partir de ese año aumentó la presencia de las ONG, programas de estudio, metodologías y acompañamientos desde la academia. La atención hacia el movimiento zapatista también atrajo a feministas autónomas, decoloniales, lesbianas y afrodescendientes. Propició el inicio de fuertes acercamientos, creación de espacios, coaliciones entre ellas y con los movimientos de mujeres indígenas y campesinas, trans-formándonos en lxs colaboradores de la investigación.

El sujeto de estudio de esta investigación son las activistas feministas de la disidencia sexual que viven y/o transitan por San Cristóbal de las Casas. Entre ellas se encuentran varias activistas de la Colectiva Chamanas, la activista trans Lia García de la Red de Juventudes Trans de la Ciudad de México y el Dr. Daniel Coleman Chávez, activista transfeminista. Otras feministas han colaborado con “La Puente Prieta” de manera temporal por su paso por San Cristóbal. “La Puente Prieta” es fruto de mis esfuerzos como miembro de la colectiva AfroKute por establecer alianzas, construir espacios, deconstruir discursos hegemónicos en los espacios feministas. Por ello he decidido incluir mi presencia en el sujeto de estudio, mis

experiencias y subjetividades.

Lxs activistas feministas con quienes colaboro provienen de Chiapas y otros estados mexicanos. Otrxs son extranjeras, migrantes, del Sur y el Norte Global. Abarcan una edad entre 30 y 60 años. Algunas se posicionan como lesbofeministas, otrxs desde el transfeminismo, el feminismo queer, negro y decolonial.

Este trabajo es una investigación cualitativa con un marco teórico, conceptual y metodológico feminista. En especial, utilizo las teorías feministas de las ciencias como las de Sandra Harding (2004) y Donna Haraway (1995), las feministas negras, chicanas y tercermundistas como Barbara Christian (1987), Patricia Hill Collins (2000) y Chela Sandoval (2015). Como técnicas de investigación utilizo el análisis histórico-lógico, el análisis del discurso, el análisis documental, la entrevista semi-estructurada, las notas de trabajo de campo, la etnografía feminista y la observación participante a través del método “Lxs Hijxs de las Dos Aguas”, una perspectiva de análisis interseccional y afrocentrada. Utilizo como material de análisis la información recogida en las entrevistas, en las notas del diario de campo. Incluyo las impresiones que anoté en conversaciones informales, en conferencias, eventos, talleres, como el Encuentro de Afectividades trans* y feminismo(s) y las Jornadas lesbo-trans-feministas, la sistematización del Taller Descolonizando Las Caderas impartido entre 2016 y 2017 por la Colectiva AfroKute de la cual fui integrante hasta su disolución. Igualmente incorporo los posters, registros fotográficos, de estos talleres y eventos, los archivos audiovisuales de la asociación civil Kinal Antsetik que es la sede de la colectiva Chamanas, documentales y materiales audiovisuales disponibles en internet.

La tesis que presento a continuación está estructurada de la siguiente manera: una introducción, tres capítulos, conclusiones, anexos y bibliografía. El primer capítulo se titula: “Epistemología y metodología feminista: la puente, el trans-archivo y el método de Lxs hijxs de las dos aguas”. Este capítulo aborda las teorías y categorías fundamentales que son importantes para el análisis de la investigación. Comienza con una aproximación a los estudios feministas críticos en América Latina. Posteriormente profundiza en las corrientes feministas negras, el concepto de la diferencia, la interseccionalidad, los estudios interseccionales en Abya Yala. Posteriormente aborda los estudios feministas lésbicos, autónomos, queers, transfeministas, decoloniales, interseccionales y antirracistas. Estas teorías aportan conceptos como feminismo de la disidencia sexual, feminismo hegemónico, etnocentrismo, racialización,

colonialidad, colonialidad de género, y experiencias consubstanciales. Debido a los límites de dichas teorías se utiliza las aproximaciones de los feminismos negro, interseccional, tercermundista, de la ciencia y los estudios queer de color en Estados Unidos cuyas categorías me permiten analizar el material empírico recogido en el trabajo de campo.

El segundo capítulo se titula: “Genealogía de los feminismos de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas”. El objetivo es evidenciar ¿una? historia del feminismo de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas, entrecruzando esta historia con los debates sobre raza y género que han contribuido en la desestabilización del sujeto tradicional “mujer”. En este sentido, realicé una historización parcial y situada del movimiento. Para ello dividí el capítulo en tres secciones: 1) Acercamiento al concepto *feminismos de la disidencia sexual* y su contextualización en San Cristóbal. Partí de una crítica al término queer, y reutilicé *feminismos de la disidencia sexual* para exponer el valor decolonial de emplear los conocimientos que se producen en el Sur Global en vez de continuar reproduciendo políticas de traducción de teorías y marcos interpretativas producido por investigadores blancos del Norte Global. 2) Desarrollé un análisis histórico sobre los diálogos sobre raza, género y sexualidad en algunos de los Encuentros Feministas de Afroamérica y cómo han afectado las posturas feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas. 3) Presenté un panorama de las posturas feministas de la disidencia sexual que identifiqué durante mi trabajo de campo en San Cristóbal de las Casas a través de mi propio lente de investigación y activismo feminista.

El tercer capítulo se titula: “‘La Puente prieta’: experiencia de articulación feminista afrodiaspórica”. Dicho capítulo se centra en la articulación feminista afrodiaspórica y disidente que fuimos realizando colectivamente entre el año 2016 y 2018. Para fundamentar “La Puente Prieta” como un proyecto articulador feminista dividí el capítulo en dos secciones. 1) Realicé un análisis histórico y teórico sobre las intervenciones feministas hegemónicas que se producen en San Cristóbal a través de la noción intervención feminista *coleta*. Esta contextualización me permitió nombrar un panorama histórico donde la antropología principalmente y otras disciplinas de las ciencias sociales han sido utilizadas por feministas para investigar y acompañar los movimientos sociales en Chiapas. Sin embargo, las mismas han estado contenidas por ideologías cargadas de colonialidad. Esto ha dificultado la radicalidad política y académica de las mismas. La segunda sección del capítulo se centra en los orígenes y fundamentación de “La Puente Prieta”. Propuse un análisis afrodiaspórico para

argumentar como “La Puente Prieta” es parte de una genealogía feminista y de mujeres afrodiaspórica, que atraviesa San Cristóbal de las Casas.

CAPÍTULO I. EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS FEMINISTAS: LA PUENTE, EL TRANS-ARCHIVO Y EL MÉTODO DE LXS HIJXS DE LAS DOS AGUAS.

Tomando en cuenta las preguntas de investigación en el primer capítulo partí del interés por responder ¿Qué es “La Puente Prieta”? Por ello el capítulo desarrolla el marco teórico-metodológico que está contenido en dos secciones: i) presentación del marco teórico-conceptual y ii) aproximación al marco metodológico. La primera parte del capítulo se centra en las aportaciones, conceptos y términos empleados en la estructura teórica-metodológica que fueron importantes para mi investigación. La segunda parte se enfoca en describir el proceso a través del cual realicé mi investigación, así como las herramientas metodológicas que desarrollé para la misma.

A lo largo de los apartados expongo los conceptos utilizados en la tesis, cómo se articulan entre sí y cómo contribuyen con la perspectiva desde la cual me enfrenté al universo de la investigación. Para ello usé la *Teoría Feminista Negra* en la construcción del marco teórico-conceptual. El término *Feminismo Afrodiaspórico* expande las áreas de producción de la teoría feminista más allá de las fronteras estadounidenses. Incorpora las aportaciones de las sujetas de las diásporas africanas como Afroamérica y El Caribe.

El *feminismo afrodiaspórico* me permitió destacar la presencia afrodescendiente en Centroamérica, Chiapas y San Cristóbal. “La Puente Prieta” recupera esta presencia, a través de lxs activistas afrodiaspóricxs³ que forman parte de este trabajo y otras que apoyaron a movimientos feministas previos. Sus historias de tránsitos geográficos, de género y

³ En esta investigación decidí utilizar la “x” y la “e” con el objetivo de intervenir la estructura normativa y binaria del lenguaje. De esta manera ubico mi trabajo dentro la práctica política trans que cuestiona la naturalización de los géneros binarios impuestos por la colonialidad/modernidad. La “x” y la “e” implican el reconocimiento de las identidades que se encuentran fuera de la heteronormatividad, como las mujeres trans, travestis, travas, personas no binarias, queers, personas no conformes de género. Ambas letras han sido utilizadas ampliamente por la comunidad trans para destacar los borramientos del lenguaje binario de género, por ello hago uso de las dos.

migratorios, indican que estas historias forman parte de procesos históricos diaspóricos y migratorios históricos de cimarronaje ⁴.

Los mismos impactan los territorios por donde transitan. Uno de los propósitos de la crítica afrodiaspórica desde la mirada feminista fue incorporar críticamente los viajes, los talleres, los eventos, las estancias, intercambios que han generado las feministas afrodescendientes en los espacios feministas en San Cristóbal y conocer los efectos que han producido en las prácticas y discursos feministas en este contexto.

Por otro lado, me permitió cuestionar las formas de colonialidad blanco-mestiza mexicana y blanca del Norte Global, que se manifiestan en las *narrativas de desterritorialización*⁵ de los pueblos negros mexicanos, sujetos afrodescendientes que transitan por Chiapas.

La categoría interseccionalidad propuesta por Kimberlee Williams Crenshaw (1989) y los aportes posteriores de María Lugones (2010) y Mara Viveros (2016), los empleé para vincular estas prácticas de desterritorialización con las prácticas esencialistas de género que complican la presencia de los sujetos racializados, quienes trascienden las identidades de género binario en los espacios feministas de San Cristóbal. Para hacer esta conexión también utilicé el concepto *razón feminista universal*, propuesto por la intelectual afrodominicana Yuderlys Espinosa Miñoso (2017), con el cual explica la estructura colonial del pensamiento feminista hegemónico (2017, p.35).

Los conceptos *racialización* (Isoke, 2016) y heteronormatividad (Cohen, 2004) me permitieron plantear esta reflexión desde un análisis histórico-lógico que comienza durante la esclavitud, para pensar sobre la conformación histórica de dicha razón colonial. Explico las dos funciones que tuvo el término *afrodiaspórico* y el *afrocentrismo feminista* en mi investigación. Por un lado, me permitió incorporar las conversaciones y las acciones de las feministas

⁴ El cimarronaje es la denominación para nombrar las distintas formas de fugitividad que emplearon los africanos y sus descendientes esclavizados durante la época colonial. Cimarrones, fueron aquellas personas que escaparon de las plantaciones y huyeron a los montes, montañas, cruzaron islas, regiones para salir del régimen esclavista.

⁵ Avtar Brah en su libro *Cartografías de la Diáspora* retoma el concepto de desterritorialización de Gilles Deleuze y Felix Guatari: “El concepto de desterritorialización describe el desplazamiento y la desubicación de identidades, personas y significados, en un momento de alienación y exilio, manifiesto en la lengua y en la literatura” (Brah, 2011, p.235). Tomando en cuenta su perspectiva desarrollé la noción *narrativas de desterritorialización antinegras* para pensar mi investigación. Esta noción la desarrollé en conversación con dos textos fundamentales *Cartografías de las Diáspora. Identidades en cuestión* de Avtar Brah (2011) y el libro *Demonic Grounds. Black women and the Cartography of the Struggle* de Katherine McKittrick (2006).

afrodescendientes, aparentemente aisladas entre las montañas que rodean el Valle de Jovel, en un contexto geopolítico e histórico continuo de lucha social afroamericano y caribeño. Este punto me condujo al segundo propósito, descentrar las aportaciones de la teoría feminista negra de los lugares de producción académica localizados en el Norte Global, destacar su esencia afrodiáspórica y las aportaciones de las mujeres negras del Sur Global, especialmente de Afroamérica y el Caribe. En la parte teórica conceptual empleé el trabajo de Kimberlee Williams Crenshaw, para referirme a los aportes de la interseccionalidad a la teoría feminista. Utilicé los aportes de María Lugones (2010), Hortense Spillers (1987) y Cathy Cohen (2004) para referirme a las formas co-constitutivas en que funcionan el género y la raza específicamente en el sistema colonial-capitalista y cómo influye en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas.

Mi investigación se ubica dentro de los Estudios Cualitativos, desde donde implementé una metodología feminista, situada y parcial. Empleé herramientas como la reflexividad autoetnográfica, la cartografía feminista, las entrevistas, la participación observante y el archivo. El marco metodológico también se alimenta de las aportaciones de la Teoría Feminista Negra. Utilicé la obra de Sandra Harding (2004) para abordar las epistemologías feministas, el método feminista desde donde desarrollé mi marco metodológico. Usé el concepto punto de vista de Donna Haraway (1995) y el punto vista de las mujeres negras de Patricia Hill Collins (2000) en la conformación de mi método de investigación. Partí de la reflexión de la antropóloga afronorteamericana Faye Harrison (2016) en torno a la relación sujeto/colaborador de la investigación, con el objetivo de destacar las políticas de citación y dentro de ellas, reconocer los conocimientos de los colaboradores de la investigación, con sus entrevistas, conversaciones, intercambios y acciones políticas.

A continuación, expongo los motivos por los cuales empleé la teoría feminista negra para desarrollar mi marco teórico-conceptual.

MARCO TEÓRICO. TEORÍAS FEMINISTAS AFRODIASPÓRICAS.

Norma Blázquez (2012) explica que los estudios de la ciencia feminista conocidos igualmente como estudios críticos feministas de las ciencias surgieron de manera sistemática

en los años setenta del siglo pasado (2012, p.21). A pesar de la heterogeneidad de su producción poseen dos rutas que los distinguen. En primer lugar, se encuentra la estrecha relación entre las categorías género, clase, raza, etnia y sexualidad, las cuales no pueden ser separadas para comprender los procesos de ordenación social. Esta relación está presente en la producción teórica, epistemológica y metodológica feminista y de ella se deriva que dichas concepciones sobre las intersecciones entre género y otras categorías de clasificación social necesiten traspasar los espacios académicos para compartir y actualizar estos conocimientos con las prácticas feministas de transformación social.

Sin embargo, la mayor parte de los estudios críticos feministas se siguen identificando con una producción académica anglosajona y blanco mestiza en el Sur Global. En este trabajo, me interesa problematizar esta posicionalidad argumentando que las teorías feministas críticas del Sur Global, han realizado importantes aportes a la teoría feminista, desde la relación género y raza desde la misma época en que comenzaron a producirse las teorizaciones de los estudios críticos feministas en el Norte Global⁶. Los aportes de dichos estudios han sido complementados por las epistemologías feministas, las cuales han tenido impacto en las ciencias sociales. Sin embargo, siguen siendo identificadas como teorías locales.

Para justificar esta argumentación partí de los análisis que propone Marisa Ruiz Trejo (2016a). Esta investigadora incluye dentro los estudios críticos feministas a las teorizaciones de algunas feministas críticas del sureste mexicano y centroamericano. Expone que el contexto de guerra, imperialismo y neoliberalismo en Chiapas y en la región centroamericana ha traído consigo que las teóricas feministas se posicionen desde lugares de enunciación diferentes a las teorizaciones feministas europeas y anglosajonas dominantes. Entre ellas sobresalen las teorías interseccionales de las feministas neomarxistas en Chiapas en los ochenta, que se enfocan principalmente en la clase, etnia y raza. En un momento posterior incorpora las críticas de las feministas y no feministas indígenas de la región con sus posturas decoloniales y de autorrepresentación (Ruiz Trejo, 2016a).

Por otro lado, Castañeda (2015) plantea que entre los puntos centrales de la discusión teórica en la etnografía feminista en México se encuentra la crítica al androcentrismo, etnocentrismo y la heteronormatividad. A pesar de ello los modelos dominantes de sexualidad,

⁶ Estas reflexiones son fruto de largas conversaciones que he tenido con la profesora Marisa Ruiz Trejo.

matrimonio y arreglos familiares han dificultado que las investigadoras profundicen en las experiencias de los grupos y/o sujetos no heterosexuales (Castañeda, 2015, p.10). En el caso chiapaneco, los estudios feministas poseen un espacio importante en la discusión académica e intelectual. Pueden ser rastreados al menos desde 1984, con el taller Antsetik, impartido por la investigadora Walda Barrios-Klee⁷. No obstante, los estudios que indaguen la presencia afrodiaspórica y prieta en el movimiento feminista chiapaneco necesitan mayor profundización, desde las perspectivas de las mujeres y sujetos de la disidencia sexo-genérica negros y afrodescendientes.

Gran parte de los estudios feministas negros y decoloniales se nutrieron de los conocimientos de las mujeres negras del Caribe y Afroamérica (Hurdson, 1990, Zarduy, 2018). La historiadora afrocubana Aida Bueno Sarduy (2018) en su investigación doctoral explicó que los trabajos de antropólogas feministas blancas como Ruth Landes (1947) y Rita Segato (1987) se produjeron en íntima relación con las mujeres negras de Xangó Recifé, Brasil, las Iyalorixás, líderes religiosas del candombe y los universos de la disidencia sexo-genérica que poseen el panteón religioso del candombe. Este acercamiento contribuyó al pensamiento decolonial de Segato, expuso Sarduy (2018), ya que: “De esta experiencia en el Xangô, de este saber conocer tantas veces negado de las comunidades afrodescendientes y de “los otros”, emergieron muchos textos significativos para comprender por qué la raza es fundamental para comprender el género” (2018, p. 134).

NARRATIVAS DE DESTERRITORIALIZACIÓN ANTINEGRAS.

Durante mi investigación he tenido numerosas conversaciones con otrxs activistas y feministas lxs cuales han expresado en espacios públicos, académicos e intelectuales, una ausencia de gente negra en la región de Chiapas, mientras personas como yo nos encontrábamos en el mismo espacio (Notas de campo, 2016, 2017, 2018). Pero ¿por qué dicen que no hay gente negra en San Cristóbal de las Casas? A partir de esta pregunta intenté generar alianzas con otras personas afrodescendientes en San Cristóbal. Busqué con insistencia en las

⁷ Este proceso ese vincula también a la creación del posgrado en Estudios Feministas en el CESMECA-UNICACH.

calles las *caras lindas de mi gente negra*⁸, realicé talleres sobre los bailes negros y compartí durante mucho tiempo los aportes de las feministas negras que había leído. Sin embargo, nada de eso solucionó el vacío que generó esta frase que asiduamente escuchaba en San Cristóbal.

Para comprender este ejercicio de blanqueamiento y de aislamiento negro utilicé la perspectiva de Katherine Mckittrick (2006). Explica cómo la geografía tradicional eurocéntrica ha fijado a las comunidades negras en un espacio geográfico específico. Una de esas formas ha sido a través de los discursos, con los cuales se ha borrado y desespacializado del sentido del lugar de pertenencia de las comunidades. De esta forma la geografía colonial ha contribuido a la invisibilización de las movilizaciones de las comunidades y de manera especial a las mujeres negras por los territorios de Afroamérica, las formas de escape de la esclavitud y posteriores de explotación de las comunidades negras. De igual manera ha ocultado las maneras en que las mujeres negras se han apoderado de los territorios y sus efectos.

Ello me permitió continuar pensando en las *narrativas de desterritorialización* que afectan directamente a las comunidades negras, afrodescendientes en Chiapas y San Cristóbal de las Casas. Este término lo empleé para mostrar cómo las afirmaciones, comentarios e ideas que sugieren la nula o escasa presencia de población negra y afrodiaspórica en estos territorios en la actualidad refuerzan la supremacía blanca. Estas prácticas de desterritorialización además cooperan con el borramiento de los conocimientos de las comunidades negras. Un ejemplo de ello se evidencia en las maneras que los estudios académicos feministas en México y Centroamérica dan preferencia a las aportaciones teóricas e intelectuales negras que proceden del Norte Global y el Caribe. Así minimizan y alejan de los centros universitarios los aportes de las mujeres negras del Sur Global, en especial de Afroamérica, la región centroamericana y Chiapas.

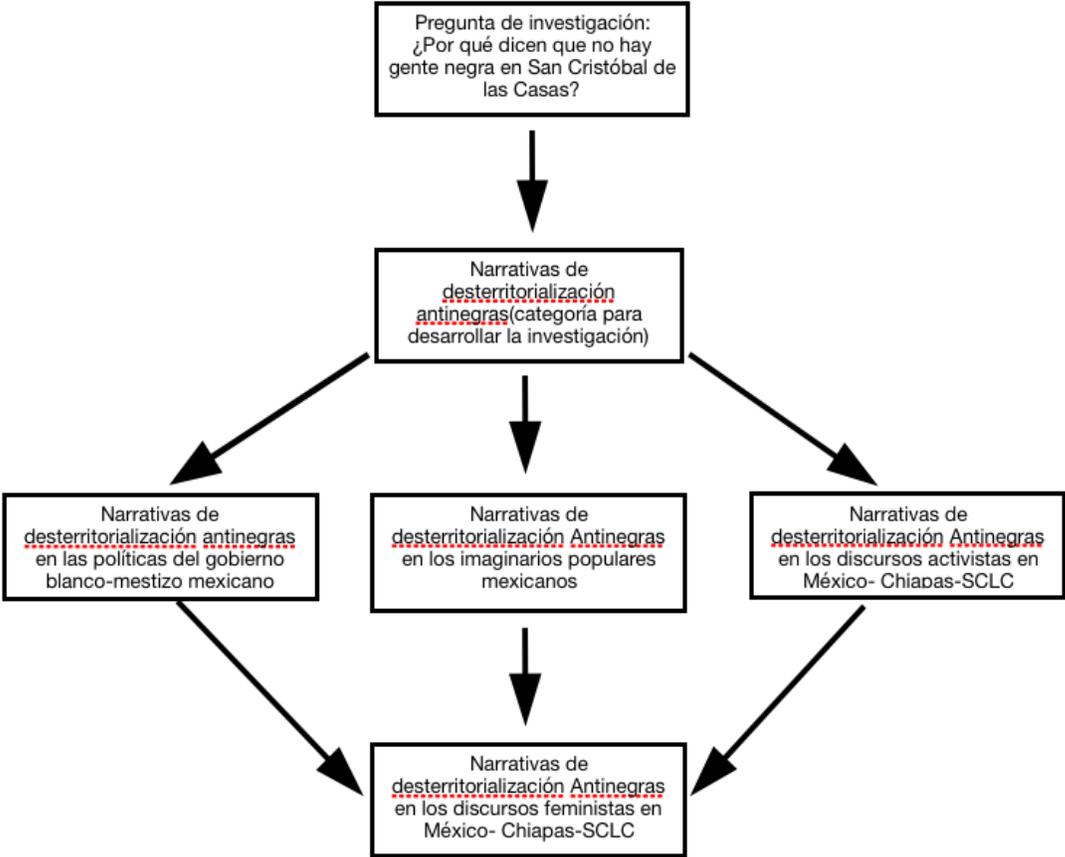
A continuación se expone un mapa conceptual sobre cómo fui profundizando en la noción *narrativas de desterritorialización antinegras* en el marco de mi investigación. En él mismo se muestra como estas narrativas están estrechamente vinculadas a los discursos de blanqueamiento y mestizaje del proyecto nación mexicano, y como explicaré en este capítulo más adelante, con la *razón feminista*. De esta forma, las *narrativas de desterritorialización antinegras* toman forma en distintos espacios socio-históricos que dan vida a la cultura mexicana: los

⁸ Frase tomada de la canción Caras Lindas de la cantante afroperuana Susana Baca. Ver en: Baca, Susana. (1997) Caras lindas. Susana Baca. (CD) New York, Warner Bros Record Inc.

discursos del proyecto nación mexicano, las políticas estatales mexicanas y los imaginarios populares.

Estos se han incrustado fuertemente dentro de los discursos formativos e imaginativos de la nación mexicana y de ahí se desprenden hacia otros espacios discursivos como los feminismos. Una vez que estas narrativas se integran a los discursos e imaginarios feministas en México, se alimentan con otras que proceden de otros procesos de blanqueamiento latinoamericano y del Norte Global. Así se fortalecen y materializan por ejemplo, en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y los Encuentros Feministas Lésbicos Latinoamericanos, haciendo evidente las dificultades que las mujeres negras e indígenas han enfrentado para nombrar e insertar en dichos encuentros y luchas feministas las categorías que definen sus experiencias de racismo. De manera similar han sido las experiencias de las mujeres trans y personas transmasculinas.

Mapa conceptual 1. Sobre las narrativas de desterritorialización antinegras.
Elaboración propia



LOS FEMINISMOS AFRODIASPÓRICOS

Varias teóricas de la diáspora africana han cuestionado este borramiento, pues dicho reduccionismo del feminismo negro genera un imaginario de que éste es representado únicamente por las aproximaciones de las afronorteamericanas. Por ejemplo, Angelique Nixon (2015), feminista afrobahamense, destaca que cuando bell hooks en su obra *Remembered Rapture* (2013) escribe sobre lo negro, hace una referencia exclusiva al contexto afronorteamericano. Nixon (2015) critica el punto ciego de bell hooks (1999) quien desestima las diferencias que existen de lo negro, por ejemplo, dentro y fuera de Estados Unidos, así como en Afroamérica y el continente africano. Estas apreciaciones limitadas, impactan el feminismo negro circunscribiendo las posibilidades de producción de esta corriente específica. De esta manera, los estudios feministas de otras regiones de la diáspora africana han enfrentado grandes desafíos por el reconocimiento de sus contribuciones, dentro y fuera del campo epistémico feminista.

Sin la adecuada reflexividad y contextualización geopolítica, la sobreexplotación de las teorías de las afronorteamericanas puede reforzar el imperialismo académico del Norte sobre el Sur Global al imponer definiciones, categorías y enfoques que no provienen de las realidades locales y regionales.

De ahí que ubico la teoría feminista negra norteamericana dentro de un gran marco interpretativo feminista afrodiaspórico. Avtar Brah (2011) explica que el concepto de la diáspora: “comprende las formas históricamente variables de relacionalidad dentro de y entre las formaciones diaspóricas. Contiene relaciones de poder que diferencian y establecen similitudes entre y a través de cambios de constelaciones diaspóricas” (2011, p. 215). En este sentido, “las diásporas son viajes geopolíticos, son espacios diferenciados, heterogéneos, de la construcción colectiva del nosotros” (Brah, 2011, p. 216). Esta idea me conduce a reflexionar sobre las diversidades de los feminismos afrodiaspóricos, que encarnan numerosas posiciones, aportes y preocupaciones que constituyen las aproximaciones de las mujeres negras y afrodescendientes. Dicha idea manifiesta los continuos desplazamientos y desafíos epistémicos desde los márgenes al centro de la teoría feminista. Muestra los viajes dialógicos dentro de la diáspora africana que rompen con la tradición heteronormativa imperialista académica eurocentrada.

El *feminismo afronorteamericano* entonces, no es la única corriente teórica escrita por mujeres negras para pensarse a sí mismas. Se nutre y expande a través de las teorizaciones afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y africanas. Por ello, en esta investigación utilizo el término *feminismos afrodiaspóricos* (Figueroa y Arboleda, 2014) que amplía los lugares de producción, los sujetos, las preocupaciones epistémicas, las experiencias que abordan las teorizaciones de las mujeres cis y trans, personas transmasculinas y no binarixs negros y afrodescendientes.

Los *feminismos afrodiaspóricos* además de la Teoría Feminista Negra producida en el Norte Global incluye Afroamérica. Esta denominación reorganiza el continente suramericano, la región centroamericana y el Caribe a través de la experiencia africana y afrodescendiente. Con esta perspectiva, Chiapas se ubica como parte de Centroamérica dentro de la región afroamericana, por lo tanto, afrodiaspórica. De ahí que los conocimientos que producen las mujeres y sujetos disidentes negrxs en su interior forman parte de los *feminismos afrodiaspóricos*.

AFROCENTRISMO EN AFROAMÉRICA

Siguiendo la posicionalidad crítica expuesta en el apartado anterior, continuaré con la exposición de las políticas afrocentradas. En ese sentido, Patricia Hill Collins (2000) recuperó el término *afrocentrismo* de la producción intelectual del movimiento nacionalista afro norteamericano para referirse a una serie de aproximaciones en la teoría feminista negra. La autora proporciona un panorama sobre los usos complejos de este término dentro de dicha academia. Los inicios de la perspectiva afrocentrista en Estados Unidos se enmarcan entre los años setenta y ochenta del siglo veinte, vinculado a las influencias del movimiento nacionalista afro norteamericano. Con el fortalecimiento de los estudios críticos de la raza en dicho país, los feminismos negros, los usos de este término se han transformado como resultado de los procesos de reflexividad y reajustes en torno a su uso. El afrocentrismo se caracteriza por exponer cómo “los descendientes de los africanos han creado y recreado un valioso sistema de ideas, prácticas sociales y culturales que han sido esenciales para la sobrevivencia negra” (Hill Collins, 2000, p. xii).

El afrocentrismo puede analizarse como un ejemplo de esencialismo estratégico (Spivak, 2011) que tiene el objetivo de fortalecer los procesos de autoconciencia de las

comunidades afrodiaspóricas centrándose en la recuperación crítica y reflexiva de las formas de resistencia y los conocimientos que poseen, borrados por las políticas de colonialidad.

En Afroamérica, este término está siendo reconceptualizado a partir de las luchas feministas de jóvenes de diversas regiones. Un ejemplo es el uso que algunas activistas e intelectuales feministas afrocolombianas están haciendo del término (Ocoro, 2017). Siguiendo el paradigma de los orígenes del término en Estados Unidos, el *afrocentrismo* utilizado en las políticas de las activistas y académicas negras colombianas prioriza la investigación, el debate académico, intelectual y artístico de los conocimientos de las comunidades afrodescendientes en Afroamérica, como una política decolonial que contrarresta el racismo institucionalizado y la naturalización del mismo en nuestras sociedades.

Sin embargo, en esta investigación, el *afrocentrismo* brinda otro espacio para desmitificar la historia negra como la experiencia particular de las comunidades afronorteamericanas y afrocaribeñas. Este término destaca los tránsitos migratorios afrodiaspóricos en Afroamérica. Así el *afrocentrismo* evidencia el imaginario racista que representa la ubicación de las comunidades negras en localidades liminales, usualmente aisladas de los centros urbanos y que están asociadas a los enclaves esclavistas del periodo colonial. En cambio, el *afrocentrismo* propone una genealogía⁹ y una práctica migratoria diaspórica, de cimarronaje urbano, rural y continental aún presente en nuestros días. Esta idea rompe con los discursos blanco-mestizos nacionalistas de países como Argentina, Chile y México que intentan ocultar la población negra que existe en estos lugares. Como expuse anteriormente estos discursos también predominan en determinadas regiones mexicanas como Chiapas.

En fin, los términos *feminismos afrodiaspóricos* y *afrocentrismo* incorporan a Chiapas dentro de la región afroamericana a pesar de las continuas formas de desterritorialización antinegra. Con estos términos pongo mi atención en los pueblos negros, en los tránsitos migratorios afrodiaspóricos, en las rutas históricas de cimarronaje y en los conocimientos que se han producido aproximadamente durante 300 años. Dentro de este contexto afrodiaspórico

⁹ En esta investigación empleé la genealogía desde un enfoque feminista. Retomo el concepto de Alejandra Restrepo (2016) en el cual sintetiza que: “la genealogía feminista no se limita a la labor de rescate de las mujeres y acontecimientos del pasado o la narración de lo sucedido de manera lineal. Es por el contrario un ejercicio de reconstrucción de procesos, con mirada de mujeres y feministas y con el contenido político y liberador del feminismo, mediante el ejercicio de ubicación espacio temporal de las otras que no vivieron nuestro presente. La genealogía feminista devela los artilugios del poder patriarcal, es situada y por ello el análisis de contexto es de suma importancia.” (2016, p.13)

también se producen y transmiten los conocimientos que generan lxs feministas, las mujeres y los sujetos que trascienden el sistema binario de género que viven y transitan San Cristóbal.

Mi intención consiste en ampliar el término Estudios Críticos Feministas en Chiapas y Centroamérica (Ruiz Trejo, 2016) de manera tal que incorporen las aportaciones que las feministas disidentes y afrodiaspóricas han brindado a los feminismos en San Cristóbal de las Casas y Chiapas, sin la necesidad que tengan que ser procesadas por las formas de sistematización y traducción que caracteriza al feminismo hegemónico académico.

En este proceso auto-reflexivo quiero seguir pensando en torno a las fuentes de las cuales se ha nutrido el feminismo negro, los constantes diálogos diaspóricos entre feministas de Norteamérica, Afroamérica y el Caribe. A pesar de ello, la mayor parte de las teorías feministas afrodiaspóricas que abordan los debates sobre las formas interconectadas en que funcionan el racismo, el clasismo, el sistema binario de género, la heteronormatividad y el colonialismo publicadas en los formatos académicos han sido producidas en Norte Global, en su mayoría en el idioma inglés.

Esta fue una de las razones por las cuales recurrí a teorizaciones producidas en estos espacios, y que hacen urgentes sus traducciones, importaciones y reinversiones contextualizadas. Sin embargo, retomo estas teorías desde una mirada crítica y reflexiva, teniendo en cuenta cómo los viajes de las teorías de Norte a Sur, están vinculados a relaciones de poder y asimetrías entre lenguajes, regiones y subjetividades, que reproducen lógicas culturales de colonialidad (De Lima Costa, 2013, p.77).

Por otro lado, incluyo las aportaciones teóricas que se encuentran en formatos alternos a la academia occidental, como las prácticas políticas (Espinosa, 2018), en las formas que los sujetos rompen con los lenguajes coloniales, en los acertijos, en las historias que se transmiten oralmente a las generaciones más jóvenes (Christian, 1987). Las reflexiones de Barbara Christian (1987) y Yuderlys Espinosa (tomado de la entrevista realizada, 2018) muestran la importancia de reconocer y utilizar las teorizaciones que han realizado históricamente los sujetos racializados en las investigaciones feministas.

LA INTERSECCIONALIDAD

En este apartado planteo la importancia del análisis interseccional durante el proceso de conformación de la investigación y el análisis de la información recopilada. Empleé el trabajo de Kimberlee Williams Crenshaw (1990) para referirme a los aportes de la interseccionalidad a la teoría feminista. Utilicé los aportes de María Lugones (2010) y Mara Viveros (2016) para referirme a las formas “co-constitutivas” (Viveros, 2016) en que funcionan el género y la raza específicamente en el sistema colonial-capitalista y cómo influye en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas. Sostengo que la teoría de la Interseccionalidad ha proporcionado al menos dos ángulos de acercamiento a los sujetos racializados, uno nombra las experiencias de los sujetos racializados en Occidente a través de la intersección de categorías de diferenciación socio-económica como la raza, el género, la clase y la sexualidad, entre otras. Por otro lado, evidencia los fuertes y profundos entrecruzamientos entre los diferentes sistemas de opresión como el heteropatriarcado, el racismo y clasismo y los efectos que producen en las vidas y las comunidades que han sido racializadas. En este apartado explico la postura que escogí en el enfoque y en la metodología que desarrollé.

En 1989, la abogada feminista afro-norteamericana Kimberlee Williams Crenshaw definió la interseccionalidad para: “señalar las distintas formas en que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras en el ámbito laboral” (Williams Crenshaw, 1991, p.89). Como explicó en un artículo posterior, su interés era romper con los márgenes con que tradicionalmente se pensaban de forma separada raza y género en las experiencias de las mujeres negras. Por tanto, las formas en que el racismo y el sexismo afectan las vidas de las mujeres negras no podían ser separadas (1991).

El trabajo de Williams Crenshaw (1991) advirtió que las políticas identitarias estaban promoviendo una aparente estabilidad y fijeza ignorando los procesos que tenían lugar en las intersecciones entre las mismas. Su interés radicó en investigar sobre la violencia contra las mujeres de color. Para comprender mejor esta situación creó dos subcategorías: la “interseccionalidad estructural”, que le permitió abordar “las formas en las que la posición de las mujeres de color en la intersección de raza y género hace que la violencia doméstica, la violación y la recuperación sean cualitativamente distintas de aquellas que sufren las mujeres

blancas” (Williams Crenshaw, 1991, p. 90). La segunda categoría es la “interseccionalidad política” que incorporó el debate de la participación política de las mujeres negras en múltiples movimientos, las discriminaciones que se encuentran en su interior y las negociaciones que realizan para no mutilar sus identidades múltiples entrelazadas que integraban sus experiencias de vida (Williams Crenshaw, 1991, p. 90).

Su obra no sólo se circunscribió a las conceptualizaciones sobre las formaciones raciales, sino que además desafió la validez del feminismo hegemónico que sustentaba definiciones descriptivas e ideológicas del patriarcado de forma tal, que ocultaban las experiencias de las mujeres negras (Isoke, 2016, p. 4). A través de esta categoría de análisis, el feminismo negro creó una herramienta teórico-política para explicar una demanda política histórica que muchas mujeres negras en la diáspora señalaban desde finales del siglo XIX (Viveros, 2016).

Desde la Sociología, Patricia Hill Collins (2004) y posteriormente (Viveros, 2016) desarrollaron el paradigma interseccional que amplificó el rango de las categorías de análisis como sexualidad, etnicidad y edad, además de género y raza. Este paradigma o aproximación expone que estas formas de clasificación social construyen mutuamente sistemas de poder. Debido a que estos sistemas se impregnan en todas las relaciones sociales es difícil desentrañar sus efectos en situaciones específicas para poblaciones determinadas, que se manifiestan en dos niveles. El primero denominado interseccionalidad indaga sobre las consecuencias de las estructuras sociales y económicas sobre los sujetos individualmente y tiene lugar en procesos microsociales. El segundo opera en un nivel macrosocial que nombró como sistemas de opresión imbricados (*interlocking system of oppression*) (Hill Collins, 2000, p. 11). Este concepto definió cómo se organizan las opresiones intersectadas componiéndose por un conjunto de organizaciones de relaciones jerárquicas de poder en cualquier sociedad. Las mismas están contenidas por la disposición de sistemas de opresión intersectados como la raza, la clase social, el género, la sexualidad, el estatus ciudadano, la etnicidad y la edad, lo cual le permite nombrar una organización particular de sus dominios o formas de poder como el estructural, el disciplinario, el hegemónico o el interpersonal (Collins, 2000).

Las investigadoras e intelectuales feministas negras tomaron estos aportes y los emplearon para redimensionar sus definiciones de feminismos. Sobre esto *bell hooks* (1981) planteó que el feminismo debe ser:

“no solo como la lucha para terminar con el chovinismo masculino, o como un movimiento que le asegure a las mujeres los mismos derechos que los hombres poseen; es un comprometimiento para erradicar la ideología de dominación que perdura en la cultura occidental en varios niveles, sexo, raza y clase, por nombrar algunos, y el compromiso de reorganizar la sociedad norteamericana de forma tal que el autodesarrollo de las personas prevalezca sobre el imperialismo, la expansión económica y los deseos materiales” (hooks, 1981, tomado por Nixon, 2015, p. 336).

LA INTERSECCIONALIDAD EN AFROAMÉRICA

Las aproximaciones sobre la interseccionalidad han sido interés de estudio entre las teóricas latinoamericanas. Un ejemplo de ello es el uso que le da María Lugones (2010) a este concepto en el artículo “Hacia un feminismo decolonial” para fundamentar su teoría de la colonialidad de género¹⁰. El enfoque interseccional favorece la articulación entre varias categorías como mujer, negra y pobre. Lugones (2010) explica que esta conjunción no sería posible desde la lógica occidental por su carácter atómico, separatista y dicotómico (2010, p. 111) y destaca la esencia racista y misógina de las instituciones contemporáneas que de otra forma no reconocerían a estas sujetas históricas.

Lo interseccional es fundamental para justificar la relación opresión-resistencia que existe en el sistema moderno colonial jerárquico y opresor que funciona a partir de la borradura de determinados sujetos en Afroamérica. El enfoque interseccional indica que cuando se piensa en la categoría mujer, debido a la esencia blanca y eurocéntrica de la feminidad, solo se piensa en las mujeres blancas. Cuando uno se refiere a la categoría de raza, es para identificar los hombres negros e indígenas. Las mujeres negras, indígenas “son seres imposibles” (Lugones, 2010, p. 111).

Lugones (2010) desarrolló el término *colonialidad de género*, utilizando un análisis interseccional. Este término complejiza la definición de colonialidad del poder de Aníbal Quijano. Para Lugones (2010) el género fue un ordenador social y económico durante el período colonial, así como la raza. Con este concepto nombra los procesos de generización

¹⁰ La colonialidad de género denuncia el genocidio de las experiencias no binarias y trans originarias durante la conquista y la masculinización de las mujeres negras, leídas como viragos (Lugones, 2010). La colonialidad de género hace referencia a la imposibilidad de pensar el género separado de la raza y la sexualidad para estudiar las vidas de los sujetos racializados.

binaria racializados que impusieron los discursos y políticas eurocéntricas sobre los cuerpos indígenas y africanos en América, en especial sobre las mujeres y las identidades de género no heteronormativas.

Con el enfoque interseccional establecí una relación entre la colonialidad de género con las *narrativas de desterritorialización antinegras* en Chiapas. Ello me permitió determinar que la aparente ausencia de las mujeres afroamericanas y afrodiaspóricas en San Cristóbal de las Casas es una expresión de la permanencia de la colonialidad/modernidad en las estructuras ideológicas y discursivas de los movimientos sociales, entre los cuales se encuentra el feminismo.

El enfoque interseccional me permitió desarrollar a través de lo que he nombrado “La Puente Prieta” estrategias de interrupción que dinamitaran los efectos de las *narrativas de desterritorialización antinegras*. Los eventos, jornadas, espacios de debate e intercambios afrocentrados, transculturados, buscaron precisamente, abordar desde algunos de lxs sujetos que han sido históricamente ocultados, las formas de naturalización del racismo antinegro y racialización del género que se encuentran en Chiapas.

LO NEGRO DESHACE EL GÉNERO: LA HETERONORMATIVIDAD, LA "RACIALIZACIÓN" Y LA RAZÓN FEMINISTA.

¿Por qué es tan difícil reconocer a las mujeres trans como mujeres? Aunque sabemos que el género, especialmente la estructura binaria del género, es totalmente construida históricamente. Para tomar un ejemplo de la historia de Estados Unidos, las mujeres negras no se reconocían como mujeres reales. Porque eran muy francas, furiosas e insumisas. El siglo XIX reconoció como la verdadera feminidad era ser blanca y de clases media, sin reconocer la heterogeneidad del género, como cisgénero, transgénero, género fluido, género no conforme. Todo esto nos previene de luchar contra la violencia que finalmente nos afecta a todos. Las mujeres negras trans en los Estados Unidos son los blancos más consistentes de la violencia, de la violencia individual, violencia extranjera, violencia íntima, violencia de pareja, también violencia institucional, violencia de estado, violencia policial y violencia en las prisiones. Una perspectiva feminista

radical nos permite entender que problemas que inicialmente pueden parecer de las minorías y de los marginalizados tienen implicaciones bastas, mayores y centrales.

Angela Davis, Lectura Inaugural, Universidad de Costa Rica, 3 de abril del 2018.

(Traducción propia)

Angela Davis visitó la Universidad de Costa Rica en 2018. Comenzó su discurso explicando el impacto de las políticas imperialistas de Trump sobre el Sur Global y concluyó refiriéndose a las identidades, prácticas sexuales y de género no heteronormativas de la comunidad afronorteamericana como actos indispensables para enfrentar la violencia. Davis (2018) aprovechó el espacio para dar visibilidad a las violencias que están enfrentando las mujeres negras trans hoy en Estados Unidos. La intelectual afronorteamericana décadas atrás enfatizaba la relación entre raza, clase y género. Con el discurso del pasado 3 de abril del 2018 se observa un desplazamiento epistémico que se está produciendo en los estudios feministas afrodiaspóricos, que también están teniendo lugar en el istmo centroamericano. Davis (2018), cuestionó la construcción social del *género binario colonial* que todavía permanece en algunos enfoques feministas radicales contemporáneos. Nombró la importancia de recolocar en el centro del debate y en la acción política feminista a aquellxs sujetos que se encuentran en los márgenes del sistema binario de género o que lo trascienden.

En este apartado, continuo con la noción de intencionalidad teórico-política del discurso de Angela Davis y de su interés por reposicionar las identidades racializadas y antiheteronormativas en los enfoques feministas radicales en otras geografías afrodescendientes, mediante la selección y el análisis de un conjunto de propuestas teóricas críticas afrodiaspóricas que indagan las identidades lésbicas, no binarias, queer y trans. El apartado se inicia con la exposición de un breve análisis histórico sobre la construcción binaria de género en las sociedades esclavistas en Afroamérica. Este fundamento se conecta con la *razón feminista colonial* (Espinosa, 2017), que es parte de la estructura de pensamiento occidental y contribuye a borrar a las mujeres prietas no heterosexuales y otros sujetos no heteronormativos. Esto continúa reflejándose en las teorías feministas hegemónicas en la actualidad y en las ausencias de los análisis interseccionales feministas acerca de las sexualidades no normativas en el Sur, especialmente en Afroamérica.

De esta manera, mis apuestas teóricas se convierten en un marco interpretativo afrocentrado, cuyo objetivo es conocer el universo feminista disidente en San Cristóbal de las Casas. Considero que dicho marco posibilita (1) reconocer la diversidad racial que caracteriza al feminismo de la disidencia en San Cristóbal de las Casas, que otros estudios no han logrado exponer, (2) enriquecer los diálogos sobre raza, género y sexualidad que se están produciendo en los feminismos en Chiapas, México y Centroamérica y (3) fortalecer las rupturas con las prácticas etnocéntricas de los estudios feministas que históricamente se han centrado más fijamente en la categoría de género.

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE RACIALIZACIÓN

Debido a la importancia de las formas de *racIALIZACIÓN* que han experimentado varias de lxs feministas de la disidencia sexual en el contexto de San Cristóbal de las Casas a continuación defino brevemente cómo se define este término y como lo empleé en mi trabajo de investigación.

La *racIALIZACIÓN* es la práctica sociopolítica que transforma la raza en una manifestación real. Determina la distribución de la propiedad, el rechazo o el disfrute de los derechos políticos en dependencia, si los ancestros de la persona han sido sujetos del trabajo forzado, represión política y social, la migración forzada y el exterminio absoluto (Isoke, 2016, p. 3).

La *racIALIZACIÓN* esboza cómo el estado produce identidades nacionales sexualizadas genérico-raciales mediante los procesos simultáneos de dominación y subordinación y las incrusta en los sujetos en dependencia del color de la piel. Lejos de constituir una cuestión natural, las razas se producen a través de mecanismos políticos que construyen formas de desigualdades escritas en el cuerpo. Se producen mediante las leyes, las políticas, las normas y prácticas que categorizan, clasifican, separan y segregan en formas que generan y sostienen el orden social y lo imponen en las conciencias individuales (Isoke, 2016).

En mi investigación utilicé frecuentemente el término *racIALIZACIÓN* desde una mirada interseccional, en estrecha interrelación con el género binario, la sexualidad y la clase. Me permitió distinguir algunas de las tensiones históricas que se han producido en los espacios feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal, como las diferentes formas en que las

feministas blancas¹¹ exotizan¹², y hablan por las mujeres negras e indígenas. Recientemente estas políticas feministas hegemónicas se han extendido a las mujeres trans.

Los cuerpos de las mujeres no blancas y no heteronormativas han sido continuamente racializados de manera distinta a los cuerpos de las mujeres blancas (Lugones, 2008). Se manifiestan por ejemplo a través de la deshumanización de las mujeres negras e indígenas. Estas formas de *racialización* responden al uso histórico de sus cuerpos como mercancía, animales de trabajo, objetos de investigaciones médicas, la hipersexualización y la masculinización de las mujeres negras, así como la reducción de las mujeres indígenas como domésticas.

Las nociones coloniales que identifican a las mujeres no blancas como bestias, animales de carga o mercancía, se expanden hasta instituir las como insuficientes intelectualmente. Algunas investigadoras blanco-mestizas y blancas del Norte Global han asumido esta percepción racializada de las mujeres no blancas mediante sus políticas de representación, de “hablar por” (Alcoff 1991-1992) y la centralización de sus corporalidades en la teoría y práctica feminista que producen. De ahí que uno de los propósitos de mi investigación consistió en poner especial atención en identificar las formas en que las feministas de la disidencia sexual nombraron estas prácticas coloniales y generaron estrategias para interrumpir estas formas de colonialidad dentro de los espacios feministas.

Por otro lado, durante mi presencia en los espacios feministas académicos en México he escuchado frecuentemente cómo se emplea la categoría mujeres racializadas como un

¹¹ Feminismo blanco es una denominación actual para distinguir a los feminismos hegemónicos, el etnocentrismo feminista. Esta categoría incorpora a los feminismos liberales, universalistas, TERF (Feminismo radical trans exclusionista) y SWERF (Feminismo radical excluyente de las trabajadoras sexuales). La asociación con la blanquitud explícita como una gran parte de los movimientos feministas encabezados por mujeres blancas del Norte Global han dejado fuera del sujeto mujer las experiencias de las mujeres prietas del Sur Global y lxs sujetos de la disidencia sexual, como una manifestación de su miopía racial, de clase y heteronormativa. Sin embargo, la definición feminismo blanco va más allá del color de la piel de las feministas, no es una representación de las feministas blancas, sino de las prácticas coloniales, racistas, clasistas y heteronormativas que también pueden ser reproducidas por las mujeres en el Sur Global.

¹² La exotización de las mujeres y los sujetos prietxs, es una de manifestaciones de la racialización. Es la impregnación de determinadas características sociales y culturales en la piel de un sujeto por su procedencia étnica y racial. La exotización es otra forma de discriminación racial ya que este tipo de racialización se construye sobre la base de la otredad, a través de lo exótico, lo raro, lo sobrenatural. Algunos ejemplos son las asunciones generalizadas, en su mayoría de personas blancas de que las personas negras todas llevan “la musicalidad o el ritmo en la sangre”, son pueblos alegres, son deportistas innatos. En el caso específico de las mujeres y feminidades negras, algunas expresiones son a través de la hipersexualización, masculinización de las mujeres negras.

término sombrilla que nombra las vidas de las mujeres no blancas, como un sinónimo del concepto “mujeres de color”. Debido a que las mujeres han sido racializadas de diferentes maneras por el sistema moderno/colonial, considero que el término “mujeres de color” debe ser utilizado en marcos analíticos específicos, que no reduzcan los procesos de *racialización* a la diversidad racial, étnica, genérica, de clase y sexual de las mismas.

Por ello, en esta investigación prefiero utilizar el término *mujeres y sujetos disidentes prietxs*, en vez de seguir importando “mujeres de color”, término que emplearon las feministas tercermundistas en Estados Unidos para nombrarse a sí mismas. Lo *prieto* es el contrario/otro/monstruo del cual se sostiene el mestizaje como el proyecto corporal-ideológico del colonialismo criollo. Es una forma de clasificación racial del proceso colonial en Afroamérica que se utiliza en Cuba, México, Brasil y Colombia, entre otros países para designar a las personas de piel más oscuras y ubicarlas en los estratos sociales más empobrecidos.

Siguiendo las políticas de reivindicación decoloniales, como propone el poeta prieto mexicano Betún Valerio (2017), en este trabajo empleo la denominación *prieto* para celebrar las experiencias de resistencia de las mujeres y sujetos disidentes no blancas en Afroamérica históricamente. Me interesa redireccionar un término tradicionalmente ofensivo a las políticas de afirmación y agenciamiento, ahora sí de las mujeres, sujetos trans y no binarios racializadx. Ante el proyecto moderno-colonial-blanco-mestizo-latinoamericano se yerguen otros procesos de resistencia prieta, que cuestionan la naturalización de la imposición del género binario colonial sobre nuestrxs cuerpxs, “aquí la historia no es universal, es prieta y periférica” (Valerio, 2017, p.10).

Desde que llegué a Chiapas conocí compañeras mexicanas que en Cuba y otras regiones del Caribe serían fácilmente reconocidas según los imaginarios populares como afrodescendientes, pero en México su designación racial parecía estar evuelta en una neblina, una especie de confusión les dificultaba la apropiación de sus identidades raciales. Gran parte de mi activismo en México ha estado enfocado en el reconocimiento de la diáspora africana y de una amplia y diversa presencia afrodescendiente; que debido a las exitosas políticas de blanqueamiento eliminan la población negra aun cuando está presente en las comunidades, las historias familiares y en la misma piel. Mi activismo se enmarca dentro de un período de autoafirmación de los pueblos negros mexicanos y de reivindicación de derechos políticos que

han permitido que inclusive en San Cristóbal cada vez más compañeras se reconozcan afrodescendientes.

Para pensar los orígenes de la *prietud* en México es necesario reconocer el complejo sistema de castas raciales que se inició en la Colonia pero que permanece en la actualidad bajo el discurso amnésico del mestizaje. Al parecer la Revolución Mexicana, la Modernidad y la Cuarta Transformación han logrado borrar las diferencias raciales y sus barreras socio-económicas. No obstante, lxs sujetos que no pueden beneficiarse del mestizaje blanco se encuentran forzosamente localizados en entramados de opresión social. Esta opresión se incrementa aun más si lxs sujetos encarnan identidades femeninas y feminizadas.

Por ello, desde una perspectiva posicional afrodiaspórica, veo el potencial crítico y radical de lo *prietx* como una identidad política floreciente. En el contexto mexicano puede fungir como una categoría sombrilla que recupera las corporalidades más oscuras. Lo empleé para dar visibilidad y abrir la conversación sobre lxs morenosmorenosmorenos, lxs renegridxs, lxs cañas asadas, lxs afroindígenas, lxs sujetos que viven el racismo antinegro cotidiano pero que no tienen referencias culturales, familiares, tradicionales y comunitarias de cómo enfrentar y sobrevivir al mismo.

LA RAZÓN FEMINISTA Y EL SISTEMA BINARIO DE GÉNERO

Dentro del campo de la historiografía se ha desarrollado una corriente feminista negra que estudia a profundidad los efectos de la esclavitud en las relaciones de género y sexualidad de la población negra. La historiadora afronorteamericana Hortense Spillers (1987) expuso que “las condiciones en que se produjo la diáspora africana a través de la esclavitud marcaron el robo del cuerpo de forma deliberada, violenta e impensable desde la distancia, rompió la voluntad del cuerpo cautivo y su deseo activo” (1987, p.67). En estas condiciones, esta población sufrió la pérdida de sus construcciones de género, el cuerpo femenino y masculino se convirtieron en territorio del manejo cultural y político. Este despojo impuso significados y usos sobre sus cuerpos. Primero generaron un proceso de desgenerización de los cuerpos africanos y posteriormente le imprimieron identidades racializadas de género binario que respondían a la ubicación forzada que ocuparon estos sujetos frente al sistema de producción capitalista/colonial (1987, p.67).

Sus cuerpos fueron reducidos a ser mercancía, propiedad privada y así sus sexualidades se transformaron en la expresión de la otredad física y biológica (Spillers, 1987, p. 67). Estas características se solidificaron en la ideología moderna/colonial, sus representaciones en los imaginarios sociales, en las concepciones epistémicas y políticas.

La propuesta de Spillers (1987) acerca de la desgenerización primaria y posterior *racIALIZACIÓN*-generizada expuso que el género binario está imbricado en la esclavitud racial y la colonización. Dos efectos que pudieron identificarse a partir de los aportes de Spillers (1987) que tienen continuidad aun en la actualidad. Este régimen binario trajo consigo, produjo el borramiento de los sujetos racializados que trascienden lo binario, así como su producción intelectual. Sin embargo, como efecto rebote del proceso de imposición del sistema sexo-género blanco, para los cuerpos negros es imposible personificar los estándares occidentales de género en toda su magnitud, principalmente las corporalidades disidentes. A pesar del histórico borramiento de las mismas, su re/existencia pone en duda el género binario como un orden natural, por el contrario, evidencia cómo es una ficción colonial que es impuesta sobre los cuerpos a través de tecnologías de terror (Che Gossett, 2016).

Me interesa empujar esta reflexión para ejemplificar cómo dichas corporalidades son borradas mediante estos entrecruzamientos de opresiones. Para ello empleé una reflexión de *bell hooks* (en Tinsley, 2018). Esta famosa feminista negra sugirió que “dado la persistente masculinización de las mujeres cis negras, todas las mujeres negras deben ser entendidas como queer o trans, y “en vez de mirarnos fuera del diálogo de lo queer, deberíamos ubicarnos en el centro de este diálogo” (Tinsley, 2018, p. 33).

Su idea profundizó sobre cómo han sido construidas las feminidades negras desde el poder colonial. Su reflexión me permitió distinguir otros exponentes que aíslan “la feminidad” entendida como un dispositivo de construcción del sujeto mujer y los usos capitalistas de los cuerpos de las mujeres no blancas en Afroamérica. Demostraron la histórica deshumanización de las mujeres indígenas y afrodescendientes. Entre los ejemplos más paradigmáticos se encuentra la perpetuación de las mujeres racializadas al estatus de sujetos esclavizados. Numerosas investigadoras han expuesto cómo se mantienen estas identidades fijadas a las mujeres negras e indígenas mediante la reducción de las mujeres indígenas al status de sirvientas, trabajadoras domésticas de las mujeres blancas (Cumes, 2014) y en el caso de las mujeres negras como expuso Zora Neale Hurston (1937) “las mujeres negras son las mulas del

mundo” (1937). Estos casos evidencian una de numerosas estrategias de desgenerización y posterior deshumanización de las mismas.

Todas estas representaciones se fundamentaron bajo las argumentaciones científicas del determinismo biológico del siglo XIX (Suarez y López Guazo, 2005), que ubicaron al cuerpo del hombre blanco, cis, heterosexual de clase media como la medida de lo humano. Los sujetos que más se alejasen de esta medida serían considerados menos humanos. Con el mismo propósito los científicos europeos y blanco-mestizos latinoamericanos midieron las cabezas de las personas negras para comprobar el mismo nivel de inteligencia que las personas blancas, realizaron investigaciones para normativizar los cuerpos de las personas racializadas que identificaban que se salían de los canones de su humanidad¹³.

Distintos activistas de los movimientos trans han investigado y expuesto los procesos de experimentación, medicalización, patologización y criminalización de las personas cuyas corporalidades y prácticas cotidianas ponían en entredicho el sistema heterosexual binario de género (Spade, 2016, Snorton, 2019). Estos ejercicios de poder sobre dichos cuerpos son ejemplos de técnicas de reforzamiento de la normativización del cuerpo blanco masculino occidental, que borraron la presencia de estas personas e identidades de la historia y el territorio afroamericano.

Por ello, las herramientas narrativas que se utilizan para borrar a las comunidades y a las mujeres negras, indígenas y prietas están relacionadas con las narrativas de borramiento de las personas de la disidencia sexo-genérica, especialmente a las mujeres trans. Las argumentaciones que se utilizan parten de la misma plataforma del esencialismo biologicista, que se sustentó de las políticas coloniales de monstruizar todos los cuerpos que no respondieran al canon de humano euroblanco.

Es importante tener en cuenta que gran parte de estas narrativas están vinculadas con las ideas normativas de lo que en Occidente se ha considerado como hombre/mujer. Por lo cual, tienen una connotación racial, ya que la norma es el sujeto blanco. El trabajo de varias

¹³ Algunos de los casos más emblemáticos fue el de Saartjie Baartman, cuyo cuerpo fue minuciosamente torturado por años expuesto en circos en Londres y París. Posteriormente de su muerte su cuerpo fue exhibido durante 160 en el Museo del Hombre en Francia hasta que el presidente Nelson Mandela exigió al gobierno francés que se devolviera el cuerpo de Saartjie Baartman a Sudáfrica para ser enterrado (Mothoagae, 2016). Otro caso emblemático fue la medición del cráneo del general afrocubano Antonio Maceo para corroborar si tenía la misma longitud que los cráneos de las personas blancas (2006).

investigadoras (Spillers, 1987; Oyewumi, 2017; hooks, 2018;) sobre las formas en que fueron desgenerizados y posteriormente generizados las personas negras en Afroamérica; la esencia disidente de las mujeres negras y del género negro en toda su extensión (Sharpe, 2016; Tinsley, 2018); el cuestionamiento de la naturalización del género con la re/existencia de lxs corporalidades negras trans (Sharpe, 2016) me permiten afirmar que las narrativas antinegras y antidisidentes, cuando se ejercen sobre personas racializadas de la disidencia sexo-genérica son unívocas, es decir se encuentran entretreídas. Por tanto, las *narrativas de desterritorialización antinegras* incluyen los procesos de borramiento de las personas e identidades históricas y contemporáneas disidentes del sistema sexo-género colonial, a las personas trans y no binarias racializadas.

En esta investigación expandí el término *narrativas de desterritorialización antinegras* como una herramienta que enfatiza particularmente cómo las mujeres, las feminidades y las identidades trans y no binarias negras, indígenas y prietas han sido borradas del territorio afroamericano.

El impacto de estos borramientos opera en todos los aspectos de la vida social. Uno de ellos se muestra en las dificultades al acceso, libre participación y reconocimiento de la presencia de dichos sujetos en los movimientos socio-políticos. En el caso de esta investigación destaco el impacto de las *narrativas de desterritorialización antinegras* en los espacios feministas y en la teoría que los mismos producen. Un ejemplo actual son los discursos TERFS, incluso reproducidos por mujeres prietas y no heterosexuales.

Yuderkys Espinosa (2017) habló sobre ello utilizando el concepto *razón feminista universal* que aborda cómo se reproducen los principios de la modernidad/colonialidad en las teorías y políticas feministas. Las tendencias feministas más cercanas a los centros de producción eurocéntricos han priorizado las experiencias, las problemáticas de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media. Las experiencias, puntos de vista y problemáticas de las mujeres, sujetos trans, no binarios e identidades queer negras, indígenas y prietas son ubicados en posiciones de menor importancia o total ausencia (Espinosa, 2017, p.35).

Numerosas formas de liderazgo de las feministas heterosexuales blanco-mestizas, blancas del Norte Global en los espacios de lucha de las mujeres en el Sur Global y en Afroamérica han contribuido a la exclusión de las mujeres lesbianas, sujetos trans y no

binarios afrodiaspóricxs, indígenas y prietxs del sujeto del feminismo y muchas mujeres negras e indígenas no se sienten convocadas por el feminismo (Davis, 2018, Lorde, 1995; hooks, 1981; Alexander, 2005; Espinosa, 2017). En los espacios de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas pude identificar estos procesos también. Sin embargo, en los capítulos posteriores expongo cómo las feministas de la disidencia y feministas afrodescendientes han cuestionado e intervenido estas borraduras.

Los términos, nociones y conceptos que brevemente abordé en este marco teórico me permitieron explicar las principales tensiones que pude identificar durante mi trabajo de campo en San Cristóbal de las Casas.

APROXIMACIÓN AL MARCO METODOLÓGICO.

Mi investigación se produjo desde los marcos de la metodología cualitativa, la cual busca separarse del canon positivista y por ende se adscribe cada vez más a las corrientes críticas sociales. La metodología cualitativa son un conjunto de prácticas interpretativas que dan visibilidad al mundo y ponen especial atención en las respuestas que los sujetos crean de las experiencias vividas. Para realizar estos estudios se encuentran herramientas como los diarios de campos, entrevistas, conversaciones, fotografías y grabaciones. La investigación cualitativa es fundamentalmente una investigación social y “el trabajo de campo (en la metodología cualitativa) difícilmente se desarrolla de acuerdo con lo planeado, y está por lo tanto en constante construcción” (Beiras, Cantera Espinosa, Casasanta García, 2017, p.55).

La metodología cualitativa crítica se enfoca en lo ético, social y político del proceso de construcción del conocimiento, en las suposiciones sobre la naturaleza y significado de las ideas, experiencias, realidad social y cómo se conectan. Realiza una crítica reflexiva en torno a la relación entre la producción del conocimiento académico y la autoridad que adquiere el sujeto que la produce. Se encarga de estudiar la responsabilidad o la falta de la misma sobre las implicaciones políticas y éticas de la producción del conocimiento (Harding, 1986; Ramazanoglu, Holland, 2002).

Las metodologías feministas se desgajan de la investigación cualitativa. Parten de estas preocupaciones y amplían la forma en que se realizan las investigaciones, mediante una inquietud ética y política feminista. Para realizar este estudio tomé como referencia las metodologías feministas que se vinculan con las Teorías Feministas de la Ciencia y las Epistemologías Feministas. Destacan autoras como Sandra Harding (1986, 2012), Donna Haraway (1995) y Patricia Hill Collins (2000), quienes desarrollaron las propuestas del *punto de vista feminista*, *objetividad fuerte* y *conocimiento situado* y el *conocimiento de las mujeres negras* que empleé en esta investigación, algunos de los cuales fueron empleados en esta investigación y/o funcionaron como un pilar metodológico desde los cuales pude sostener mi trabajo.

CONSTRUCCIÓN DEL MÉTODO DE LXS HIJXS DE LAS DOS AGUAS.

“Se espera de nosotros que descartemos, descontemos, seamos indiferentes, desechemos, abandonemos y midamos bien esas formas de conocimiento que representan la violencia epistémica que sabemos que es violenta para nosotros y para otros. En otras palabras, para los académicos negros producir un trabajo legible en la academia a menudo significa adherirse a métodos de investigación que son redactados al servicio de una fuerza destructiva más grande, por ello violentamos nuestras propias capacidades de leer, pensar e imaginar de otras maneras”

Christina Sharpe, In the Wake: On Blackness and Being, (Sharpe, 2016 p. 13), Traducción propia.

En este apartado describo el método que desarrollé en mi investigación. A través de este fragmento, la intelectual afronorteamericana Christina Sharpe (2016) reconoce “los modos en que la investigación científica ha sido partícipe en los peores excesos cometidos por el colonialismo” (Tuhiwai Smith, 2016, p.19) que todavía afectan y condicionan los trabajos de los investigadores procedentes de los pueblos colonizados.

En un primer momento establezco las discusiones teóricas que sostienen mi método, como la preocupación de “hablar por” (Alcoff, 1991-1992) las comunidades colonizadas, las epistemologías feministas y la importancia del punto de vista de las mujeres negras (Hill Collins, 2000). Describo cómo tomé la esencia disruptiva antiheteronormativa y afrocentrada del término *Lxs Hijxs de las Aguas*, un camino espiritual de la práctica religiosa afrocaribeña de la Santería también conocida como la Regla de Ocha, para nombrar los lentes feministas desde los cuales desarrollé mi trabajo investigativo. Esta esencia se concreta en el método de *Lxs Hijxs de las Dos Aguas* mediante una perspectiva interseccional, queer y decolonial.

Este método se nutre del trabajo de Sandra Harding (2012) sobre el método feminista, de las técnicas alternativas de producción de conocimiento, como la imaginación (Hartman, 2008; Harrison, 2016; Tinsley, 2018), que desarrollé durante el proceso de recolección de la información, en la conformación del *transarchivo*. Presento la relación colonial entre sujeto/objeto de investigación (Harrison, 2016), lo que me condujo a utilizar el término colaboradores de la investigación, para nombrar a quienes participaron con sus conocimientos y acciones políticas durante este proceso investigativo.

LAS “POLÍTICAS DE HABLAR POR”: EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN DE LXS OTRAS EN LA TEORÍA FEMINISTA.

En este apartado voy a utilizar el término “hablar por”, para mostrar las problemáticas que generan las políticas de representación de los sujetos históricamente oprimidos por algunas disciplinas como la antropología. Por medio del término, “hablar por”, acuñado por Linda Alcoff (1991-1992), explico cómo se han producido estas problemáticas en los espacios académicos en Chiapas en la actualidad y el impacto que tienen en las formas de investigación feminista en dicha región.

Chiapas y Centroamérica han sido espacios geopolíticos marcados por la intervención de la antropología occidental. Andrés Fábregas Puig (2015) explicó que “la gente y la tierra de Chiapas constituyeron un laboratorio antropológico en el que se probaron teorías, políticas públicas y políticas de Estado” (Fábregas Puig, 2015, p. 118), como fue el caso del indigenismo. Fábregas Puig (2015) denominó a esta corriente como “la aculturación inducida de los pueblos indios” (p.14), que intentó integrar a los pueblos indígenas al mercado nacional y así promover un proceso de aculturación y asimilación. Junto a estas políticas estatales, Fábregas (2015) mencionó la presencia de diversos proyectos de universidades norteamericanas como el Proyecto Chiapas de la Universidad de Harvard a partir de 1957.

En el caso del feminismo académico Aída Hernández (2008) se refirió a su experiencia como feminista académica en Chiapas, durante la década de los noventa del siglo pasado. Su investigación resaltó las diferencias entre el marco interpretativo que usaron las feministas académicas para mirar la realidad de las mujeres indígenas y las necesidades específicas de estas últimas, desde los años ochenta del siglo pasado. Esto trajo consigo efectos que limitaron las investigaciones feministas y conllevaron a las investigadoras, como ella, a realizar un profundo proceso de autorreflexión sobre las remanencias del etnocentrismo feminista que estaban reproduciendo en su trabajo y en los acompañamientos de las luchas de las mujeres indígenas. Mencionó además cómo las políticas paternalistas contenidas en algunas teorías críticas como el marxismo se manifestaron en las metodologías feministas. De esta forma contribuyeron a ver a las comunidades indígenas como pueblos sin agencia, que necesitan ser rescatados por los investigadores occidentales.

Estos argumentos sostienen una problemática que frecuentemente encontré durante mi período de trabajo de campo en San Cristóbal de las Casas, la sobrerrepresentación de feministas blanco-mestizas y del Norte-Global, en su mayoría heterosexuales y de clase media ocupando un lugar protagónico en las luchas de las mujeres prietas, campesinas, trans y trabajadoras sexuales.

En mi tesis el término “hablar por” (Alcoff, 1991-1992) destaca que estas formas de intervención feminista hegemónica que existen en los espacios políticos se extienden igualmente a los espacios académicos en San Cristóbal de las Casas y por ende influyen en los métodos, tecnologías y metodologías empleadas en las investigaciones académicas feministas.

Son una representación del humanismo liberal, que ha permanecido en la antropología, en los métodos, metodologías y teorías que los conforma. Se manifiesta en la idea del objeto de estudio, el derecho de "hablar por" un sujeto, un no humano, que no puede "hablar por" sí mismo (Ruiz Trejo, 2016). Ha influido en gran medida en formas de producción académica coloniales en relación a los pueblos indígenas, negros, movimientos campesinos y otros grupos subalternos, como es el trabajo de Fábregas Puig (2015) que abordó sobre el caso del indigenismo, que expuse anteriormente.

En el artículo “Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica”, la investigadora chiapaneca Marisa Ruiz Trejo (2016) aborda una de las problemáticas históricas que han enfrentado los estudios críticos feministas en Chiapas. Según la misma autora, el colonialismo académico promueve una organización que genera una división entre la zona de lo humano y la zona de lo no humano en los estudios feministas.

Mientras que en la segunda están ubicadas las mujeres negras, indígenas, lesbianas, las plantas y los animales. La zona de lo humano encarna principalmente la corporalidad de las mujeres europeas, blancas y profesionales. Esta ubicación es una localización epistémica destacada y dicha localización privilegiada es discursivamente peligrosa (Ruiz Trejo, 2016). Sostiene la matriz eurocéntrica y ha determinado que sean las mujeres blancas quienes están autorizadas para "hablar por" las mujeres que se encuentran en la zona de lo no humano. En ese sentido, la investigadora guatemalteca kaqchikel Aura Cumes (2014) explica cómo las mujeres indígenas en Guatemala han sido reducidas históricamente a la categoría de

“sirvientas” y cómo esto ha impactado de forma negativa su presencia activa en los espacios políticos, en el reconocimiento de su producción de conocimiento en las ciencias sociales y en el feminismo (Cumes, 2014).

Ruiz Trejo (2016) expone que el hecho de que las mujeres indígenas ocupen espacios académicos ha contribuido a interrumpir la tradición de una antropología feminista que ha hablado en nombre de ellas. Otra propuesta de interrupción de estas prácticas coloniales en la antropología feminista es descolonizar los métodos, las metodologías, la teoría, las preguntas de investigación y los estilos de escritura académica occidentales. La descolonización no radica en desdeñar toda la producción teórica occidental previa, sino centrar las preocupaciones y la visión del mundo de los investigadores indígenas y posteriormente desarrollar teorías e investigaciones desde sus perspectivas (Tuhiwai, 2016, p. 69).

En este sentido, el método *Lxs Hijas de las Dos Aguas* recupera estas críticas a las formas históricas de representación y apropiación de los conocimientos de las mujeres prietas y disidentes que se han producido en la antropología feminista.

Mi método también se alimentó de las aportaciones teóricas que las epistemologías feministas han realizado a las formas de producción del conocimiento académico. Las epistemologías feministas son las teorías del conocimiento que estudian la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar (Blazquez, 2012, p. 22). Entienden el género como un organizador social que está en una estrecha relación con otras categorías como raza, clase y sexualidad. A partir de este reconocimiento identifican cómo se ha construido el conocimiento desde las concepciones dominantes y cómo esto ha afectado a las mujeres en el ámbito de la ciencia, la construcción y el acceso al conocimiento científico.

Norma Blazquez (2012) expone las principales críticas que las epistemologías feministas han realizado a la esencia eurocéntrica moderna/colonial de la academia. Destaca las críticas hacia los marcos de interpretación de la observación. Llama la atención sobre la necesidad de describir los roles, valores sociales, posturas políticas y éticas de la investigadora que afectan su trabajo. Realiza críticas significativas a los parámetros que instauran paradigmas de la objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad de la academia. Finalmente reformula las estructuras de autoridad epistémica (p.22-23).

Las reflexiones que ofrecen las epistemologías feministas y las críticas hacia el eurocentrismo académico que propone (Alcoff 1991-1992) mediante el término “hablar por”, sostuvieron mi argumento para generar el método Lxs Hijxs de las Dos Aguas, que desarrollé para esta investigación.

EL MÉTODO FEMINISTA

En 1987, Sandra Harding se preguntaba si existía un método feminista. Los argumentos que expuso para responder esta pregunta sentaron las bases para métodos de investigación feminista posteriores. El método de investigación Lxs Hijxs de las Dos Aguas lo construí tomando como base estructural las propuestas de Harding (1987). Posteriormente incorporé las aportaciones de Hill Collins (2000), Sharpe (2016), Hartman (2008), Tinsley (2018) y Carruthers (2018) desde sus propuestas feministas negras y queers.

En los estudios cualitativos, el método de investigación es una técnica que se emplea para recopilar la información o el procedimiento que se realiza con este objetivo. Destacan la entrevista, la observación participante y la examinación histórica (Harding, 1987, p. 11).

Harding (1986) propuso otros rasgos metodológicos que devinieron en algunos de los principales sustentos de las metodologías feministas contemporáneas. Estableció en primer lugar que sí existe un método feminista y radica en *poner en el centro a las mujeres*. Partiendo de este método Harding (1986) propuso ver las experiencias de las mujeres como “recursos empíricos y teóricos” en la investigación feminista, ante el carácter androcéntrico y antropocéntrico de las Ciencias Sociales. De ahí se derivó otro rasgo distintivo de la metodología feminista: la definición de los problemas de investigación parte de las experiencias de las mujeres. Así imprimió a las experiencias de las mujeres el valor de indicador significativo de la realidad (1986, p. 21).

La propuesta de Harding (1986) destaca la necesidad de que 1) las mujeres se estudien a sí mismas y 2) la noción de estudiar “de abajo hacia arriba” (1986, p.24). Esta posicionalidad permite a las mujeres, en tanto sujetos históricamente marginados, estudiar las estructuras de opresión y a los sujetos que detentan el poder. Se cuestiona la relación histórica sujeto

investigador/objeto investigado. Se enfatiza cómo las investigadoras deben explicitar su forma de influir en la selección, conformación, análisis y escritura de su investigación, así como sus concepciones en torno a la raza, el género, la clase y la cultura. Dicha subjetividad necesita formar parte de la evidencia empírica recopilada y de los análisis de la investigación. La introducción y análisis crítico de la subjetividad de las investigadoras incrementa la objetividad de la investigación.

El trabajo de Harding (1986) expandió la perspectiva sobre qué podemos emplear como técnicas en nuestras investigaciones. Sentó las bases para nombrar los conocimientos de las mujeres negras, que se generan a través de la experiencia de sobrevivencia, en el trabajo intelectual, en los movimientos políticos y en el arte, la poesía como parte fundamental de la epistemología feminista negra (Hill Collins, 2000, p. 332). Apoyó que se validase dentro de los estudios feministas y críticos el valor epistémico de *la experiencia de las mujeres negras* (Hill Collins, 2000), *la conciencia diferencial oposicional*, para referirse al privilegio epistémico de lxs sujetos colonizados con relación al poder (Chela Sandoval, 2015).

Estos aportes estructurales a las metodologías feministas prietas, contribuyeron a incorporar otros rasgos metodológicos que no fueron tenidos en cuenta antes en los estudios cualitativos. Mi investigación recupera algunos de ellos, como el *posicionamiento situado* (Haraway, 1995), la *experiencia* como fuente de conocimiento de la realidad (Harding, 1987, Hill Collins, 2000), *la imaginación* (Hartman, 2008, Tinsley, 2018) y una *mirada queer* (Otero, 2013), los cuales tributaron a mi método de estudio.

En los siguientes párrafos voy a explicar cómo estas teorías integraron mi método.

EL MÉTODO LXS HIJXS DE LAS DOS AGUAS.

Para desarrollar mi investigación/articulación feminista fui construyendo un método que me permitió seleccionar, recopilar y posteriormente analizar la información, a partir de las entrevistas, la participación observante, la cartografía feminista y el archivo con un enfoque afrocentrado, que destaca las corporalidades, las epistemologías, metodologías y experiencias de los sujetos prietos en la realización de mi investigación. Otra característica es su esencia interseccional, que me permitió acercarme y analizar el espacio geopolítico y el universo social a partir de una mirada donde el género, la raza, la sexualidad y la clase están imbricados y se

co-constituyen y cómo negocian con el colorismo¹⁴. Es parcial y situado. Así el el método *Lxs Hijxs de las Dos Aguas* se caracteriza por:

- Una perspectiva de investigación feminista afrodiaspórica disidente comprometida políticamente con las luchas de los pueblos y comunidades negras en Afroamérica. De forma especial, estoy comprometido con los procesos de lucha y reconocimiento de los movimientos disidentes sexo-genéricos negros en los cuales he formado parte tanto en Cuba como en México. En su mayoría se han realizado por medio del trabajo intelectual, artístico, espiritual, artista y activista.

- Mirar de una manera disidente. Tomé esta idea del texto de Solymar Otero (2013), quien refiere a mirar de manera queer, la cual expande disruptivamente las categorías estables que sostienen el sistema binario de género. Mirar de manera disidente significa poner en duda los sustentos teóricos de la heteronormatividad blanca-mestiza y su materialización política que permanece en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas (SCLC). De ello se deriva que, estos lentes disidentes con los que observo y analizo mi investigación son profundamente prietos y antiheteronormativos. Esto me permitió destacar, ubicar y recuperar los aportes que los sujetos prietos no normativos han generado durante los procesos políticos en los que participé.

Con esta mirada puse atención en la permanencia de concepciones binarias de género que han devenido en algunos casos en formas de exclusión a sujetos que trascienden las identidades fijas de género, como los sujetos trans y no binarios. Me permitió reconocer cómo muchas feministas blanco-mestizas vinculaban lo queer con la teoría producida por académicos del Norte Global, mientras feministas afrodiaspóricas reconocían lo queer enraizado a formas de resistencia antiheteronormativa anticolonialista negras. Igualmente fue útil para señalar la permanencia de expresiones, prácticas homonormativas y proponer acciones, políticas y espacios que rompieran con esas dinámicas.

¹⁴ Mediante la mirada interseccional pude identificar la permanencia del colorismo dentro de los espacios feministas, la influencia de esta manifestación del racismo en la estratificación, exclusión y políticas de hablar por hacia lxs sujetxs más oscuras. Identifiqué igualmente como a partir de las formas en que las feministas de la disidencia sexual han experimentado y nombrado el colorismo, les ha permitido reforzar o romper con las corporalidades que históricamente encarnan el conocimiento, el poder y la autoridad, reconociendo este poder encarnado de la blanquitud y la hexis corporal eurocéntrica y facilitando plataformas dirigidas y organizadas por mujeres indígenas, como la colectiva “Chamanas” y el trabajo que realizan con las mujeres indígenas.

- Funcionó como una intuición espiritual sobre cuál ruta investigativa y metodológica tomar, qué referentes teóricos debía incorporar en mis trabajos y cuales paradigmas de “intervención feminista” debía dejar de lado por su esencia hegemónica.

Aunque mi proceso de investigación en el doctorado de Estudios e Intervención Feministas en el CESMECA-UNICACH ha estado marcado por constantes episodios de racismo intelectual y académico por parte de algunas de las profesoras que acompañaban mi proceso de tesis, que ya no están presentes en estos momentos, el acompañamiento de mis *orishas* funcionó como una pulsión de sobrevivencia en el espacio académico, que limpiaron mi camino y condujeron mi investigación hasta el texto que estoy presentando hoy.

Tomé *el camino de las Dos Aguas*, un camino religioso espiritual procedente de la Regla de Ocha para nombrar mi método. La *Regla de Ocha* o Santería es una de las religiones afrocubanas, procedente de los pueblos yorubas del África Occidental. Este camino representa las formas en que las orishas Yemaya y Oshun convergen, se entrelazan.

Yemayá “es la Reina universal porque es el agua, la salada y la dulce, la Mar, la Madre de todo lo creado...” (Cabrera, 1995), tiene numerosos caminos, en donde representa distintos seres con historias diversas. Por ejemplo, un camino de Yemayá es Olokun, la primera Yemayá que vive en el fondo del océano y es un orisha que desafía la idea binaria de género. Otro camino de Yemayá es Yemayá Okute, que protege a la comunidad LGBTIQ. En el sincretismo afrocubano, Yemayá toma la forma de la Virgen de Regla, es la única virgen negra del panteón católico cubano. Oshun es otro orisha, que nació de Yemayá, tiene múltiples caminos que desafían las nociones de heteronormatividad occidental y es representada en el catolicismo como la Virgen de la Caridad del Cobre, una virgen mulata, la patrona de los cubanos (Cabrera, 1995).

La representación de *Lxs Hijxs de las Dos Aguas* en la naturaleza son aquellos lugares donde el mar y los ríos se unen. Debido a que la Regla de Ocha es una religión afrocubana, históricamente la mayor parte de sus practicantes son personas negras y afrodescendientes. Este camino reconoce la protección de dos de las Orishas más poderosas del panteón Yoruba, las experiencias de género y sexualidades negras no heteronormativas, especialmente, lo que hoy conocemos como personas trans y no binarias.

Siendo practicante de la Regla de Ocha, desde que conocí este camino de disidencia

sexo-genérica tan poderoso, me identifiqué con la misma, también por mi existencia como persona transmasculina no binaria. Nombré mi método así para destacar que mi trabajo investigativo está atravesado por una mirada parcial, donde la espiritualidad estrechamente ligada a la imaginación es una ruta que me ha permitido atravesar todos los obstáculos que la academia, las fronteras, el género y la raza como tecnologías de la supremacía blanca imponen para el proceso de articulación feminista afrodiaspórica disidente “La Puente” y a la misma vez realizar esta tesis. El camino de las Dos Aguas, refleja mi existencia disidente del sistema de género, mi posicionamiento entre la academia y el artivismo feminista afrodiaspórico (tomado de mi diario de campo). Me permitió realizar técnicas como el taller “Descolonizando las Caderas” y “Afroperreo y Activismo Gordo”, que me han posibilitado intervenir en las prácticas feministas hegemónicas y binaristas mediante herramientas como las danzas, las músicas que proceden del sistema mágico religioso afrocubano.

El método *Lxs Hijxs de las Dos Aguas*, se integra a la tradición crítica feminista afrocaribeña, que comienza con las formas de resistencia de las mujeres esclavizadas. Se nutrió de la producción teórica e intelectual de las feministas historiadoras, sociólogas y antropólogas afrocaribeñas a partir de la década de los años ochenta, como Audre Lorde (1995), Sylvia Wynter (1990), Rhoda Reddock (2007), Rosamond S. King (2016) y Angelique Dixon (2015).

Mi método además se sustenta del trabajo pedagógico feminista negro queer que realizaron mis mayorxs políticxs, como mujeres cis, trans, personas transmasculinas y queer negras y afrodescendientes artistas, intelectuales, iyalochas, académicas, afrocubanas como Georgina Herrera, Daysi Rubiera, Luz Cristina Despaigne, Magia López, Sandra Alvarez, entre otrxs. Construyeron espacios para pensar críticamente los efectos del colonialismo y capitalismo posterior en las vidas de las mujeres negras. Nos proporcionaron herramientas contestatarias históricas y contemporáneas de resistencia, que devinieron en algunos casos herramientas políticas ante el sistema estructural racista, binario, heteronormativo socialista. Entre las principales herramientas destacan, la fuerza política de las articulaciones, la denuncia política a través de las manifestaciones artísticas, que luego conocí como artivismo feminista.

REFLEXIONES AUTOETNOGRÁFICAS Y PARTICIPACIÓN ACTIVA

Calipsonians,

our reporters they might not report with a pen and paper,

but they reported in the song.

Calipso Rose, Rum and Coke¹⁵.

“We are rarely cited, although our ideas (and our experiences) may be appropriated and used without permission. And even when permission is granted, our ideas and works receive more attention when used as examples simply because the speaker is well positioned, if not as a white male then as white woman”

Irma MacClaurin (2000, p.51) “Theorizing a Black Feminist Self”. Traducción propia.¹⁶

Desde diferentes plataformas políticas y de conocimiento Calipso Rose e Irma MacClaurin (2000) abordan dos cuestiones centrales en la teoría afrofeminista, la urgencia del reconocimiento de la producción de los conocimientos que realizan las mujeres negras, y la amplificación de los métodos de investigación que incorporen conocimientos que no se encuentran en los formatos tradicionales propuestos por la academia occidental.

Estas perspectivas son parte de los planteamientos teóricos y metodológicos que feministas del Sur han incorporado en sus trabajos antropológicos y que han propiciado la diversificación de la disciplina. Como consecuencia han emergido diferentes tipos de antropologías no hegemónicas, entre las que destacan las antropologías en y del Sur, las antropologías disidentes, las antropologías nativas, las antropologías feministas, entre ellas, la

¹⁵ Traducción propia: Calipsonianos, nuestros reporteros quizás no realizan sus reportes con un bolígrafo y papel, pero realizan sus reportes en una canción. Traducción propia.

¹⁶ Traducción propia. A nosotras raramente nos citan, sin embargo, nuestras ideas (y nuestras experiencias) pueden ser apropiadas y usadas sin nuestro permiso. Incluso cuando damos permiso, nuestras ideas y trabajos reciben más atención cuando son usados como ejemplos simplemente porque el hablante está bien posicionado, si no como un hombre blanco, entonces como una mujer blanca. Traducción propia.

antropología feminista negra y la antropología posmoderna y se reflejan en sus métodos e instrumentos de investigación como la etnografía (MacClaurin, 2000; Restrepo, 2016). Aunque todavía se presentan tensiones dentro de dicho campo de estudio para ser reconocidas como posturas antropológicas (McClaurin, 2000, pág. 49), las mismas proponen vías alternas a las formas de colonialidad del saber sobre las cuales ha sido fundada y utilizada la antropología y su método, la etnografía.

Las antropólogas feministas negras desarrollaron una técnica autoetnográfica que les permitió incorporarse ellas dentro de la investigación y como parte de sus enfoques y puntos de vista reconocieron la importancia de la tradición crítica feminista afrodiaspórica.

La *autoetnografía feminista negra* (McLaurin, 2000, p. 61, 71) está sustentada en el esencialismo estratégico racializado, las políticas de la identidad y la recuperación de las teorizaciones alternativas como maneras no académicas de producir conocimiento. Es un método decolonial y político, ya que transforma el objeto de investigación en el sujeto investigador. A partir de una profunda crítica a las formas eurocentradas en que se ha construido la etnografía, la autoetnografía es un instrumento crítico y reflexivo, que genera una intervención del discurso colonial. Mediante la misma los sujetos históricamente otrorificados pueden mostrar una versión diferente de sí mismos, de sus comunidades y del proceso colonial (2000, p.61)

Irma MacClaurin (2000, p.61) entiende la autoetnografía como una estrategia metodológica para la antropología feminista negra que reúne la identidad y la producción de conocimiento. Sugiere ver la autoetnografía en dos sentidos: estilo y praxis. Es una forma estilística de textualizar las experiencias etnográficas de las antropólogas feministas negras. De igual forma es un lente teórico con el cual, en el caso específico de las feministas negras, se posibilita interpretar el trabajo de producción del conocimiento etnográfico transformador.

En mi investigación, empleé la autoetnografía para realizar una descripción autorreflexiva, crítica y sistemática de todo el proceso investigativo, las decisiones con respecto a la ética feminista, el proceso de conformación de la investigación, el adentramiento al universo social, el acercamiento a los colaboradores de la investigación y negociación de su presencia, la creación del método y la ruta metodológica que decidí realizar. Me permitió plasmar una parte de la realidad del movimiento feminista de la disidencia sexual de San

Cristóbal desde mi mirada parcial, situada, subjetiva, estructurada bajo lo que denominé en el apartado anterior como el método de *lxs Hijxs de las Dos Aguas*.

La autoetnografía en mi trabajo también está vinculada con la propuesta de Ochy Curiel (2013) de la antropología de la dominación que se propone, entre otras cosas, exponer el funcionamiento de la supremacía blanca.

ARCHIVANDO LAS MEMORIAS DISIDENTES

En este apartado me adentro en la construcción del *transarchivo*, un método de recopilación, análisis y sistematización de la información producido durante el trabajo de campo. El *transarchivo* es un espacio en donde se encuentran archivadas, catalogadas las historias lésbicas, queer, trans y prietxs de San Cristóbal de las Casas que pude recolectar entre marzo del 2016 hasta marzo del 2018.

Durante la entrevista que realicé a Yolanda Castro (2017), ella me explicó la importancia que tenía para ella la creación de un archivo que recogiera la memoria del movimiento lésbico y feminista tanto en San Cristóbal como en Chiapas. Además, como soy historiador de formación, el archivo es el lugar central de donde parten las investigaciones históricas y es el espacio que valida una investigación histórica como tal. Un papel que encontremos en el archivo demuestra que nuestra investigación es viable.

La pasión en la creación de este archivo de Yolanda Castro me pareció muy novedosa. Inmediatamente me imaginé un cuarto lleno de documentos, el olor a papeles antiguos que tanto disfruto, ese aroma de las historias que pueden ser recreadas a través de los documentos. Imaginé el archivo de la organización de mujeres indígenas Kinal Antsetik, es un espacio digital, cabe en un disco duro. Aunque esta organización se dedica al acompañamiento de mujeres indígenas en sus procesos de autonomía política y económica también tienen una labor de acompañamiento y activismo lésbico feminista.

En ese sentido, en este apartado quiero reflexionar acerca de qué es un archivo y qué posibilidades posee el archivo en la conformación de la memoria del feminismo disidente y

prieto en San Cristóbal.

La re-creación del archivo de la organización de Kinal Antsetik y la colectiva las Chamanas en San Cristóbal de las Casas, resuena con la perspectiva de Christina Sharpe (2016) de ser indisciplinados teórica y metodológicamente. En mi mente moldeada por la academia cubana historiográfica un archivo es un espacio que abarca todo un edificio colonial, en el centro de la ciudad, compuesto por todos los documentos, registros, disputas legales, compra-venta de personas esclavizadas durante el período colonial, como el edificio del Archivo Nacional de Cuba. Pero la idea del archivo de las mujeres de Kinal es otra totalmente distante de esta institución. Esta idea me hizo reflexionar sobre qué es un archivo.

Saidiya Hartman (2008) pensando en el proceso de la escritura de las historias de amistad y muerte de dos jóvenes negras durante la travesía del Medio Pasaje explica que: “el archivo en este caso, es una sentencia de muerte, una tumba, una exhibición del cuerpo violado, la invención de la propiedad, el tratamiento médico de la gonorrea, unas pocas líneas sobre la vida de una prostituta, un asterisco en la gran narrativa de la historia” (Hartman, 2008, p. 2).

El archivo ha sido construido desde la perspectiva heteropatriarcal, colonialista y capitalista de los europeos primero y posteriormente de las élites blanco-mestizas latinoamericanas, que guardan y atesoran todos los componentes documentales de la historia de la supremacía blanca en Afroamérica. Hartman (2008) lo identifica como una epistemología del barracón, para referirse al silenciamiento genocida de las voces de las mujeres negras en el archivo. “Este silencio en el archivo en combinación con la fortaleza del barracón, no como una celda de confinamiento pero como una episteme, se ha concentrado en la historiografía de la trata esclava desde las cuestiones cuantitativas y las cuestiones de mercados de las relaciones de la trata” (2006, p.4). Así el archivo ha cumplido una función específica en la construcción del discurso de colonización, desposesión y deshumanización de los cuerpos racializados y generizados por la conquista europea en Afroamérica.

Otro tipo de archivo son los museos. Las historias que presentan en sus salas de exhibición son las identificaciones que se establecen con el pasado. Durante mi visita al Museo Jtatik Samuel en San Cristóbal de las Casas pude ver esa identificación mediante la reconstrucción de las castas en Chiapas a partir de una crítica anticolonial. La muestra

evidenció el sistema de castas, la estratificación social y económica que se estructuró en Chiapas a partir del color de la piel. Las diferentes categorías raciales ordenaban a los sujetos de diferentes estratos sociales, económicos y políticos. Por supuesto lo más cercano a lo blanco eran las castas de mayor privilegio económico, político y social. Incluso las denominaciones que nombraban las vidas negras e indígenas encarnaban el genocidio anti-negro y anti-indígena.

La propuesta de este museo es revolucionaria al nombrar la participación del sistema de las castas en la confección y sostenimiento del racismo. Lo peor es que todavía no han desaparecido totalmente.

Lo que más llamó mi atención de la muestra fue la metodología con la que se creó, enfocada en el cuerpo masculino, en la *racialización* de los hombres heterosexuales. La presencia de las mujeres en la exposición está determinada por su posición respecto a la reproducción de esos sujetos masculinos heterosexuales racializados. La disposición de la construcción del archivo como un espacio crítico sobre la raza, aún mantiene intacto los roles de género normativos coloniales, las funciones sociales históricas de las mujeres dentro del sistema colonial y la total desaparición de los sujetos no heteronormativos. Matt Richardson (2013) en relación a esto explicó cómo el Museo de la Diáspora Africana en San Francisco creó una muestra sobre la familia negra en Estados Unidos en respuesta a los discursos antropológicos y médicos racistas que sostienen la patologización de la misma. Para ello centraron su atención en la familia negra heteronuclear. El trabajo de Richardson (2013) parte de comprender las limitaciones de la historia de los pueblos negros respecto a las identidades queer. La representación de este tipo de familia negra ata el cuerpo a las nociones de género normativo y la heterosexualidad. Por lo cual se produce la supresión de lo queer, de lo no normativo sexual y genérico, como también pude ver en la exposición el Museo Jtatic Samuel en San Cristóbal de las Casas.

¿Qué pasa entonces con los sujetos femeninos y feminizados no normativos prietos en cuanto a nuestra desaparición en los archivos? ¿Es posible hacer archivos queer, trans, lésbicos?

Para dar respuestas a estas preguntas establecí un diálogo con la obra de Matt Richardson (2013) *The Queer Limit of Black Memory*, y su propuesta metodológica de generar un

archivo queer negro el cual busca romper con la historia negra normativa. Con este trabajo archivístico ha creado un mosaico histórico negro queer por medio de las narrativas, que es un referente metodológico en la creación de otros archivos prietos no normativos (2013, p. 4).

Para desarrollar mi investigación he creado el *transarchivo*. He tomado la reflexión que Richardson (2013, p.2) brinda sobre la capacidad re-imaginativa de los sujetos negros queer, quienes reinventamos nuestros cuerpos y nos renombramos de acuerdo a los géneros que creamos más allá de nuestra anatomía para trans-formar el archivo de mi investigación de manera tal que desde su propio nombre de cuenta de las re-imaginaciones y las vidas no normativas de las feministas de la disidencia dentro de las cuales incluyo la mía propia.

Es un archivo disidente prieto, original, imaginativo de la resistencia que se contrapone al archivo institucional heteronormativo de desposesión de los sujetos racializados y generizados desde los ideales eurocéntricos (Tinsley, 2010). La idea del *transarchivo* conecta las historias trans, no binarias y lésbicas con los procesos diaspóricos, migratorios de varios de los sujetos racializados no heteronormativos que han colaborado con esta investigación.

Específicamente busca contribuir a un archivo disidente chiapaneco y centroamericano, que refleje el mosaico de los feminismos prietos disidentes sexuales y otros feminismos racializados en la no blanquitud que cruzan, permanecen o siguen sus rutas diaspóricas por San Cristóbal. De esta manera el *transarchivo* brinda la posibilidad de conocer sus puntos de contacto, de tensión, afectividades, sus limitaciones, la evolución y la radicalización de sus prácticas políticas.

El *transarchivo* que he conformado contiene las fuentes de información de mi trabajo. Está compuesto por entrevistas, posters de eventos, fragmentos visuales de acciones, eventos, fotos, documentales, poesías y canciones de las feministas de la disidencia sexual, recuperados entre el 2015 hasta el presente.

El *transarchivo* está compuesto por ocho carpetas que contienen toda la información con que he realizado la investigación y archivos que muestran mi trabajo anterior:

Entrevistas:

1. Primer Encuentro de Afectividades Trans* y Feminismo(s)
2. Primer Congreso Feminista de Chiapas

3. Archivo de las Jornadas Lesbo-trans-feministas
4. Taller Descolonizando las Caderas
5. Fotos de eventos de “La Puente Prieta”
6. Biblioteca Afrotransfeminista
7. Archivo del Boletín TUTUTUTU
8. Archivo fotográfico del proyecto Motivito.
9. 1 hoja en google docs: Documentos del transarchivo

También forman parte las doce entrevistas realizadas y la sistematización de las mismas. Contiene los registros fotográficos y audiovisuales que realicé de los eventos que incorporé en la sistematización de “La Puente Prieta”. Se encuentran los registros del taller Descolonizando las Caderas durante 2016 y 2017, el taller de Afroperreo y Activismo Gordo en el 2018, el Encuentro de Afectividades trans* y feminismo(s) en el 2016 y las Jornadas Lesbo-trans-feministas en el 2017. Del mismo modo incorporé los registros de eventos y proyectos anteriores como el proyecto Motivito y el boletín TUTUTUTU que realicé en Cuba, así como la información que pude recopilar de internet de las Jornadas Antirracistas-Anticapitalistas realizadas en el 2014, en Kinal Antsetik. Estos archivos son ejemplos de esfuerzos previos que sustentaron el trabajo de “La Puente Prieta”. Estas fuentes son más recientes y son parte de procesos contemporáneos que se están produciendo en San Cristóbal.

Entrevistas

Se encuentran en esta carpeta las doce entrevistas que realicé durante mi investigación, tanto los audios, las entrevistas transcritas y la sistematización que utilicé para organizarlas a través de categorías que guiaron las preguntas.

Taller Descolonizando las Caderas

El archivo contiene posters de promoción del taller “Descolonizando las Caderas”, las

notas de las reuniones de trabajo de este taller, registros fotográficos y audiovisuales del mismo.

Taller de Afroperreo y Activismo Gordo

Contiene las fotos del taller realizado en el Primer Encuentro de Mujeres que Luchan el 11 de marzo del 2018, en el Caracol de Morelia, tomadas por la fotógrafa afrofeminista brasileña Natalia Alves.

Encuentro de Afectividades trans* y feminismo(s):

Contiene fotos y videos del taller de Afectividades trans* realizado por Lia García el 9 de diciembre del 2016. También se encuentra un registro fotográfico de la acción transfeminista que se llevó a cabo en la plaza de la resistencia en San Cristóbal en denuncia a los transfeminicidios ocurridos en el 2016. Otro archivo es un audio de la charla que dio Lía García “Transitar(nos) los géneros. Corporalidades trans como pedagogías de resistencia” el día 10 de diciembre. Por último, se encuentra el cartel del evento, que muestra el programa del mismo.

Primer Congreso Feminista de Chiapas

Se encuentra el flyer que contiene el programa del congreso.

Fotos de eventos de “La Puente Prieta”

Este archivo contiene el registro fotográfico del performance “Meditaciones Transfeministas de escritos de Audre Lorde”, de Dr. Daniel Coleman Chávez, realizados en Rastro Galería en San Cristóbal de las Casas el 17 de junio del 2017. Por otro lado, se encuentran algunas fotos de las Terceras Jornadas de Afromexicanidad y Afrodescendencia México otras acciones de denuncia que llevamos a cabo.

Biblioteca Afrotransfeminista

Esta biblioteca es un esfuerzo por reorganizar la bibliografía que empleé durante mi investigación, así como otros textos que han influenciado mi práctica y pensamiento político afrotransfeminista. Esta organizada en seis secciones: Teoría Afrotransfeminista; Historia, Historiografía feminista negra; Historia de América; Filosofía feminista negra; Afropesimismo; Afrofuturismo.

Archivo de las Jornadas Lesbo-trans-feministas

En esta carpeta se encuentra todo el registro que realicé durante las jornadas lesbo-trans-feministas. Contiene audios de la conferencia inaugural que realizó la pensadora dominicana Yuderlys Espinosa. Están incluidas numerosas fotos de los distintos eventos que se tuvieron lugar, el documento Ética de Comunicación y Escucha, el cartel con el programa completo, el flyer de divulgación en las redes sociales, los distintos esbozos del logo de las jornadas y el video de promoción de las jornadas que realizó la colectiva AfroKute.

El archivo del boletín TUTUTUTU

Está compuesto por los 2 primeros números del boletín.

El archivo del proyecto Motivito

En esta carpeta se encuentran varias fotos tomadas durante los distintos espacios que realizamos entre el 2013 y el 2015.

Además, el *transarchivo* se retroalimentó de y contribuyó con los archivos disidentes de organizaciones feministas en San Cristóbal como el archivo de la colectiva Las Chamanas que trabaja en la asociación Kinal Antsetik. A diferencia de la definición de Mbembe (en Richardson, 2013) que entiende el archivo como un edificio, un símbolo de la institución pública como el Archivo Nacional de Cuba y el Museo de Castas en San Cristóbal de las Casas, este archivo no abarca una gran espacialidad, ni tiene como propósito sostener la historia del Estado Nación. Uno de los propósitos fue crear un archivo que albergue los feminismos prietos disidentes que han confluído en San Cristóbal y así, romper la política del silenciamiento y borradura genocida antiprieta en Chiapas.

Los componentes documentales, audiovisuales, las entrevistas son parte del *transarchivo*, crean una contranarrativa de la historia donde las múltiples formas de disidencia como la sexual y genérica, son parte de un repertorio diario y político que hace retroceder la violencia epistémica que sitúa a las personas negras (Richardson, 2013, p.7), indígenas y prietas como los otros no humanos.

Aunque ya existen archivos feministas en México como el de la colectiva Producciones y Milagros, el trabajo de Mónica Mayer y el libro de la investigadora feminista chilena Julia Antivilo *Entre lo profano y lo sagrado se tejen rebeldías: arte feminista nuestroamericano*, todavía son

escasos y pocos los que incluyen la presencia de las corporalidades que desafían los límites del género binario prieto. La perspectiva interseccional, las historias trans, queer, no binarias, son escasas en estos archivos feministas. El *transarchivo* muestra la tensión entre la mirada feminista de la igualdad y universalista, y la mirada disidente prieta y diaspórica que se ha dado en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas.

Es importante aclarar que una parte importante de la información del *transarchivo* se encuentra en internet. De hecho, algunos eventos previos como las Jornadas Lesbofeministas Antirracistas y el X Encuentro Lesbofeminista de Afroamérica fueron integrados en un documento en la plataforma digital Google Drive¹⁷ con el propósito de incorporarlos dentro de este archivo disidente como parte de las condiciones de posibilidad del presente trabajo. Estos espacios evidencian los nexos que existen entre estos eventos anteriores y “La Puente”, reflejan los nexos entre los movimientos feministas disidentes entre Chiapas y el resto de Afroamérica y el Caribe. A su vez, es otra forma de mapear los tránsitos, las trans/formaciones y las confluencias de las activistas feministas disidentes y los efectos políticos e intelectuales que producen durante estos procesos. De esta manera el *transarchivo* contiene los audios y el resumen de las Jornadas Lesbofeministas Antirracistas que fueron compilados por la colectiva Neplantera.

LA ENTREVISTA COMO HERRAMIENTA DE INVESTIGACIÓN FEMINISTA AFRODIASPÓRICA DISIDENTE

Este apartado expone el papel de la entrevista en el proceso de recogida de la información durante el período de conformación del universo de investigación, acercamiento a lxs colaboradores de la investigación. Se abordan la entrevista vinculando los procesos de *rememoración* y la importancia que tienen estos procesos en la visibilización de conocimientos no tradicionales. Se describe brevemente las personas que fueron entrevistadas, durante los períodos de trabajo de campo.

En esta investigación utilicé la entrevista etnográfica (Madison, 2012) como herramienta de

¹⁷ Empléé la plataforma de Google Drive como almacenamiento del *transarchivo* por diversas razones. En primer lugar, la creación de una cuenta en dicha plataforma es gratis. Se pueden almacenar hasta 15 GB gratis. Es de fácil acceso y de compartir online.

investigación en vez de utilizar las modalidades tradicionales de la entrevista antropológica que históricamente han reproducido la relación dicotómica convencional etnógrafo/informante (Harrison, 2016), la cual ha reforzado la relación sujeto investigador/objeto investigado, el ser/otros.

Para evitar la continuidad del discurso colonial que ha caracterizado a la antropología históricamente, empleé las entrevistas etnográficas (Madison, 2012) que buscan interrumpir la práctica histórica de objetivación de las personas entrevistadas al reconocer que los sujetos tienen agencia, historia, el dominio de su propia historia. Con este método la persona entrevistada y quien entrevista realizan procesos juntos de construcción de memoria. La subjetividad individual, los anhelos, polémicas y afectividades poseen gran interés en este tipo de entrevistas ya que son parte esencial de la memoria personal sobre los procesos sociales, políticos, posicionan al sujeto y a la persona que entrevista desde un punto de vista situado, al contrario de la ciencia occidental que busca generar una información desprovista de historia y localización política y emocional.

La entrevista etnográfica que propone Madison (2012) se divide en tres formas. Sin embargo, solo tomé la historia oral en mi investigación. La historia oral partiendo de la definición de Madison (2012) es un recuento del momento histórico reflejado en las vidas de las personas que lo han recordado y/o experimentado (2012, 28). El proceso de recordar es parte fundamental de esta técnica.

Toni Morrison (1998) y Jamaica Kincaid (2009) han abordado las posibilidades que brinda a los sujetos subalternos la *rememoración*. Childs (2015) lo define como un poder epistémico a partir de las experiencias dolorosas frente al sistema capitalista racista heteronormativo. La *rememoración* habla de un privilegio epistémico de los grupos colonizados, como los pueblos negros e indígenas y los sujetos no heteronormativos. Childs (2015) lo utiliza específicamente para conocer la respuesta de los sujetos afroamericanos frente al encarcelamiento. Sin embargo, reconocer que es un privilegio epistémico de la experiencia del sujeto colonizado, les ha permitido conocer en carne propia cómo se organiza y opera el racismo, el capitalismo, la heteronormatividad, otros sistemas de opresión y responder en base a ese conocimiento.

Este conocimiento parte de “la posición del subalterno negro como preso de la

historia y en la historia, por lo cual el pasado se experimenta no como objeto de indagación intelectual sino que se siente como una herida abierta que continua reabriéndose con cada respiración” (Childs, 2015, p. 13). Es un proceso profundamente doloroso que además interconecta el pasado con el presente y nos brinda un punto de vista que ha sido invisibilizado históricamente.

La *rememoración* es producto de la selección de recuerdos y de análisis personales sobre un tópico. Alexander (2005) nos recuerda en su libro *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics*, cómo en los procesos de recuperación de la historia y cultura negra, la *rememoria* es un acto de humanización de las comunidades negras ya que se opone al desmembramiento, la desposesión y la alienación. Los sujetos no heteronormativos, las comunidades racializadas han experimentado este tipo de desposesión colonial con el objetivo de ser reintegradas en la sociedad moderna/colonial. Por ello la *rememoria* desde estos sujetos es un acto de agencia, de construcción de conocimiento decolonial.

En este sentido, la memoria emocional, corporal y espiritual permite descubrir historias que fueron sumergidas, particularmente las historias de las comunidades negras, indígenas, los sujetos no normativos, quienes han sido enterrados por la historiografía y las ciencias sociales tradicionalmente.

Tomando en cuenta las posibilidades de sistematizar estos privilegios epistémicos desde la subalternidad, en las entrevistas etnográficas que realicé, puse especial atención a estos momentos de *rememorar* a través de la historia oral que me permitieron conectar importantes anécdotas las cuales expresaban tensiones dentro de las posturas feministas que no fueron tan visibles a través de la palabra y se manifestaron mediante emociones.

Por otro lado, la *rememoración* también mostró sensaciones placenteras entre algunas de las entrevistadas, develaron momentos políticos y afectivos importantes en la creación de posteriores procesos feministas. Algunos de estos momentos se produjeron en espacios como fiestas, cenas, reuniones o marchas, protestas y talleres entre diferentes feministas.

DESCRIPCIÓN DE LAS ENTREVISTAS REALIZADAS

Todos estos momentos quedaron registrados en las entrevistas. Para tener un mayor conocimiento sobre el feminismo de la disidencia sexual inicialmente y posteriormente sobre las articulaciones y la presencia afrodiaspórica en este movimiento feminista realicé *once entrevistas semiestructuradas*. Estas entrevistas las lleve a cabo en el periodo de septiembre del 2016 a diciembre del 2018. La mayor parte fueron entrevistas presenciales que tuvieron lugar en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Dos las apliqué por skype debido a que una de las personas entrevistadas se encontraba en Bogotá, Colombia y la otra en Tuxtla Gutiérrez. El instrumento que empleé fue una grabadora, luego pasé la información a un archivo de *google drive* donde compilé todo el material de trabajo campo y diversos materiales audiovisuales con el objetivo de crear un archivo para la propuesta de “La Puente Prieta”. Así también se encuentra un registro de actividades, encuentros, talleres, eventos, medios de comunicación y redes sociales, procedente principalmente de los espacios feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal, los cuales son los lugares en los que socializo y convivo política y afectivamente de manera frecuente.

Debo aclarar que en esta investigación/intervención lxs colaboradores han sido activistas feministas, transfeministas, feministas queer y lesbianas de Cuba, Ciudad de México, del Estado Español, Chiapas, República Dominicana, Colombia, Chile y Estados Unidos. Algunxs de estxs activistas les conocí a partir de la investigación que estaba desarrollando, pero otrxs formaban parte de mi círculo de amigas y colaboradores en el activismo feminista.

Mis entrevistas y mi trabajo de campo iniciales fueron realizados en la Ciudad de México, en los espacios feministas de la disidencia sexo-genérica. A medida que viajaba entre la Ciudad de México y San Cristóbal mi interés investigativo y político fue transformándose. El interés inicial sobre conocer los espacios feministas de la disidencia sexo-genérica en Ciudad de México me condujo a insertarme también políticamente en los espacios feministas disidentes en San Cristóbal de las Casas manteniendo la misma idea. Debido a ello las entrevistas que realicé durante mi primer período de trabajo de campo (septiembre 2016- abril 2017) muestran un proceso de reconocimiento del problema de investigación y trans-localización del trabajo de campo de Ciudad de México a San Cristóbal de las Casas.

De esta primera etapa de la investigación realicé dos entrevistas en Ciudad de México. La primera entrevista la realicé a Lia García, artista trans, feminista, mexicana residente en la Ciudad de México. Me interesaba conocer el escenario feminista de la disidencia sexo-genérica en Ciudad de México. Estaba interesado en identificar las confluencias y tensiones al interior de los espacios de la disidencia feminista allí. Con esta curiosidad académica inicial otra activista afrocubana y yo conversamos en septiembre del 2016 con Lía en la azotea de su casa.

La segunda entrevista fue con la realizadora cineasta colombiana Maria Fernanda Carrillo, documentalista lesbofeminista, quien ha participado en múltiples espacios del feminismo de la disidencia sexual en México igualmente en septiembre del 2016.

Esta primera etapa de trabajo de campo me condujo a una siguiente etapa en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Es importante destacar también que, a pesar de que mi investigación se centra en dicha ciudad, también incluí en mis notas de diario de campo los viajes que realicé fuera de México durante todo el proceso de investigación. Así se encuentran las notas que realicé en mis viajes a Cuba, Estados Unidos y Chile. Mis trayectorias personales también nutrieron el proceso de aproximación a mi universo de investigación y a lxs colaboradores de la misma.

Entre junio del 2017 y marzo del 2018 se enmarca el segundo período de entrevistas. De modo general, durante dicho tiempo enfoqué mis entrevistas en conocer desde las voces de lxs colaboradores los orígenes y características de los feminismos disidentes en San Cristóbal de las Casas. Particularmente me interesaba profundizar en las experiencias de algunxs colaboradores en relación a “La Puente Prieta”.

Por último, entre abril y diciembre del 2018 realicé el tercer y último período de entrevistas, en el cual estuve indagando en las conexiones entre los feminismos disidentes y afrodiaspóricos, así como las posibilidades de presencia afrodiaspórica dentro del movimiento feminista en San Cristóbal.

Durante el proceso de sistematización del material, transcribí y clasifiqué las siete entrevistas atendiendo a los objetivos que planteé en mi proyecto de investigación, después seleccioné las palabras clave e identifiqué los principales ejes temáticos, teniendo en cuenta las preguntas de investigación de este trabajo. De esta manera, decidí organizar la información en tres ejes temáticos. Cada uno de estos ejes tiene subcategorías:

1.- *Los feminismos de la disidencia sexual*: feminismo lésbico, lesbofeminismo radical, feminismo antirracista, transfeminismo. A partir de esta inmersión en los espacios de la disidencia sexual en San Cristóbal pude identificar algunas posturas antirracistas respecto a las categorías categorías de raza y etnia que los feminismos de la disidencia sexual encarnan.

2.- *Evolución de los debates y articulaciones sobre raza, género, clase y sexualidad* en los espacios feministas en Afroamérica y San Cristóbal de las Casas. Esto me permitió conocer en dos niveles de discusión cómo se fueron produciendo los debates sobre dichas categorías, y la incorporación de las mismas en los espacios y prácticas feministas tanto en los encuentros latinoamericanos como en San Cristóbal de las Casas. Se reflejó el trabajo continuo de las activistas feministas negras, indígenas, trans, campesinas por poner en cuestión el sujeto universal del feminismo. Así como las consecuencias que de esto se desprenden.

3.- *“La Puente Prieta”* como propuesta alternativa a la intervención feminista hegemónica: definición de la intervención feminista colonial y el surgimiento de “La Puente”.

DESCRIPCIÓN DE LXS COLABORADORES DE LA INVESTIGACIÓN.

En este subapartado, expondré brevemente algunas de las características de las personas con las que trabajé durante mi investigación y que fueron fundamentales para el análisis de mi trabajo.

Tabla 1. Proceso de realización de entrevistas a colabores.

Primera Etapa de realización de entrevistas (Ciudad de México 09/2016-04/2017)

N o	Activistas feministas entrevistadas	Fecha de entrevista	País de procedencia	Posición política	Profesión activismo	Organización institución	Edad
--------	---	---------------------------	------------------------	----------------------	------------------------	-----------------------------	------

1	Lía García	25/09/2016	CDMX, México	Feminista trans	Performancera, La Novia Sirena, La Quinceañera	Red de Juventudes Trans	30
2	María Fernanda Carrillo	29/09/2016	Bogotá, Colombia, radica en CDMX, México	Lesbiana feminista	Documentalista	Profesora de la Universidad Autónoma Ciudad de México.	37

Segunda Etapa de realización de entrevistas (San Cristóbal de las Casas 06/2017-12/2018)

3	Daniel Coleman Chávez	26/06/2017	Procedente de California, residente en la actualidad en Carolina del Norte	Transfeminista afro-norteamericano	Profesor Asistente en Women and Gender Studies. artista de performance	Profesor Asistente en Women and Gender Studies en la Universidad de Greensboro, Carolina del Norte, Estados Unidos, University of Greensboro,	32
4	Yolanda Castro Apreza	11/09/2017	Originaria del estado de Guerrero, residente en San Cristóbal de las Casas, desde 1985.	Lesbiana feminista	Activista, investigadora feminista y escritora	Kinal Antsetik	55
5	Karen Orduña	22/09/2017	Originaria de la Ciudad de México. Reside en Tuxtla Gutierrez.	Feminista trans	Activista trans y funcionaria pública	Observatorio ciudadano de violencia contra la población LGBT+	46

6	Claudia Rosas Ríos	23/09/2017	Villaflores, Chiapas	Lesbofeminista	Activista, académica y feminista	Doctorante del programa de Estudios de Ciencias Sociales CESMECA-UNICACH, Colectiva Chamanas, Kinal Antsetik	42
7	Rocío de la Rosa Mendez (Chio de la Rosa)	09/10/2017	Chiapas	Abogada feminista	Activista, abogada y feminista	COLEM A.C.	

Tercera Etapa de realización de entrevistas (San Cristóbal de las Casas 27/02/2018-12/2018)

8	Yuderkys Espinosa Miñoso	27/02/2018	procedente de República Dominicana, residente en Bogotá, Colombia	Lesbiana, feminista decolonial	Pensadora, activista y docente	GLEFAS	52
9	Michelle Domínguez	23/03/2018	Originaria de Tuxtla Gutiérrez, residente en San Cristóbal de las Casas	Lesbofeminista radical	Activista feminista abortera	Línea Aborto Chiapas	47
10	Astrid Cuero Montenegro	02/11/2018	Procedente de Cali, Colombia, residente en San Cristóbal de las Casas, México	Feminista antirracista	Académica, activista	Doctorante del Posgrado en Estudios e Intervención Feminista CESMECA-UNICACH, Taller de Salsa Antirracista	34

Aunque esta investigación ha tenido numerosxs colaboradores, entrevisté a 10

activistxs feministas. El rango de edades de las colaboradoras abarca de los 30 a los 56 años de edad, todas cuentan con estudios universitarios y tienen cierta estabilidad económica. Algunas son originarias de Chiapas y otras nacieron en otros estados de la República mexicana así como en otros países. Algunas son estudiantes y otras trabajan en organizaciones no gubernamentales. Cuatro de ellas radican en San Cristóbal, mientras que tres de ellxs actualmente residen en otros lugares. Una vive en Tuxtla Gutiérrez, otro reside en Estados Unidos y hace estancias temporales por periodos largos de tiempo en San Cristóbal, mientras que otra es una figura reconocida dentro del feminismo crítico en Afroamérica y ha impartido diversos talleres y conferencias en San Cristóbal de las Casas. Mi selección de estas colaboradoras tiene que ver con la importancia de sus participaciones en las organizaciones y proyectos de la ciudad de San Cristóbal de las Casas y con la visibilidad de su trabajo en distintos espacios. Hice una selección de algunas voces que responden a posiciones políticas heterogéneas, ya que mi interés no está tan encaminado a generar una representatividad de los feminismos de la disidencia sexual, sino a aportar una noción de representatividad de difracción de los diversos discursos que existen, es decir, reflejar “diferentes posiciones, situaciones y momentos que hemos conocido situacional y parcialmente” (Ruiz Trejo, 2015, p. 125).

Tomando en cuenta la importancia de respetar el anonimato y la vida personal de las activistas a quienes entrevisté, en un primer momento pregunté a dichas personas la posibilidad de utilizar sus nombres y todxs consintieron que en este trabajo se hiciera uso de sus nombres reales, ya que muchas de ellas consideraban la importancia teórico-política de esta propuesta. A continuación expondré algunas de las particularidades de las trayectorias vitales de lxs colaboradorxs:

Es importante señalar que a pesar de que Daniel Coleman Chávez, Yuderkys Espinosa y Lia García, son activistas e intelectuales que entrevisté, no radican en San Cristóbal de las Casas pero sus trabajos han estado vinculados al espacio social en donde se desarrolla mi investigación. Daniel Coleman Chávez ha colaborado en dicha ciudad desde el 2013 hasta el 2017. Su obra está vinculada con la lucha por el reconocimiento del transfeminismo dentro de los espacios feministas en Chiapas y la inclusión de esta tendencia en el feminismo en San Cristóbal. En el caso de Yuderkys considero que su presencia en la ciudad de San Cristóbal influyó en el desarrollo del movimiento feminista de la disidencia sexual y antirracista debido a

la amplia circulación de su obra, a sus múltiples visitas e intercambios con muchas académicas y activistas del lugar entre el 2014 y el 2017.

Por otro lado, la esencia diaspórica y migrante de las personas afrodescendientes en Afroamérica debido a cuestiones económicas y políticas, entre otras, es importante reconocer los aportes que hacemos en los espacios políticos que nos encontramos aunque sea de manera temporal.

Quiero destacar que en mi investigación empleé el término colaborador para referirme a lxs activistas feministas con quienes fui construyendo las acciones de “La Puente” y que colaboraron conmigo durante el proceso de investigación. Además nombré como colaboradoras de la investigación a aquellxs activistas que entrevisté. Utilicé este término para destacar los aportes que estas personas brindaron a mi trabajo, con el afán de reconocer sus conocimientos dentro de mi investigación de manera que no queden silenciados y para evitar el tratamiento histórico que le ha dado la antropología tradicional que los limita a la categoría de informantes, disminuyendo el valor de sus voces y aportaciones (Harrison, 2016).

LLEGADA A LOS ESPACIOS FEMINISTAS DE LA DISIDENCIA SEXUAL Y AL UNIVERSO SOCIAL

La decisión de investigar la presencia afrodiaspórica en el movimiento feminista de la disidencia sexual y la sistematización de “La Puente Prieta” en San Cristóbal de las Casas parte de mi interés, como activista de este movimiento, por conocer las contribuciones que las diferentes tendencias en su interior han aportado a los feminismos en esta ciudad. Este proyecto de investigación ha experimentado varios cambios hasta llegar a la propuesta que presento en esta sistematización que ha sido resultado de un proceso en el que he acotado y he hecho ejercicios de reflexividad profunda respecto a la necesidad de no continuar reproduciendo las lógicas de representación de las políticas de intervención feminista colonial que han caracterizado la antropología feminista en Chiapas, México y Centroamérica (Hernández, 2008). Inicié el proyecto contactando con varias activistas trans* en la Ciudad de México como Lía García, artista de performance y feminista trans*, así como Kani Arkada,

activista transfeminista. Gracias a ellos conocí el amplio movimiento trans feminista de la Ciudad de México, diferentes colectivas, ONG, etc. Esta coyuntura me permitió conocer activistas lesbianofeministas aliadas a dicho movimiento, como la artista feminista Julia Antivilo y la investigadora transfeminista Alba Pons. Además, esto fortaleció mi activismo político con espacios feministas como *La Gozadera*, espacio cultural lesbianofeminista, y con la colectiva *Producciones y Milagros*. El proyecto inicial buscaba visibilizar las alianzas y tensiones entre el movimiento lesbianofeminista y transfeminista de la Ciudad de México. Sin embargo, por motivos académicos, me mudé al sur de México, a Chiapas, a la ciudad de San Cristóbal de las Casas y el distanciamiento geopolítico con los movimientos feministas de la Ciudad de México me hizo percibir ciertas diferencias en las dinámicas de los movimientos feministas de San Cristóbal de las Casas, una pequeña ciudad mexicana. Todo esto condujo a un cambio de escenario en mi proyecto y sujetos de investigación.

Desde el inicio de mi trabajo en el año 2016, pude percibir que en San Cristóbal de las Casas, a diferencia de la Ciudad de México, no existe un escenario transfeminista con el cual pudiera establecer el mismo supuesto de investigación que propuse en un principio. A través de la búsqueda documental, de la recogida de material empírico, la realización del trabajo de campo y mi participación activista en los diferentes espacios feministas de San Cristóbal se me facilitó conocer a profundidad los movimientos y colectivos feministas de la disidencia sexo-genérica. Mi trabajo de campo tuvo tres fases, la primera de marzo a diciembre 2016. La segunda de febrero a junio de 2017 y la tercera de febrero a junio de 2018. Estas experiencias me mostraron la diversidad de tendencias feministas que existen en este espacio social. Percibí que varias de ellas parten de la crítica hacia la heterosexualidad obligatoria y hacia la heteronormatividad e incorporan posicionamientos antirracistas, trans, queer y no binarios afirmativos, así como fuertes críticas hacia las diferentes estructuras coloniales y de violencia hacia las mujeres.

"LA PUENTE PRIETA". UNA PROPUESTA METODOLÓGICA FEMINISTA NEGRA

¿De dónde viene "La Puente prieta"?, ¿qué implican las puentes para el feminismo negro? A partir de estas preguntas inicio este apartado cuyo objetivo es describir "La Puente prieta", la manera en la que nombro la metodología feminista que generé en esta investigación. Parto de la definición de "La Puente" que propuso Kate Rushin, feminista afronorteamericana en el libro *Este Puente mi Espalda. Escrito de Mujeres Tercermundistas en Estados Unidos*, publicado en 1987. Luego de realizar esta genealogía multisituada explico qué significa "La Puente prieta" como metodología en mi investigación y expongo como materialicé los objetivos que esta metodología se planteó.

¿Qué es La Puente?

*La puente que tengo que ser
es la puente a mi propio poder*

*Tengo que traducir
mis propios temores*

*Mediar
mis propias debilidades.*

*Tengo que ser la puente a ningún lado
más que a mi verdadero ser.*

*Y después
seré útil.*

(fragmento del poema de La Puente, Kate Rushin, 1987)

La primera vez que leí el poema de "La Puente" de la feminista afronorteamericana

Kate Rushin (1987) tenía 23 años, en la Habana. Luego de esa primera lectura he mantenido frecuentemente una conversación cercana con este poema. Inspirado en el fragmento que da inicio a este apartado mi investigación surgió de inquietudes personales similares con respecto a mi posición dentro de los movimientos sociales en San Cristóbal de las Casas, y principalmente dentro de los espacios feministas.

“El poema de la Puente” (1987) reflejó algunos de los efectos que produce la *racIALIZACIÓN* generizada sobre las corporalidades interseccionalizadas no blancas en los espacios comunitarios, familiares y privados. El sistema moderno colonial ha empujado sus políticas de blanqueamiento y heteronormatividad dentro las comunidades racializadas a través de las políticas de respetabilidad, las cuales coexisten y se entretajan con las formas históricas de resistencia de estas comunidades y permean las ideas de liberación social y revolución de los movimientos políticos de la izquierda y en los feminismos. Como resultado se refuerza aun más el aislamiento y nociones de extrañamiento hacia las vidas y las corporalidades disidentes prietas y no heteronormativas.

En numerosas ocasiones he estado en espacios donde a primera vista he representado la cuota de diversidad, y además, debo explicar mi existencia compleja e interseccional al resto de las personas. Más allá de contentarme con las políticas de diversidad de las instituciones neoliberales actuales, redirigí esa posibilidad de intervenir en dichos espacios, para favorecer conexiones políticas, generar espacios de intercambio, debate, tránsitos de confluencia, puentes, que enlazan distintos movimientos sociales aparentemente equidistantes entre sí.

De hecho, varias investigadoras han documentado ampliamente estas prácticas feministas de *intervenir interseccionalmente* en los espacios políticos centrados en una identidad específica, como parte de una tradición feminista afrodiáspórica, que además crearon redes, espacios de diálogos, alianzas políticas¹⁸ (Reddock, 2007; Boyce Davies, 2014, Ocoro, 2018).

¹⁸ Algunos ejemplos que fortalecen el argumento sobre la presencia de una tradición feminista afrodiáspórica de generar alianzas, colaboraciones y redes locales y transnacionales son: el núcleo de mujeres negras intelectuales que se reunió alrededor de la revista *Minerva*, en Cuba a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. (Barcia, 2009). Otro ejemplo significativo fue el movimiento de mujeres afrocaribeñas que colaboraron en torno a la UNIA (Universal Negro Improvement Association) durante la década de los años veinte del mismo siglo en el gran Caribe (Boyce Davis, 2010). El movimiento feminista afrocaribeño: “un movimiento feminista regional en el Caribe, el cual a mediados de 1980s comenzó a mapear las fallas del nacionalismo colonialista, implicando al capitalismo y al colonialismo como parte de la organización género desigual, y por definición, mareando los términos en que el feminismo habría si entendido y practicado” (Alexander, 2005, p.23).

Las feministas prietas del Sur Global han utilizado igualmente estas estrategias políticas para organizarse políticamente, generando fuertes alianzas entre ellas. Algunos de estos esfuerzos quedaron plasmados en obras como *Este Puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*:

Dada las varias comunidades que representamos, como mujeres, como gente de color, como obreras pobres, las mujeres de color podemos servir como la puente entre columnas de la ideología política y la distancia geográfica; ya que en nuestros cuerpos coexisten las identidades de las opresiones múltiples a las que hasta ahora ningún movimiento político, no obstante su origen geográfico, ha podido dirigirse simultáneamente (Moraga, 1988, p. 1).

Así que decidí nombrar la estrategia metodológica y la articulación feminista que realicé con el nombre de “La Puente Prieta”, para incorporar mi trabajo dentro de esta praxis feminista negra disidente, la cual se ha caracterizado por irrumpir los esencialismos presentes en los discursos y prácticas políticas de los movimientos sociales y ha generado alianzas entre las feministas de color, a través de intervenciones interseccionales.

En este apartado expongo “La Puente Prieta” como la estrategia metodológica que llevé a cabo. Describe la ruta que recorrí para contestar los interrogantes que brotaron sobre mi presencia en los escenarios feministas en San Cristóbal de las Casas y en la Ciudad de México. Además, reconoce los aportes que brindaron los desplazamientos geográficos que realicé durante mi investigación. Como parte de esta ruta metodológica desarrollé una herramienta de investigación, que denominé el método de *Lxs Hijxs de las Dos Aguas*, que expliqué previamente en este capítulo. Tanto este método como “La Puente Prieta” formaron parte de un trabajo que fue trans-formándose hasta llegar al producto que describo en esta investigación. Se alimentaron profundamente de la tradición crítica feminista afrodiaspórica disidente y de mis experiencias en los distintos espacios políticos y activistas.

Mi estrategia metodológica se caracterizó por tener un carácter multisituado ya que partió de las experiencias históricas transnacionales de mujeres, personas queer y trans negras que han ido conformando las metodologías feministas negras (Alexander, 2005). Estos antecedentes de posicionamiento multisituado procedentes de las metodologías feministas

El Colectivo Combahee River, integrado por feministas afronorteamericanas durante la década los años setenta y ochenta pasados. En el sureste mexicano, específicamente en Oaxaca existen varias asociaciones civiles como Mujeres Afromexicanas de Costa Chica, la Colectiva Flores de Jamaica en la Ciudad de México.

negras me permitieron ubicarme tanto en diferentes lugares físicos y geográficos, como en diversos niveles de análisis que contienen un entrecruzamiento de datos acerca del sexo, la edad, la clase, la etnia, la raza y el nivel educativo (Cornejo, 2017, p.133).

Asimismo “La Puente prieta” muestra los cambios por los que ha transitado mi investigación y mi propia experiencia durante la misma. Se hace evidente mediante las conexiones que fui realizando con otrxs activistas feministas, las cuales derivaron en articulaciones políticas en diferentes grados y niveles de profundidad, pero fueron importantes en la creación del proceso de articulación feminista “La Puente prieta”.

Utilicé el carácter multisituado de mi investigación, para incorporar las conversaciones críticas, acciones políticas y experiencias que se convirtieron en “las guías cognoscitivas surgidas de la experiencia que fueron nutriendo el trazo de la metodología en mis investigaciones.” (Cornejo, 2017, p. 135-136)

En este sentido recuperé los viajes, los tránsitos migratorios y de género que realicé durante el 2015 y el 2018, entre la Ciudad de México, Cancún, Tabasco, Mérida, Aguascalientes, Chiapas, La Habana, Northampton, New York, Santiago de Chile y Chiapas. Esta travesía, no fue lineal, ni finita y representa un proceso de expansión-constricción, períodos de fuertes alianzas y rupturas.

La noción de *crossing* de M. Jacqui Alexander (2005), sustentó la importancia del carácter multisituado de “La Puente”. Con “el cruce” la feminista afrotrinitaria expuso que:

Cruzar también significa evocar/invocar la encrucijada, el espacio de convergencia y la posibilidad interminable; el lugar en el cual soltamos y desechamos lo innecesario para recoger lo que es necesario. Es ese imaginario a partir del cual soñamos el arte de una nueva canción. Un conjunto de convergencias conflictivas de mi propia migración, se vuelven más frágiles bajo el imperio, así como las genealogías de las políticas feministas, neocoloniales y queer que son simultáneamente transnacionales, todas residen aquí. Es un lugar a partir del cual he navegado mi vida, utilizando el pie que dejé en El Caribe, el otro que he tenido en Estados Unidos desde 1971, la aritmética de la cual me escapo continuamente, y un tercer pie, deseoso de enraizarse profundamente en los bosques de Mayombe en el Congo. Vivir y pensar esa dialéctica significa reusar la insistencia de los dos pies, que serían la receta para el desequilibrio absoluto. Significa convertir mis tres piernas en las piernas de la olla redonda que usa para preparar la medicina a fuego abierto. Tres pies hacen el tramo más necesario, más llevadero, más viable. Sin embargo, ninguna de las preocupaciones de esas pedagogías podría emerger en la ausencia de esas

mismas genealogías: un movimiento feminista regional en El Caribe, el cual a mediados de 1980 comenzó a mapear las fallas del nacionalismo colonialista, implicando al capitalismo y al colonialismo como parte de la organización de género desigual, y por definición, mareando los términos en que el feminismo habría sido entendido y practicado (Alexander, 2015, p. 23), Traducción propia.

Su reflexión me ayudó a comprender cómo “La Puente Prieta” es igualmente el resultado de un proceso diaspórico, de largo alcance, enraizado en una genealogía afrofeminista y disidente. Este *crossing* (cruzamiento) nombran los conocimientos que tienen lugar durante los tránsitos, las fugas, los procesos migratorios, los conectan y crean un conocimiento multisituado, afrodiaspórico. Se nutren de procesos de organización política entre mujeres negras anteriores y muestran las conexiones y las tensiones dentro de los mismos. El *crossing* también me permitió nombrar las múltiples identidades de las mujeres, sujetos trans y no binarios prietos que realizan estos procesos, el contexto colonialista y neoliberal donde nuestras formas de resistencia y producción de conocimiento tienen lugar.

Alexander (2005) destacó que la *imaginación* es una herramienta importante en la investigación feminista negra. Tinsley (2018, p.17) explicó que “el trabajo de la imaginación es, como otros académicos han bellamente expuesto, una práctica central del feminismo negro”. Los estudios sobre las poblaciones negras en Chiapas en su mayoría son estudios históricos, con tablas, números y mapas ubicados en la etapa colonial, que cuentan la historia de cómo fueron forzosamente desplazados, esclavizados, los trabajos que fueron obligados a realizar para construir el imperio español, como la Iglesia de los Negros, ubicada en zócalo de San Cristóbal de las Casas. Muy pocas narrativas abordan las formas de resistencia anti-esclavista. No pude encontrar ninguna que conectase la llegada de los africanos a Chiapas con su presencia actual.

En ese sentido, Saidiya Hartman (2008) explicó que escribir las historias de las mujeres negras muchas veces es un trabajo imaginativo, ya que implica atravesar el archivo creativamente, para sacar a la luz a los sujetos que los colonizadores intentaron enterrar en el archivo:

El intento de esta práctica no es dar voz al esclavo, por el contrario, es imaginar lo que no puede ser verificado, una cantidad variada de experiencia que es situada entre dos zonas de muerte, muertes social y corpórea, y considerar que estas vidas solo son posibles en el momento de su desaparición. Es una escritura imposible que intenta decir lo que se

resiste a ser dicho (teniendo en cuenta que las chicas muertas no pueden hablar). Es una historia de un pasado irrecuperable; es una narrativa que de lo que pudo ser o de lo que podría haber sido; es una historia escrita con y en contra del archivo (Hartman, 2008, p. 12).

A pesar de las continuas *narrativas de desterritorialización antinegras*, durante mi trabajo de campo vi en numerosas ocasiones inmigrantes haitianos, de Belice, procedentes de países africanos, conocí mujeres negras lesbianas, disidentes, trans, personas transmascuinas, queers, niñas, jóvenes, artistas, activistas, documentalistas, pensadoras, que transitaron por los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas. En abril del 2017, viajé a la costa chiapaneca, Tonalá y Boca del Cielo. Allí pude percibir una gran presencia de personas afromexicanas. Este paisaje se contradecía con las narrativas que frecuentemente escuchaba de que casi no existían personas negras en Chiapas. Junto a ello, pude identificar cómo los relatos acerca de las mujeres negras e indígenas muchas veces se referían a estas como víctimas del sistema capitalista colonial, sujetos sin agencia, pasivos ante todo la opresión que vivían. A partir de esta reflexión tomé la decisión de *empretecer* la historia del feminismo de la disidencia sexual en San Cristóbal.

Para ello reorienté la información obtenida en las entrevistas, las conversaciones y todo el material de análisis que pude recopilar durante mi investigación hacia un estudio que funcionara como una híperexposición de la presencia afrodiaspórica en San Cristóbal a través de la sistematización de “La Puente Prieta”, una articulación feminista afrodiaspórica y disidente que realicé.

Como expondré posteriormente dicha articulación tuvo sus inicios en La Habana, desde entonces es parte fundamental de mi activismo político. Ha sido una herramienta indispensable durante mi activismo en San Cristóbal de las Casas, en mi investigación, ha encarnado una intervención feminista afrodiaspórica que hemos realizado varixs activistas. Mis viajes e intercambios con otrxs feministas afrodiaspóricas enriquecieron el enfoque con el cual me acerqué a esta investigación y han transformado la idea inicial, de conocer los aportes del feminismo de la disidencia sexual en San Cristóbal, a describir cómo esta tendencia ha devenido en una puente misma, abriendo posibilidades para los feminismos prietos disidentes en esta región, como los feminismos afrodiaspóricos.

Este trabajo historiográfico imaginativo feminista negro, lo empleé además para crear

un *transarchivo*, con el cual he ido recopilando todos los documentos, fotos, audiovisuales, artículos, entrevistas, links de eventos feministas pasados, que muestran la presencia afrofeminista y de la disidencia sexual en los espacios feministas en esta ciudad.

CAPÍTULO II: GENEALOGÍA DE LOS FEMINISMOS DE LA DISIDENCIA SEXUAL EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

En este capítulo, de forma general, desarrollo una historia parcial y situada del feminismo de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas, a través de mi experiencia en esta ciudad. Parto de la segunda pregunta de investigación: ¿qué condiciones de posibilidad se generaron en San Cristóbal de las Casas para que emergiera “La Puente Prieta”?

Para dar respuesta a dicha pregunta dividí este capítulo en tres secciones que buscan fundamentar el panorama histórico regional y local que posibilitaron la generación de “La Puente Prieta”. La primera parte del capítulo se centra en la definición y delimitación del término *feminismos de la disidencia sexual* en esta investigación y contextualizado en la ciudad de San Cristóbal. Reflexiono sobre la decisión de utilizar este término exponiendo el valor decolonial de emplear los conocimientos que se producen en el Sur Global en vez de continuar reproduciendo políticas de traducción de teorías y marcos interpretativas producido por investigadores blancos del Norte Global.

En la segunda sección, presento un análisis histórico sobre cómo se han dirigido los diálogos sobre raza, género y sexualidad en los Encuentros Feministas de Afroamérica, cómo están en constante debate y cómo han nutrido las posturas feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas. Puse especial atención en cómo estos diálogos han tomado cada vez más espacio en las discusiones feministas a nivel regional. Tomé tres encuentros feministas para realizar el análisis histórico e interseccional.

Por último, la tercera sección aborda un panorama sobre las posturas feministas de la disidencia sexual que identifiqué durante mi trabajo de campo en San Cristóbal de las Casas. Para llevar a cabo esta sección utilicé las entrevistas realizadas a algunas activistas feministas de la disidencia sexual para generar un mapa histórico y geopolítico inicial, que me permitió continuar recolectando información que sustentase un contexto histórico de la presencia actual de las feministas de la disidencia sexual. Utilicé los archivos personales y de

organizaciones políticas, a la vez que fui nutriendo el mapa inicial con nuevas informaciones.

Realicé una aproximación histórica de los feminismos disidentes en San Cristóbal. Utilicé las entrevistas de las compañeras lesbofeministas Yolanda Castro Apreza y Claudia Rosas Ríos como fuente principal ya que predomina una carencia de estudios que recuperen estos históricos. Aunque es importante mencionar el trabajo doctoral en curso de Claudia Rosas Ríos, que recoge la historia del movimiento lésbico en San Cristóbal, y el trabajo de la profesora Marisa Ruiz Trejo sobre las epistemologías no heteronormativas en Chiapas. Más allá de estas investigadoras los resultados de mi investigación no arrojaron otros estudios sobre los feminismos disidentes en San Cristóbal. Por ello recurrí a los testimonios como fuentes de conocimiento importante en este proceso imaginativo de recrear una parte de dicha historia.

Para realizar este análisis del contexto histórico sobre las tendencias feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas utilicé la cartografía feminista desde la perspectiva de Katherine McKittrick (2005), y el análisis histórico, como métodos de investigación.

CARTOGRAFÍA DE LOS FEMINISMOS DISIDENTES EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

En este apartado conceptualizo el término *disidencia sexual*, así como cuáles son los referentes teóricos de los cuales parto para definirlo. Expliqué el empleo de este término y no otros, y abordé las limitaciones del mismo. Particularmente, establecí los vínculos entre la disidencia sexual con las categorías raza, clase y sexualidad en México y en el caso que estudio en San Cristóbal de las Casas. De igual forma señalé brevemente cuáles son las tendencias en su interior. El *feminismo de la disidencia sexual* fue el término con el cual varias activistas feministas se reconocieron en San Cristóbal para nombrarse desde una posición crítica hacia la *heteronormatividad*. Con este término examiné cómo se han producido rupturas con el *etnocentrismo feminista* en San Cristóbal.

Durante mi trabajo de campo advertí que algunas feministas lesbianas mestizas-prietas

expandieron sus críticas hacia las consecuencias de la *racialización*, las concepciones de *género binario*, las imbricaciones de los sistemas de opresión y cómo impactan los sujetos racializados. Con la información que recolecté identifiqué que dichas activistas comenzaron a cuestionar el sistema heteropatriarcal a través de la categoría heterosexualidad obligatoria. Progresivamente fueron desafiando los vínculos de este sistema con el racismo, el clasismo, la *racialización* y la transfobia. Este proceso lo realizaron a través de estrechos diálogos con feministxs afrodiaspóricxs de la disidencia sexo-genérica y mujeres indígenas quienes alimentaron la radicalidad de los cuestionamientos iniciales de las lesbianas feministas en San Cristóbal.

Particularmente, me interesé por las conexiones entre la disidencia sexual con las categorías raza, clase y sexualidad en México, en el caso que estudio en San Cristóbal de las Casas. De igual forma señalé brevemente cuáles son las tendencias en su interior.

En general, los *feminismos disidentes* se caracterizan por cuestionar la universalidad del sujeto moderno (hombre, burgués, blanco, heterosexual) y la existencia de un sujeto femenino único (mujer blanca, heterosexual, cisgénero, occidental, de clase media o alta). Están asociados con distintas vertientes de corrientes feministas ubicados radicalmente en cuestionamiento con los feminismos hegemónicos. Entre ellas se encuentran 1) las que se posicionan críticamente frente la heterosexualidad obligatoria como el feminismo lésbico, 2) otras que priorizan las cuestiones de clase y raza como el feminismo marxista (Cabrera, M. y Vargas, 2014, p. 21). 3) Los feminismos negros, chicanos, poscoloniales, interseccionales, transfeministas y queers que reconocen desde distintos lugares de enunciación la existencia de distintos sistemas de opresión como la clase, la raza, la etnia, la sexualidad, el género, sus efectos en las vidas de las mujeres y sujetos no heteronormativos, y además cómo responden los mismos ante estas opresiones. Estos feminismos en particular entienden que estos ejes estructurales funcionan como sistemas de opresiones múltiples que actúan simultánea y entrecruzadamente (Lorde, 1995; Collins, 2010; Lugones 2008; Cabrera, 2014)

A través de la literatura revisada sobre la noción de disidencia sexual y sexo-genérica, esta definición se utiliza para reconocer posicionamientos que critican fuertemente y se alejan de posturas como el conservadurismo gay, el homonacionalismo y la homosexualidad de Estado. Son términos que Blanco (2014) maneja para referirse a los procesos de acomodamiento social que algunos sectores de la comunidad LGBTQI aspiran a través de “una serie de regulaciones y normativas que anulen la carga moral del ejercicio de la intimidad

minoritaria por medio de la figura imaginaria pre-política de la institución del matrimonio” (2014, p. 39). Ante esto, Blanco (2014) recupera el concepto disidencia sexual que emplea el investigador chileno Felipe Rivas (2012, citado en Blanco, 2014) para “denotar una distancia con respecto a las prácticas y estrategias de los movimientos homosexuales más tradicionales” (2014, p. 40), principalmente aquellos que hacen referencia únicamente a la identidad sexual como motor de lucha y que forman parte de las demandas normalizadoras y conservadoras que son pactadas con los gobiernos, que el autor las reconoce en el matrimonio gay y el mercado gay capitalista, entre otros.

Siguiendo los trabajos de Fernando Blanco (2014), de Marta Cabrera y Liliana Vargas Monroy (2014) definí *feminismos la disidencia sexual* como un término que engloba un panorama más amplio y diverso de identidades políticas sexo-genéricas no heteronormativas. Recupera las experiencias lésbicas, maricas, gays, trans y no binarias atravesadas por las cuestiones de raza, clase, género, nivel educacional, hexis corporal, y capital cultural en la región de Latinoamérica y el Caribe. Se caracterizan por su posicionamiento interseccional y decolonial y por desestabilizar los modelos de activismo e identidades homo-nacionalistas, que expresan las vías en las que las élites blanco-mestizas del Sur Global han logrado el reconocimiento estatal mediante la inclusión y la celebración de la diversidad sexual desde los cánones occidentales fusionados con los ideales nacionalistas (Blanco, 2014, p. 41).

En el caso específico del contexto geopolítico de San Cristóbal de las Casas dicha noción provino del autorreconocimiento de una gran parte de lxs colaboradoras de la investigación. Es la forma en que se refieren a sí mismxs para identificarse colectivamente en vinculación con otras tendencias feministas que se posicionan fuera de la heterosexualidad obligatoria. A partir de esta primera identificación, varias colaboradoras, destacan la diferencia entre la disidencia sexual y la diversidad sexual. Esta última denominación la vinculan con las formas en que ha sido cooptado el movimiento LGBTIQ por las políticas *bomonacionalistas* del Estado mexicano neoliberal. Mientras tanto la disidencia sexual y de género la entienden como un movimiento crítico a estos procesos de asimilación al capitalismo neoliberal. De este análisis, surge la definición que propongo del *feminismo de la disidencia sexual* en el contexto de San Cristóbal de las Casas.

Como resultado de estas autopercepciones feministas que emergieron en el trabajo de campo, en las entrevistas realizadas y de la literatura revisada decidí no nombrar este conjunto

de tendencias críticas hacia la heteronormatividad y otras formas de opresión social desde la categoría queer, principalmente, para respetar las formas locales de autorreconocimiento político feminista no heteronormativo. Existen varios trabajos que reflejan la importancia de recuperar en las producciones académicas latinoamericanas y caribeñas las formas locales, en muchos casos de los estratos populares, de autodefinition de las experiencias encarnadas de lo antiheteronormativo. En este sentido, Manuel Roberto Escobar (2013) hace referencia a *las vestidas* en México para mencionar las autorrepresentaciones que hacen de sí las mujeres trans, mientras en Colombia se autodenominan como *locas*.

Siguiendo el planteamiento del grupo CUDS (2017), al utilizar lo queer como estrategia de autorrepresentación latinoamericana, el concepto pierde su fuerza política en nuestro contexto, e implica continuar analizando la realidad local a partir de epistemologías foráneas (Espinosa, 2016). Lo queer, invisibiliza las genealogías diferenciales de los procesos locales que necesitan ser estudiados y puestos en el centro de atención de la academia y las prácticas políticas sexuales. Del trabajo de campo realizado, de las feministas que viven permanentemente en San Cristóbal de las Casas, ninguna se reconoció como queer.

Durante mi período de trabajo de campo entre marzo del 2016 hasta marzo del 2018 y en algunas entrevistas realizadas, he podido identificar algunos de los límites de esta definición para el grupo de activistas feministas de la disidencia sexual que colaboran con esta investigación. No todas se identifican dentro de este término. Algunas lo vinculan principalmente en función de la diferencia de género, mientras otras lo relacionan con la diversidad sexual. Otras activistas alegan que no es posible hablar de disidencia sexual sin incluir las interconexiones del género con otras categorías de opresión social. Dentro de las posturas políticas que forman parte de la disidencia sexual me encontré autonombramientos como: transfeministas, lesbofeministas, queer feministas y feministas negras lesbianas.

De los colaboradores sólo Daniel Coleman Chávez se reconoció como transfeminista. Es importante destacar que este activista transmasculino es afronorteamericano, y como expondré en el tercer capítulo ha tenido acceso a los espacios transfeministas en España, Lisboa y Estados Unidos.

La mayor parte de las colaboradoras chiapanecas y mexicanas se reconocieron como lesbofeministas. Unx colaborador afrocubanx se reconoció como feminista queer negrx, otras

feministas afrodescendientes se identificaron como feministas negras, antirracistas y decoloniales.

La literatura que consulté no muestra discusiones con respecto al término disidencia sexo-genérica, tampoco aborda en específico a las identidades trans y no binarias dentro de dicha noción, que pueden representar esas experiencias vividas que trascienden el sistema género binario. Sin embargo, en las entrevistas realizadas a Angie Rueda (2018), Lía García (2016) y feministas lesbianas como Michelle Domínguez (2018), sí se reconocen dentro de esta noción las identidades trans y no binarias feministas.

Otra limitación que está vinculada a la definición de la *disidencia sexual* que pude identificar en el universo social de lxs colaboradoras de la investigación fue que desde la literatura se comprende a los sujetos que pertenecen a esta tendencia política crítica no heteronormativa como sujetos que habitan en los márgenes de la sociedad, en la liminalidad económica, social, política. Cuando pienso en el verbo disidir, siento en una rebeldía implícita, encarnada hacia el sistema heterosexual capitalista.

Para aquellas personas que nos encontramos en estos márgenes sociales nuestras corporalidades no pasan desapercibidas en los espacios sociales. No estamos reconocidas en los censos, en las políticas públicas lamentablemente. Aún cuando decidamos asimilarnos a través de dispositivos de ascensión social y normalización profesional como la academia o las fronteras binarias del género, nuestra presencia continúa mostrando las fallas de las narrativas modernas/coloniales impuestas en los modelos de generización, sexualización y racialización sobre lxs corporalidades prietxs (Espinosa, 2016).

De ahí que considero que la disidencia puede evidenciarse en nuestras acciones políticas, debido a que algunos sujetos existimos con nuestras corporalidades y hexis corporales. De esta forma, generamos lo que Butler nombra *cuerpos abyectos*. En esa misma línea, Espinosa (2016) se refiere al sujeto colonial racializado como un agente histórico resistiendo estos discursos y provocando, así, fracturas epistémicas con la razón moderna y su imperialismo. Por estas razones, es importante denotar como lxs activistas y sujetos prietxs, trans, no binaries, lesbianas, cuyas formas de sustento económico, de afecto, familia y comunidad no se encuentran dentro del sistema de valores occidentales entendidos como moralmente correctos, son empujados a la disidencia. Sus existencias desviadas (Cohen, 2004)

son intervenciones cotidianas de resistencia antihegemónicas y complican las adscripciones de otrxs activistas dentro de la disidencia.

De esta forma, la mayor parte de las colaboradoras entrevistadas, son profesionales, con trabajos estables, con acceso importante a los espacios de decisión política de la sociedad civil, con redes de apoyo feministas. Además, varias son mujeres cis, blanco-mestizas, mestizas y una persona transmasculina con educación superior, estudios de postgrado como doctorado, maestría, trabajan en ONG, universidades, poseen proyectos autogestivos. No obstante, todas se ellas se identifican desde la disidencia sexual y como parte de experiencias fronterizas y liminales, lo que complejiza más la idea de la liminalidad encarnada que posee la noción *disidencia sexual*.

No obstante, decidí emplear este término para destacar la presencia de lxs activistxs feministas y sujetos afrodiaspóricxs, morenxs, prietxs mexicanos que de diferentes formas participaron en “La Puente prieta”, ya que como explicó lx investigadorx trans Che Gossett (2016), lo negro disrumpe el género, es decir, las corporalidades prietas no correspondemos a los patrones de género binario impuestas durante la colonización y por lo tanto nuestras existencias en distintos niveles son disidentes.

ENCUENTROS FEMINISTAS Y LESBOFEMINISTAS EN ABYA YALA Y LOS DEBATES SOBRE RAZA, GÉNERO Y SEXUALIDAD.

En este apartado expuse cómo las conversaciones sobre raza, género y sexualidad en los espacios de discusión regionales, cómo los encuentros feministas, han impactado las posturas feministas disidentes en San Cristóbal. Para ello primero establecí una relación entre los discursos del sujeto feminista con categorías como raza, sexualidades no normativas y el sistema de género binario. Destaqué a través de algunas discusiones, cómo se fueron generando al interior de estos espacios feministas los diálogos sobre la presencia de las corporalidades prietas, lesbianas, trans y queers. Escogí tres encuentros feministas para realizar este análisis histórico y algunas de las voces de las activistas entrevistadas que han participado

en diferentes encuentros. Finalmente expuse los resultados que encontré a partir del análisis de las entrevistas que realicé, las fuentes documentales y audiovisuales que recopilé.

A finales de abril y principios de mayo del 2014 viajé a Ciudad de México por primera vez. Participé en un festival de arte lésbico, LesbianArte, su segunda edición, coordinado por la colectiva lesbofeminista Producciones y Milagros. Posteriormente a este viaje continué manteniendo una estrecha comunicación con ellas. Las participantes de dicha colectiva señalaron que se estaban preparando para participar en octubre de ese año en el Encuentro Lésbico Feminista en Colombia. Posteriormente me explicaron cómo fueron sus experiencias allá. A través de sus narraciones supe qué eran los Encuentros Feministas (EFLAC) y los Encuentros Lesbofeministas en Latinoamérica y el Caribe (ELFLAC).

A mi llegada a San Cristóbal de las Casas conocí a varias activistas feministas que participaron en estos encuentros, quienes se refirieron a estos encuentros en sus entrevistas, y en conversaciones informales que sostuve durante mi trabajo de campo. Sus apreciaciones indicaron estos espacios como lugares de diálogos, reencuentros con amigas, así como también destacaron que fueron espacios donde muchas tensiones afloraron. Debido a la importancia que las activistas le dieron a estos encuentros intenté participar en el siguiente encuentro. En octubre del 2016 tuve una conversación con la profesora lesbofeminista Norma Mogrovejo, acerca de la necesidad de organizar el próximo ELFLAC en México. Nuestra conversación abordó la posibilidad de realizar el encuentro en San Cristóbal de las Casas, sin embargo, no existían las condiciones y no se pudo realizar. Mi interés de participar en estos espacios también fue desapareciendo rápidamente a medida que fui obteniendo más información sobre las dinámicas racistas, clasistas y transfóbicas en su interior.

Desde los primeros momentos de mi investigación pude notar cómo existía un vínculo estrecho entre las conversaciones que se producían durante EFLAC y ELFLAC y en los espacios feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas. En particular, mencionaron las posiciones de separatismo lésbico con respecto a la presencia trans en estos espacios, como el caso del rechazo a la presencia del activista transmasculino chileno Michel Riquelme en el X Encuentro Lesbofeminista en Guatemala en 2010 (Ramírez, Castellanos, 2013). Otra tensión que varias activistas destacaron fue la permanencia de racismo que estaba enraizado en muchos de los discursos y prácticas de las feministas blanco-mestizas lesbofeministas (Entrevista a Astrid Cuero Montenegro, 2018; Entrevista a Claudia Rosas

Ríos, 2017).

Por otro lado, varias lesbianas feministas hablaron sobre el impacto de estos encuentros en su formación política feminista. Por ejemplo, Michelle Domínguez y Claudia Rosas Ríos expusieron que estos espacios influenciaron en su radicalización como lesbianas feministas.

A partir de estas primeras apreciaciones destacué una serie de transformaciones en relación a los temas de raza y etnia, colonialidad, privilegios e interseccionalidad a lo largo de los años en los EFLAC y ELFLAC. Aunque a primera vista parecían obvios los vínculos entre las transformaciones y los esfuerzos de las mujeres negras, indígenas y no heteronormativas, decidí brevemente analizar cómo se produjeron para resaltar particularmente los aportes de los feminismos afrodiaspóricos y disidentes del sistema de género en estos cambios.

De esa manera, analicé tres Encuentros Feministas: el primero el EFLAC realizado en 1996 en Chile. El segundo es VI ELFLAC realizado en 2004 en Ciudad de México y, por último, el X ELFLAC realizado en el 2014 en Colombia. Posteriormente empleé las perspectivas de María Fernanda Carrillo (entrevista realizada en septiembre del 2017), lesbofeminista colombiana radicada en la Ciudad de México y de Astrid Cuero Montenegro (entrevista realizada el 2 de noviembre del 2018), feminista antirracista afrocolombiana radicada en San Cristóbal de las Casas. Me enfoqué en las preocupaciones y participaciones de las mujeres negras, indígenas, afrodominicanas, afrobrasileñas y las discusiones sobre el sujeto lesbiana y el sujeto trans (Espinosa, 2014; Ramirez, Castellanos 2013; Fournier-Pereira, 2014).

Los EFLAC y ELFLAC son espacios importantes de diálogo y formación de las políticas y teorías feministas de la región. Ellos confluyen, se retroalimentan, se impulsan y/o rechazan las diferentes teorías y prácticas feministas que van emergiendo de la región, las que provienen de los diálogos y las traducciones de las teorías del Sur y el Norte Global (Mogrovejo, 2010). Por ello, escogí este espacio para conocer la evolución las discusiones sobre raza, etnia, género y sexualidad dentro del movimiento latinoamericano y caribeño y para conocer cómo influyen en espacios feministas locales como San Cristóbal de las Casas.

Lo primero que llamó mi atención fue la poca presencia histórica de mujeres caribeñas en estos espacios feministas. A pesar de los esfuerzos de las coordinadoras de los Encuentros Feministas para incorporar los feminismos caribeños, la presencia física de feministas

caribeñas históricamente ha sido muy limitada.

En numerosos encuentros se ha limitado a la presencia de varias feministas afrodominicanas principalmente. En el VI Encuentro Lésbico Feminista realizado en el 2004 en México se aprecia la presencia de una activista blanco-mestiza cubana. Sin embargo, además de esta escasa presencia feminista de El Caribe hispano la presencia de activistas negras, de origen asiático de las islas anglófonas, francófonas, la región continental atlántica, las mujeres garífunas y de Haití, es aún menor. Estos ejemplos son expresiones concretas de *narrativas de desterritorialización antinegras*. La falta de interés de las coordinadoras por gestionar fondos que permitieran mayor presencia de mujeres negras, y así empretecer dichos encuentros, provocó una ausencia o carencia de las temáticas que abordan las mujeres prietas. Los temas de interés de las feministas blanco-mestizas y blancas del Norte Global ocuparon el espacio central de estos eventos, mostraron las sutiles, pero eficientes, prácticas de blanqueamiento del paisaje feminista latinoamericano.

La materialidad de estas narrativas contribuyó con la carencia o retraso del abordaje de cuestiones como: los efectos del colonialismo en la historia y los cuerpos de las mujeres, personas trans y no binarias prietas, los impactos de la esclavitud en los cuerpos negros, la interseccionalidad, el racismo, el clasismo, el empobrecimiento, que son cuestiones centrales en la teoría feminista caribeña, así como en la obra artística e intelectual de las afrocaribeñas y asiático-caribeñas. La escasa presencia de mujeres afrodiaspóricas reforzó la naturalización del paisaje blanco-mestizo feminista y con ello la *razón feminista*.

El VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en Chile en 1996, se evidenció explícitamente las maneras en que toman forma las *narrativas de desterritorialización antinegras* sostenidas por la *razón feminista* a partir de los tópicos de debate. Las discusiones centrales giraron alrededor de las posibilidades y límites del feminismo autónomo y el feminismo institucional. Bajo este gran debate subyacían otros que también respondían a una agenda centrada en las voces blanco-mestizas (Espinosa, 2014).

Otro ejemplo fueron los fuertes debates sobre la existencia lesbiana en los ELFLAC y EFLAC. Este tema fue ampliamente debatido por las lesbofeministas, quienes generaron varios espacios para hacer referencia al tema. La superposición de las temáticas relevantes para las feministas blanco-mestizas quitaron prioridad a discusiones alrededor de cuestiones sobre

la raza y la etnia, que fueron presentadas por varias feministas afrodescendientes e indígenas, desde distintas problemáticas.

Simultáneamente las mujeres prietas e indígenas que estaban ahí lograron participar y colocar otros temas.

María Tramolao (1996), activista feminista Mapuche, nombró las políticas institucionales genocidas del gobierno chileno contra el pueblo Mapuche:

“Los mapuches somos el pueblo originario que existía en este territorio a la llegada del conquistador. Teníamos una estructura social política establecida en donde la componían hombres y mujeres. Ocupábamos un extenso territorio de alrededor de 31 millones de hectáreas de tierras. Hoy en día ocupamos alrededor de tres mil hectáreas de tierra. Una densidad demográfica de un millón doscientos mil habitantes más o menos. En este territorio nuestros antepasados desarrollaron todo un conocimiento relacionado con la relación que debemos tener las mujeres y hombres con la naturaleza. Este territorio, o la tierra para los pueblos indígenas, para nosotros los pueblos mapuches, significa la vida. Es por eso que nuestra primera demanda hoy día es que el estado chileno reconozca que en este país llamado Chile, existe la nación mapuche” (1996, 37:36).

Otros temas que se abordaron fueron; el empobrecimiento producido por la exclusión a los accesos de servicios que brinda la ciudadanía occidental. La feminista afrodominicana Ochy Curiel (1996) reconoció la importancia de la resistencia histórica de las mujeres negras, el impacto de la objetivación y exotización de los cuerpos de las mujeres negras en el mercado laboral, la falta de compromiso del movimiento feminista con la lucha antirracista, la migración de las mujeres prietas a Europa, y la particularidad de sus experiencias en el orden social racializado de mercado laboral y lucha por sus derechos:

“Somos el cuarto país que ocupa el tráfico internacional de mujeres, conjuntamente con Brasil, Filipinas y Tailandia. Y como decía la compañera Jael, nuestro cuerpo también se trafica. El Caribe además de tener buenas playas para los hombres blancos, tiene buenos cuerpos negros y mulatos. Nuestra propuesta parte no solo de denunciar esas cuestiones de racismo que tenemos en nuestro país y fundamentalmente cómo afecta a las mujeres negras. Si no también de proponer y que se visualice lo positivo que tenemos las mujeres negras también. No solo que bailamos el buen merengue, que eso es importante, pero también que tenemos una resistencia de años y que tenemos que tener en cuenta nuestros antepasados, nuestras historias y que estamos ahí. Queremos ser mujeres negras con toda la diversidad que esto implica. Nuestro trabajo es un trabajo político, que se dirige y que toma como elemento fundamental dos vertientes: lo organizativo, porque pensamos que es importante, pero fundamentalmente lo individual como una militancia, como una

premisa fundamental de la militancia y la ética feminista. No es posible organizarnos si no tenemos un compromiso.

Por otro lado, pensamos que una de las problemáticas fundamentales es que el movimiento feminista no ha asumido la problemática negra como parte de su agenda, de manera colectiva. Evidentemente sabemos que nosotras somos las responsables fundamentales para impulsar que esa agenda se asuma en la agenda colectiva. Pero pienso que son de los nudos que tenemos que resolver las feministas, como se asumen esas agendas que tiene que ver con la diversidad, que para mí es el principio fundamental de la ética feminista” (Curiel, 1996, 42:40).

La feminista boliviana María Galindo (1996) mencionó las identidades múltiples que atraviesan las vidas de muchas mujeres. Su postura, sugirió una perspectiva que actualmente se conoce como interseccional:

“Nuestro accionar feminista ha sido proponer, dialogar, interpelar, conflictuar, transformar, construir, no delegar, desordenar, crear, desacatar, en la búsqueda de unir ese conjunto de acciones y hacerla movimiento subversivo. De hacerla rebelión conjunta de lesbianas, indias, putas, divorciadas, discapacitadas, desempleadas y de todas las fuentes inagotables de identidades que nos habitan contemporáneamente, en la búsqueda de una rebelión conjunta e indigesta para el patriarcado es que nosotras nos hacemos feministas” (Galindo, 1996, 05:46).

A pesar de ello, una parte importante del video resumen de este encuentro se enfocó en los debates entre las feministas institucionales y autónomas. Varias de las feministas negras, indígenas y lesbianas se adscribieron a estos debates. Sus planteamientos complejizaron aún más las problemáticas sobre la diferencia entre autonomía e institucionalidad.

Al respecto María Tramolao (1996) abordó esta situación y tomó en cuenta la relación entre institucionalidad del feminismo y la del gobierno chileno para destacar el rol de las instituciones neoliberales en el genocidio y despojo del pueblo mapuche:

“¿Qué pasaría hoy día, mañana o en el futuro si el movimiento feminista llegara al poder con esta institucionalidad que tiene el estado chileno? Creemos que nos pasaría exactamente lo mismo. Nos someterían de la misma forma. Porque mientras no se cambie la institucionalidad del estado se va a operar bajo los mismos conceptos” (1996, 39:06).

La activista feminista Jael Bueno (1996), de la colectiva “Mujeres Inmigrantes en Europa” continuó señalando esta relación desde su experiencia como una mujer racializada en Europa. Destacó la importancia de la organización política autónoma entre las mujeres

migrantes para enfrentar las instituciones europeas:

“Así comenzamos a organizarnos las inmigrantes, es que empezamos a decir nosotras queremos tener nuestra voz. No queremos ser solamente las víctimas de las instituciones europeas, que aparentemente trabajan para las inmigrantes. Nosotras queremos asumir una voz. Mi presencia en este encuentro se debe a eso” (1996, 40:38).

El segundo encuentro que analicé fue VI ELFLAC, realizado en la Ciudad de México en el año 2004. Para realizar mi análisis me apoyé en un video-memoria que se encuentra disponible en Youtube (Telemanita, 2013). Entre los temas discutidos escogí el debate sobre la participación de las mujeres trans en los ELFLAC, ya que es uno de los temas con mayor tensión en los espacios feministas disidentes en San Cristóbal de las Casas.

Varias feministas afrodiaspóricas (Davis, 2018; Ocoro, 2019) en diferentes geografías de Afroamérica abordan cómo las corrientes liberales del feminismo emplean argumentos del determinismo biológico para excluir a las mujeres trans, así como antes lo hicieron con las mujeres negras. En este caso, es el género la categoría central del feminismo que se ha moldeado a partir de perspectivas coloniales, utilizado como marcador de exclusión sobre aquellxs sujetos que no entran dentro de los patrones blancos y binarios del género. Siendo así, dichos argumentos y nociones coloniales del género sostienen *narrativas de desterritorialización antinegras* y antitrans en espacios feministas regionales.

Por ejemplo, durante el encuentro varias compañeras trans compartieron parte de sus creaciones poéticas. Esto provocó diversas reacciones, algunas feministas expusieron sus razones de mantener los espacios lesbofeministas separatistas, donde no pudieran permanecer las compañeras trans y travestis.

La pensadora afrodominicana Ochy Curiel expuso:

“A mi sí me preocupa el tema de las letras. Cada vez más perdemos contenido, sobre todo, como lesbianas feministas en un movimiento que entiendo que lo único que nos puede unir es el asunto de la diversidad sexual. Diversidad sexual que es muy diversa. Las lesbianas feministas vivimos nuestra sexualidad de manera distinta a lo que es un gay, a lo que es un transexual y un travesti. Eso no quiere decir a mi modo de ver, que no se puedan realizar alianzas coyunturales. Eso no quiere decir que si nosotras defendemos nuestro espacio lésbico feminista, como este encuentro por ejemplo. Ha sido un espacio construido durante años, con categorías de análisis, con fricciones, con diferencias, ahora por el hecho de decir no es un espacio para las transexuales las estamos excluyendo. Yo me estoy cansando que nosotras seamos las bonitas y dejemos entrar a todo el mundo y

que nuestros espacios siempre están subsumidos a los intereses de otros grupos sociales. Personalmente tengo diferencias con los travestis y los transexuales en términos políticos. Primero, la transexualidad es una vuelta al biologicismo que yo no comparto. Con los transgéneros hay una vuelta al género que yo no comparto como lesbiana feminista. No quiero decir con esto que sus políticas no son válidas en función de un sistema que solo asume un solo cuerpo legítimo. (...) Como dicen Norma y Yuderkys la heterosexualidad obligatoria es nuestra categoría política fundamental” (Curiel, 2004, 27:40).

A esta postura se adscribieron la activista lesbofeminista Norma Mogrovejo, y Melissa Cardoso, lesbofeminista afrohondureña, entre otras. Ejemplos como estos posicionamientos procedentes de mujeres racializadas nos invitan a pensar cómo luego de haber logrado una mínima estabilidad dentro de los espacios feministas, determinados sujetos subalternos tienen la capacidad de reproducir narrativas hegemónicas como un medio de sostener su presencia en los espacios de poder y de acceso a los recursos. Por otra parte, en los espacios donde predominan posturas blanco-mestizas feministas, adherirse a los discursos predominantes significa para muchas mujeres racializadas permanecer allí, ya que posicionamientos de mayor cuestionamiento al sistema imperante implicarían el ostracismo y el aislamiento, no solo de los espacios, sino también de los recursos.

Mientras tanto, las feministas que se adscribieron a estas posturas expusieron opiniones distintas respecto a la apertura de los espacios a las personas trans. Algunas lesbianas feministas como Tatiana, se preguntaba:

“Ahora mi preocupación es cuando una sola forma de radicalidad es la posible. Creo que el momento en que hay un pensamiento crítico se está haciendo radical. Creo que cuando tratamos de transformar las prácticas políticas se está siendo radical. Creo que cuando nosotras no reproducimos los sistemas de opresión estamos siendo radicales, y en ese sentido, independientemente si consideremos o no políticamente pertinente en este momento la discusión, el debate de las compañeras transexuales, travestis y demás, quiero advertir que independientemente de nuestras necesidades y prioridades políticas, cuidado con que desde nuestra radicalidad, o desde una propuesta de radicalidad digamos no, porque también estamos reproduciendo un sistema de institución” (Tatiana, 2004, 26:10).

Los debates sobre la presencia trans continuaron marcados por las tensiones hasta el presente. En la entrevista realizada a María Fernanda Carrillo, realizadora audiovisual colombiana lesbofeminista radicada en México abordó su experiencia durante el ELFLAC realizado en Guatemala en el 2010. El tema central del encuentro era generar estrategias contra la creciente militarización y la violencia feminicida. Sin embargo, este tema fue desplazado por

las discusiones en torno a la presencia de las personas trans en el encuentro:

“En ese encuentro en específico se dio una discusión muy fuerte. Pues la idea era hablar mucho sobre la militarización y sobre el feminicidio, pues a partir del gobierno de Calderon y lo que ha ocurrido con el narcotráfico en Centroamérica ha ido creciendo, el golpe en Honduras, en Colombia el auge del paramilitarismo. Entonces muchas queríamos nombrar el militarismo, el feminicidio desde un punto de vista feminista, plantear estrategias juntas. (...) En ese proceso llegaron compañeras transexuales y compañeros hombres trans también. Específicamente llegó un hombre trans a uno de los talleres de autodefensa feminista. Alrededor de eso se generó un gran debate, porque algunas compañeras decían que si una persona quería ser nombrada de forma masculina y como un hombre, pues entonces no compartía esta construcción del sujeto feminista que estábamos construyendo en el Encuentro. Al chico se le negó la participación en el taller, pues tuvo que irse. Fue muy doloroso porque al final era vista desde el punto de vista del materialismo histórico, pues para mí era una persona que había pasado por las mismas violencias que las mismas mujeres. No encontraba la explicación y menos la estrategia política de alguien que quería conocer la construcción política que había allí. Por otro lado, también entiendo y es algo en lo que me debato, que es la cuestión de crear un espacio de y para las mujeres, que ha sido una de las conquistas de muchas mujeres y muchas lesbianas de hace treinta o cuarenta años. En el debate aparecieron argumentos que no reconocían ese legado o que generaban argumentos transfóbicos. Y entre esas dos tensiones el Encuentro desde mi punto de vista perdió su rumbo” (Entrevista a María Fernanda Carrillo, Ciudad de México, septiembre 2016).

Por último, quiero hacer referencia al X Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala (ELFAY) que tuvo lugar en Colombia en el 2014. Las coordinadoras de este evento realizaron posteriormente un documento-memoria que se encuentra disponible en formato pdf (Curiel, *et al*, 2016). En este documento se exponen los nodos centrales del encuentro.

De la experiencia de encuentros pasados y en respuesta a los cuestionamientos al etnocentrismo feminista el X ELFAY contó con varias coordinadoras migrantes, afrodescendientes y lesbianas. Realizaron un proceso de rastrear la presencia histórica y los aportes de las mujeres negras en el movimiento lésbico feminista latinoamericano y caribeño. Reconocieron además los aportes de las teorías de las investigadoras e intelectuales afronorteamericanas y chicanas. Se abordaron las problemáticas histórico-estructurales del movimiento regional en torno al racismo, el clasismo y la lesbofobia.

La activista afrocolombiana Astrid Cuero Montenegro comentó sobre esto en su entrevista:

“Fue un encuentro muy importante para mí, me movió muchas cosas, ya que la propuesta de la organización consistió en que ese encuentro lésbico feminista posicionará de manera fuerte la discusión antirracista. Aunque yo no había asistido a anteriores encuentros lésbicos feministas, quienes habían asistido a encuentros anteriores, quienes tenían más, contaban que el tema del racismo siempre quedaba como un tema bien marginal, en estos encuentros. Siempre era el tema que hablaban negras e indígenas, la cuota. Ahí hablaron y hasta ahí llegó. En todas las mesas de trabajo, en todas las propuestas, el eje transversal fue el racismo. Se hizo un trabajo bien riguroso sobre que el tema tenía que discutirse sí o sí, no podía pasarse por alto. Otra cuestión que a mí me pareció importante del encuentro, como colombiana y por toda la historia de violencia y guerra, fue la discusión sobre el militarismo en la región, en Latinoamérica y cómo eso afectaba a las mujeres y a las mujeres lesbianas fue un tema bien fuerte y siempre en articulación con todos los sistemas de opresión. Para mí eso fue potente, la mirada más sistémica” (Entrevista a Astrid Cuero Montenegro, 2 de noviembre, 2018, por Skype).

Sin embargo, estos esfuerzos se vieron limitados por dos cuestiones fundamentales que están interrelacionadas. Por un lado, se encuentra la rigidez de las feministas blanco-mestizas de cuestionar la matriz de opresión que sostenían sus privilegios. Astrid Cuero (2018) se refirió a ello también:

“Ahora, se intentó mucho exponer la relación que existía entre el régimen heterosexual con el racismo, sin embargo, aunque se intentó y se propusieron varias metodologías importantes para lograr esto, pues en las mesas, en determinadas ocasiones fue difícil. Te puedo contar por ejemplo, de una mesa en particular en la que yo estuve con un grupo de trabajo. A mí me dejó muy impactada. La pregunta explícita era ¿cómo hemos vivido el racismo? ¿de qué manera creemos que el racismo se articula con el régimen heterosexual? ¿cómo lo hemos hecho como mujeres lesbianas o disidentes sexuales? Siempre se habla de lesbofobia o del patriarcado o de cómo las lesbianas no tienen derecho para casarse. Yo podría decirte que el ochenta por ciento de las mujeres que formamos parte de esa mesa eran mujeres mestizas y blancas y el tema del racismo se pasaba por alto, por alto, por alto. Fue de verdad súper fuerte para mí. Íbamos haciendo ronda para hablar, entonces cuando nos tocaba yo y otra compañera intentábamos dirigir la discusión hacia ese tema. En un momento hice mi intervención desde ahí, y por ejemplo, una chava que era de Medellín, de Colombia, explicó que el tema del racismo era que todas éramos iguales, que no había que discriminar a nadie. *Para resumir, había un miedo a abordar el tema del racismo, un miedo a aceptar una apatía, a tratar de entrarle a la discusión, pues de ese problema, que obviamente es inseparable de la lesbofobia y de la heteronormatividad. Para mí eso fue bien fuerte.* Luego hablando con otras chicas me contaban cómo eso había sido complicado. En algunas asambleas sí hubo conflictos fuertes, sobre todo con las chicas chilenas, que vienen de esta posición del lesbofeminismo radical, de esa influencia de Pisano, entonces ellas llegaron a decir que se habían sentido violentadas por las mujeres negras que estaban

posicionando el tema del racismo. Esa discusión fue bien álgida y fue un punto de ruptura bien fuerte en el encuentro” (Entrevista a Astrid Cuero Montenegro, 2 de noviembre del 2018, Skype).

Con este testimonio se identifica una segunda cuestión que complejiza los intentos de desestabilizar la estructura histórica del etnocentrismo feminista: la centralización de la identificación lésbico feminista con las aportaciones de las teóricas lesbianas blancas del Norte Global como su principal brújula para pensarse a sí mismas.

Como en el encuentro anteriormente analizado Ochy Curiel (*Curiel et al*, 2016) nuevamente identificó dentro las principales fuentes teóricas del desarrollo del movimiento feminista latinoamericano desde los años setenta con la obra Adrienne Rich (1996), lesbiana feminista radical norteamericana y Monique Wittig (2006), lesbiana feminista materialista francesa.

Varias investigadoras feministas han abordado la relación entre la traducción y uso de las teorías feministas del Norte Global en el Sur Global. Un ejemplo de ello es el trabajo de Marcia Ochoa (2008) “La diáspora queer: La mirada hemisférica y los Estudios Queer Latinoamericanos”. En este ensayo, la investigadora explica que la lentitud de la teoría queer en América Latina en abordar los temas de racialización y sexualidad se debe a que en esta región se manejan principalmente los autores anglo-norteamericanos en vez de los trabajos de investigadores procedentes de los grupos étnicos y raciales no blancos (2008, p. 70). Esta crítica al eurocentrismo del consumo teórico latinoamericano para pensarse a sí misma resuena con las afirmaciones de Curiel (2016) y Espinosa (2017).

Me interesa expandir esta crítica al consumo de la teoría y metodología lésbica feminista que señalan las compiladoras de la memoria de este encuentro lesbofeminista en Colombia en el 2014. Entre los principales tópicos del encuentro se refirieron al lesbianismo político como la tendencia a la cual se adscriben (*Curiel et al*, 2016). Para sustentar este posicionamiento emplearon la heterosexualidad obligatoria de Adrienne Rich (1996), la misma que están utilizando hace dieciocho años para referirse a la esencia del lesbianismo político. Al ser Adrienne Rich (1996) y Monique Wittig (2006) sus fuentes de referencia primeras y más importantes en el surgimiento de este movimiento es necesario destacar que esto pudo influenciar de gran manera en las características del mismo, sus luchas e intereses políticos.

Ello también explica cómo las temáticas imbricadas de raza, etnia, clase, sexualidad y colonialismo no emergieron como los puntos esenciales si no en los márgenes del mismo y a través del continuo trabajo de las mujeres negras e indígenas, que estas autoras lo articulan en sus trabajos, pero no de manera central. Una manifestación de esta fuerte perspectiva es el surgimiento de posturas TERF y frases como: “la transexualidad es una vuelta al biologicismo que yo no comparto”.

Entre los efectos más comunes de las *narrativas de desterritorialización antinegras* en el mundo feminista están los epistemicidios y las representaciones normativas, con los cuales se borran las historias de las mujeres prietas y con ello sus herramientas de movilización política y de autorepresentación. De ahí que frecuentemente feministas prietas se adhieren a categorías popularizadas por la producción teórica e intelectual blanco-mestiza feminista, a pesar de que estas no pueden contener las particularidades de sus vidas. Considero que este fue el caso de las feministas afrodescendientes en el VI ELFLAC y el X ELFAY cuando abrazaron la heterosexualidad obligatoria como su categoría fundamental de movilización política. Otro ejemplo lo indicó Yuderlys Espinosa (2017) cuando explicó en un taller que realizó en Kinal Antsetik a mediados del 2017 que accedió a las obras de las feministas negras lesbianas norteamericanas y las chicanas muchos años después de leer a las feministas lesbianas blancas y las materialistas francesas. Y esto tuvo importantes consecuencias en su posicionamiento político, producción teórica y activismo feminista. En ese sentido, me pregunto a cuántas más les habrá sucedido lo mismo.

Al hacerse eco de estas categorías se excluyen a sí mismas y a otrxs sujetos como las mujeres trans, las identidades transmasculinas y no binarias. Kimberlee Williams Crenshaw (2002) justificó que estas borraduras se producen debido a la discriminación interseccional por superinclusión. Con este concepto denominó lo que ocurre cuando los aspectos que conforman un problema interseccional son absorbidos por la estructura de género, sin reconocer el papel que el racismo o alguna otra forma de discriminación puede haber ejercido en tal circunstancia. De esta manera, una variada gama de problemas que se generan simultáneamente resultado de la subordinación de raza, clase, género, etc., se escapan del marco analítico (p.174). (traducción propia)

La heterosexualidad obligatoria es una categoría importante para la teoría feminista, en especial aportó bases fundamentales para los movimientos lesbofeministas y de la disidencia

sexo-genérica. Fue desarrollada por Adrienne Rich, feminista lesbiana judía en Estados Unidos de los años ochenta del siglo pasado. Aunque explicitó los estrechos vínculos entre la institución de la familia heterosexual, la opresión de los cuerpos de las mujeres y la división sexual del trabajo, categorías como raza; la intersección entre la misma heterosexualidad obligatoria, raza y racialización, así como los vínculos con los orígenes del género colonial no están presentes. Y estas conexiones son fundamentales para los feminismos afrodiaspóricos. Sobre esto es importante destacar el lugar de producción y enunciación desde donde se creó dicha categoría. Esto reduce su capacidad de uso para pensar las realidades de las mujeres y sujetos trans y no binarios racializados en el Sur Global. Por ello el alcance de la misma para las mujeres y sujetos disidentes prietos es limitado. Por tal motivo su centralidad como fuerza de movilización política debería estar estrechamente acompañada de otras categorías.

Esta categoría explica cómo la heterosexualidad es un sistema social que sostiene el patriarcado y al capitalismo, y constituye al sujeto mujer a partir de su relación íntima con los hombres. Fuera de esta relación, las mujeres no existen (Rich, 1996). Varias de las activistas lesbofeministas partieron de este entendimiento y se adscribieron a la categoría “existencia lesbiana”, como una identidad que contrarresta y libera la sujeción de la mujer al sistema heteropatriarcal. Es reconocida la frase “las lesbianas no somos mujeres”.

La complejidad de la heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana es que no pueden aplicarse de manera unívoca para todas las mujeres porque no contemplan los contextos históricos estructurales de las diversas formas de ser mujer. Así, quizás puedan servir a algunas feministas blanco-mestizas en el Sur, o blancas del Norte Global, pero no puede ser empleadas para pensar a las mujeres negras, indígenas y prietas, ni los géneros racializados que se produjeron durante la colonización y la esclavitud (Espinosa, 2017). Se puede observar en este sentido, la resistencia a abordar el tema del racismo en espacios de lesbianas separatistas de Chile, influenciadas básicamente por estas autoras.

La idea de heterosexualidad obligatoria no profundiza en los orígenes coloniales del género (Spillers, 1987, Oyewumi, 2017), ni en los procesos de imposición violenta de determinados roles de género que las personas negras esclavizadas fueron obligadas a realizar para llevar adelante el capitalismo en Afroamérica, ampliamente distintas de las construcciones occidentales de hombre y mujer asignados a las personas blancas. Por lo tanto, concepciones acerca de que las personas trans regresamos al biologicismo se encuentran alejadas de dicha

veracidad ya que los cuerpos trans precisamente cuestionan la naturalización de un sistema que solo puede ser encarnado por una parte de la población, mientras el resto, ni siquiera puede representarlo en su totalidad.

En San Cristóbal, también pude advertir que algunos referentes importantes del movimiento lésbico blanco-mestizo mexicano y blanco del norte-global proceden desde el relacionamiento con la categoría la existencia lesbiana y abordan sus críticas desde la heterosexualidad obligatoria. Numerosas activistas feministas lesbianas se han posicionado a favor del separatismo lésbico con relación a sujetos no binarios y personas trans. Han expresado opiniones como “todas las mujeres somos iguales”, reproduciendo la discriminación interseccional por superinclusión, borrando las diferencias de raza, etnia, clase, los privilegios de las feministas blanco-mestizas que se sostienen a partir de la opresión de las mujeres racializadas.

Por otro lado, existen lesbianas feministas como Michelle Dominguez, Claudia Rosas Ríos, y Yolanda Castro quienes también destacaron la centralidad de la heterosexualidad obligatoria en su posicionamiento político. Sin embargo, sus posturas políticas son mucho más complejas e integran perspectivas decoloniales, interseccionales y antirracistas.

Los EFLAC y ELFLAC son un ejemplo de los efectos de las intervenciones de las feministas negras indígenas, lesbianas y sujetos trans y no binarios, que han transformado los nodos centrales de los debates feministas. Sujetos históricamente marginados como las mujeres negras, indígenas, prietas, campesinas, las personas trans han conseguido ocupar importantes espacios de discusión en las agendas de estos encuentros, aunque las tensiones intrínsecas al etnocentrismo feminista, a las nociones binarias y esencialistas de género todavía se evidencian.

Los vacíos, insatisfacciones que se han dado durante estos eventos han favorecido que feministas y mujeres lesbianas, antirracistas, indígenas, negras, trans, trabajadoras sexuales y campesinas generen otros encuentros paralelos. San Cristóbal de las Casas ha sido escenario de varios de estos encuentros. En el 2014 se realizaron el evento “Tejiendo Rebeldías: Jornadas Lesbofeministas Antirracistas”, así como el Encuentro Lésbico Feminista en septiembre del 2016 (Entrevista a Claudia Rosas Ríos, 2017) y las Jornadas lesbo-trans-feministas en 2017. Estos encuentros, a los cuales me referiré posteriormente en el próximo

capítulo, se realizaron en Kinal Antsetik.

DEL 94 AL PRESENTE: UN PANORAMA DE LOS FEMINISMOS DE LA DISIDENCIA SEXUAL EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Este apartado, busca establecer los antecedentes históricos de los feminismos de la disidencia sexual en San Cristóbal. Está subdividido en dos secciones. La primera sección está subdividida a su vez en tres subapartados, mediante los cuales ofrezco un panorama sobre algunas posturas feministas de la disidencia sexual que se han generado en San Cristóbal de las Casas entre el período del 1994 hasta el 2017. Indaga de manera general las formas en que las feministas disidentes han negociado las políticas del etnocentrismo feminista. Para ello utilicé la información que pude recopilar de las entrevistas realizadas, procedentes de las conversaciones informales, documentales y artículos publicados en internet. La segunda sección aborda la presencia feminista afrodiaspórica en San Cristóbal de las Casas, a través de las entrevistas realizadas a activistas que viven y han transitado por los espacios activistas de la izquierda y feministas en dicha ciudad.

Este panorama lo realicé desde una aproximación situada y parcial. Más que capturar una parte de la realidad pasada, me propuse reimaginarla, ya que la información que adquirí está fragmentada e incompleta. Esto sucede generalmente en el oficio de los historiadores, cuando nos enfrentamos con la tarea de estudiar los sujetos históricamente designados como desviados o imposibles. Como expuse en el primer capítulo, la función histórica de los archivos ha sido sostener las estructuras ideológicas del sistema capitalista racista y heteronormativo. De esta forma, los cuerpos racializados y no heteronormativos aparecen en los archivos de las instituciones desde las narrativas de los gobiernos, comerciantes, burócratas blancos, cis y heterosexuales (Hartman, 2008; Snorton, 2017).

Junto a este análisis tomé en cuenta los trabajos de María Lugones (2008) y de Hortense Spillers (1987) sobre la conformación del género racializado y la racialización del género durante la conquista, colonización y esclavitud. En este sentido la disidencia ha sido

parte central de las formas de sobrevivencia históricas de la gente negra e indígena en Chiapas, pero ha sido sistemáticamente ocultada por mecanismos de normalización eurocéntrica. Esto me dificultó realizar una búsqueda histórica más extensiva y profunda, con un período de tiempo más largo, que pudiese rastrear una genealogía de las disidencias sexuales y de género en la región y en la ciudad de San Cristóbal específicamente.

Algunos casos trascendieron las políticas de borradura sobre las disidencias, como fue el caso del coronel Amelio Robles, coronel zapatista trans y prieto (Cano, 2009). Durante la entrevista que le hice a Yolanda Castro, ella hizo referencia a los primeros espacios lesbofeministas en Chiapas, con la llegada de jóvenes feministas lesbianas entre las cuales ella se encontraba. Algunas provenían de procesos organizativos lesbofeministas, como *Oikabeth*, en Ciudad de México (Entrevista a Yolanda Castro, septiembre 2017). Un ejemplo de estos primeros esfuerzos que mencionaron Yolanda Castro y Claudia Rosas Ríos fue la librería *La Luna Creciente*, a principios de los años noventa del siglo pasado. Consistió en un espacio cultural creado por lesbianas feministas chiapanecas y procedentes de la Ciudad de México que tuvo una función lúdica, educativa y de intercambio.

Otros materiales me brindaron información a la época anterior a 1994, como los documentales “Esas, ellas y nosotras” del 2015 e “Identidades Lésbicas, más allá de las fronteras”, del 2017 dirigido ambos por Yolanda Castro y Marla Gutiérrez, producido por Kinal Antsetik y Pikara Magazine. Los mismos abordaron una parte de la historia del movimiento lésbico feminista en San Cristóbal desde la década de los años ochenta. Por último, quiero mencionar el trabajo que ha desarrollado la activista Claudia Rosas Ríos (2013), sistematizando la presencia lésbica en Chiapas.

No obstante, escogí como fecha inicial de mi investigación el año 1994, debido al impacto de la llegada del ejército zapatista a San Cristóbal ya que movilizó a una gran parte de la izquierda internacional y de las activistas feministas que pudieron viajar hasta Chiapas para colaborar con este movimiento. A partir de 1994, la presencia feminista en San Cristóbal se hizo cada vez más evidente. Dentro de este gran movimiento activistas, intelectuales, académicas, artistas llegaron también mujeres lesbianas, algunas lesbianas feministas negras, como Ochy Curiel quien visitó las comunidades zapatistas compartiendo su música (Entrevista a Yolanda Castro, 2017). Desde mi llegada en el 2015, he conocido varias feministas afrodiaspóricas que han visitado las comunidades zapatistas, como Natalia Alvez,

entre otras. Posteriormente han visitado y colaborado activistas transfeministas y queers, como el activista transfeminista Daniel Coleman Chávez.

En el siguiente apartado, hago referencia a las voces de dos lesbianas feministas mexicanas, integrantes de la colectiva Las Chamanas para mostrar un panorama histórico de la disidencia sexual feminista en San Cristóbal. Tal como expuse anteriormente, este panorama es parcial y situado en las experiencias que estas dos lesbofeministas compartieron conmigo en sus entrevistas.

DEBATES CRÍTICOS DESDE LA EXISTENCIA LESBIANA A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA DE LA COLECTIVA LESBOFEMINISTA LAS CHAMANAS

Este apartado busca responder el siguiente interrogante: ¿Quiénes y cómo impulsaron los feminismos de la disidencia sexual en San Cristóbal entre los años ochenta y el presente? Para dar respuesta me centré en las entrevistas realizadas a Yolanda Castro Apresa y Claudia Ríos Rosas. Sus historias brindan un panorama de los primeros momentos del feminismo de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas y abarcan un período de los años ochenta hasta el 2017. Ambas son lesbianas feministas mexicanas, poseen una educación superior, con estudios de posgrado. Claudia Rosas está terminando su Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, en el CESMECA-UNICACH.

Yolanda Castro tiene 55 años, proviene del Estado de Guerrero y actualmente coordina la ONG Kinal Antsetik A.C en San Cristóbal de las Casas. Claudia Rosas Ríos tiene 41 años de edad, proviene de la comunidad de Villaflores en Chiapas. Las dos son integrantes de colectiva “Las Chamanas”. Se han desempeñado como activistas feministas en la región desde la década de los años noventa.

Yolanda Castro llegó a San Cristóbal en 1985. Sus inicios como lesbofeminista están enraizados en los primeros procesos de organización política lesbofeminista en México:

“Vengo de una generación de lesbianas feministas, diferentes a las que hay ahora, con mucha alegría con mucho ánimo. Puedo ver que existen ahora muchas colectivas, diferentes propuestas, diferentes proyectos políticos feministas, lesbofeministas, transfeministas, una gran diversidad. Pues debo decir que eso en mi generación no lo había. No había tantas categorías teóricas que hoy contamos. Me tocó la influencia, quiera o no del feminismo liberal, de ese feminismo que yo le llamaría pequeño burgués, de clase media que emergió en México principalmente en los espacios académicos, en los espacios universitarios, y fuera de esos espacios en los escenarios activistas. Nos dieron a las mujeres de mi generación la posibilidad de remover nuestras prácticas, nuestras concepciones de vida. Provengo de una generación de finales de los setenta, principios de los ochenta. El lesbofeminismo que más trastocó mi vida fue la propuesta autónoma. Entre mis principales referencias se encuentra Ximena Bedragal y Las Cómplices, que son compañeras de Centroamérica. Algunas de ellas son de mi generación pero otras son más grandes, provienen de movimientos de liberación, como la guerrilla en Guatemala, el

Salvador y Nicaragua. Todo eso fue lo que impactó a las lesbianas feministas en ese momento. Principalmente aquellas que nos tocó vivir en Chiapas, en el Sur de México. En la década de los años ochenta Chiapas no era reconocida. Era un laboratorio espantoso de antropólogos y antropólogas de Estado Unidos (Entrevista a Yolanda Castro, 22 de septiembre del 2017).

Junto a estas experiencias Yolanda Castro Apreza (2017) formó parte de la última fase de la colectiva lesbofeminista Oikabeth. Este fue uno de los primeros grupos lésbicos feministas de México que comenzó a funcionar a mediados de 1978 en la actual Ciudad de México, anteriormente Distrito Federal. Su plataforma política se pronunció:

“En contra de la explotación y la imposición del papel tradicional a las mujeres, cuyas características de pasividad, sumisión, abnegación, servilismo, inseguridad y frigidéz era necesario erradicar. Consideraban que el lesbianismo era una virtud de las mujeres que se rehusaban a ser cómplices del sistema social, proclamaron así una posición política de mujeres que luchaban contra una heterosexualidad impuesta. Criticaban y cuestionaban las figuras de matrimonio y familia referentes a la estructura social. Desmitificaban la idea del instinto maternal, por considerarlo una exigencia del mundo capitalista para tener mano de obra. En cuanto a la estructura ideológica refutaban los roles masculino y femenino, así como vivir en una sociedad normada bajo una sola posibilidad: la heterosexualidad. Buscaban un verdadero socialismo, uno que no excluyera la participación de ningún grupo, que no marginara a nadie (...)” (Fuentes Ponce, 2015, p. 193-194).

Yolanda Castro Apreza (Entrevista realizada, 2017) explicó cómo algunas de sus compañeras en Oikabeth venían del Partido Comunista Mexicano. Mientras, otras se adherían a la línea troskista, que hicieron alianzas con el PRD. Menciona igualmente la presencia de compañeras artistas, como algunas fotógrafas, aunque no mencionó sus nombres.

Claudia Rosas Ríos (2017) expuso que:

“Yolanda vivió todo el auge del feminismo lésbico en la Ciudad de México. Después del terremoto del 85, ella migra a San Cristóbal con todo el bagaje y la idea feminista que estaba en auge en la Ciudad de México. Entonces trata desde su llegada de hacer estos incipientes pasos de organización, convocatoria con todas las mujeres lesbianas que ella se iba encontrando” (Claudia Ríos Rosas, entrevista, Berriozábal, septiembre del 2017).

Los intercambios con las feministas lesbianas autónomas fungieron como otro espacio formativo importante. Castro Apreza (2017) destacó los diálogos con feministas como Ximena Bedregal, con quien se reunió nuevamente durante el EFLAC en El Salvador en 1993. A ese evento fueron entre cuatro o cinco jóvenes lesbofeministas de San Cristóbal, entre las cuales

se encontraba Yolanda. Allí se encontraban otras feministas autónomas destacadas de la época como Adela Bonilla y Georgina Molina Terreros. Estas experiencias tuvieron un gran impacto en las jóvenes lesbianas feministas mexicanas. Una parte importante de las anécdotas de las lesbianas feministas provenían de sus experiencias en las guerrillas centroamericanas. Sus experiencias fueron importantes para las feministas que radicaban en Chiapas, ya que el siguiente año, 1994, se levantó el movimiento zapatista. Este les permitió conocer narrativas de carácter más crítico y así problematizar las narrativas románticas que emergen de las miradas lejanas a los procesos revolucionarios.

De estos intercambios, surgió la necesidad de generar espacios lésbicos feministas en San Cristóbal. Uno de los espacios que tuvo mayor impacto fue el espacio cultural la “Luna Creciente”. Durante ese tiempo varias lesbianas feministas como Marla Gutierrez, Georgina Molina Terreros, Patricia de la Fuente Castro y Yolanda Castro continuaron trabajando en dicho espacio.

“Lo dejan unas compañeras y nosotras retomamos ese proyecto. Le dimos más fuerza a la parte de lo que en ese momento le llamábamos diversidad sexual. En San Cristóbal por lo menos fue un espacio súper bonito. El único espacio que había donde podían llegar lesbianas, besarse, tomarse de la mano, trans, de todo llegaba. Teníamos la bandera de la diversidad” (Entrevista a Yolanda Castro, septiembre 2017, San Cristóbal de las Casas).

Una de las contribuciones de este espacio y de las articulaciones políticas que desde esa época se fueron generando fueron conexiones con feministas afrodiaspóricas disidentes, que fueron impactando las bases ideológicas de las lesbianas feministas en San Cristóbal. Este fue el caso de la presencia de Ochy Curiel: “Empezó a llegar a San Cristóbal, visitó algunas comunidades zapatistas, con su música. De hecho, tiene una canción a Ramona. Dio a conocer en San Cristóbal su producción artística. Cuando ella llegaba al espacio de la “Luna Creciente” era prácticamente una euforia para todas nosotras” (Tomado de la entrevista a Yolanda Castro, septiembre 2017).

En ese sentido, a continuación, abordaré la presencia de las feministas afrodiaspóricas disidentes en San Cristóbal con mayor profundidad. Pretendo destacar cómo la presencia de feministas afrodiaspóricas como Ochy Curiel influenciaron a otras en la visibilización del racismo y la racialización en las activistas feministas en San Cristóbal.

Según Yolanda Castro (2017), desde 1994 hasta aproximadamente las Jornadas

lesbofeministas antirracistas del 2014, la mayor parte de su activismo político se centró en los procesos de resistencia civil como la lucha en contra del pago de la luz. Reconoció que no participó en otros procesos feministas que sentaron las bases de lo que reconoció como *feminismo civil* en Chiapas. El caso de Yolanda no es aislado, ya que las lesbianas estaban por todos lados y más allá de sus posturas como lesbianas feministas, participaron también en diferentes luchas políticas en la región.

Claudia Rosas Ríos es otra de las integrantes de la colectiva. Aunque es originaria de Villaflores, una gran parte de su trabajo y activismo ha sido en San Cristóbal. Varias amigas lesbianas feministas me recomendaron leer su tesis de maestría y contactar con ella para fortalecer mis lazos entre los feminismos de la disidencia en San Cristóbal. Finalmente conocí a Claudia en septiembre del 2015, en el CESMECA, institución donde ambxs estamos realizando nuestros estudios de doctorado. El 22 de septiembre del 2017 le hice una entrevista en su domicilio en Berriozábal, Chiapas. Recién habíamos sobrevivido al terremoto del 7 de septiembre y continuábamos con mucho temor por las réplicas.

Me interesó conocer desde su perspectiva los orígenes del feminismo de la disidencia sexual en San Cristóbal. En la entrevista, mencionó varios temas, uno de ellos fue la academia feminista como uno de los espacios formativos que marcó su crecimiento político. Se refirió en específico al taller Antsetik que impartió la feminista investigadora Walda Barrios en 1984 en San Cristóbal. Claudia esclareció las dificultades estructurales que posee la academia. No obstante: “para mí sí fue la academia con todo y que la academia es una institución patriarcal, sí fue un espacio histórico. Por ejemplo, el Taller Antsetik, con la maestra Walda Barrios, en donde hay un acercamiento a los estudios sobre la mujer, el feminismo, a la perspectiva de género” (Entrevista a Claudia Ríos Rosas, Berriobazal, septiembre del 2017).

Comentó brevemente el panorama socio-político que tuvieron que enfrentar las lesbianas mayores en Chiapas:

“No podríamos estar hablando de unas Jornadas Lesbo-Trans Feministas en un Kinal Antsetik si no hubiera habido este trabajo de lesbianas en San Cristóbal. Una crítica contemporánea a las lesbianas mayores es que no se asumieron públicamente en los setenta y en los ochenta. Pero las condiciones eran difíciles. No es tan fácil como para nosotras ahora ir por la calle o defender nuestro amor entre mujeres. Para muchas mujeres en los ochenta fue persecución política, fue despidos, fueron violaciones en el campo laboral, fueron expulsiones en el campo familiar. Eso se sigue viendo hoy en día

en muchísimas comunidades, en muchísimos pueblos. También lo que vemos en San Cristóbal, todo el activismo que vemos, no se hubiera podido hacer sin este feminismo lésbico, sin mujeres lesbianas insertas en el movimiento sindicalista, en el movimiento magisterial, en el movimiento anarquista, en el movimiento Zapatista, en el movimiento de la lucha de derechos, en el movimiento estudiantil. Las lesbianas estamos donde quiera” (Claudia Ríos Rosas, entrevista septiembre del 2017).

Igualmente nombró algunas de las feministas que desde su perspectiva realizaron una labor formativa para la expansión de los feminismos disidentes actuales:

“Te hablo de Yolanda Castro, te hablo de Gabriela Rabenbauer, de Jules Falquet, de muchas mujeres que en los noventa ya hacían reuniones con las lesbianas en San Cristóbal. Que a lo mejor públicamente no se asumían pero entre nosotras ya nos conocíamos. Ya nos reconocíamos desde la fiesta sí, pero también desde la mirada cómplice, desde que estás luchando, desde el apoyo solidario, desde los espacios que se estaban construyendo, desde los programas que habían en su momento y en el que estábamos trabajando. Yo creo que no verlo sí nos invalida mucho. Por ejemplo, muchas mujeres que trabajaron en el centro de Derechos Humanos, por ejemplo, Marina Patricia Jiménez, ella fue la directora años. Ella estuvo metidísima haciendo la denuncia cuando fue el movimiento zapatista de todas las irregularidades y de todas las formas que el gobierno utilizaba para oprimir a los pueblos indígenas. Toda la guerra contra estos pueblos, la guerra de exterminio. Y estuvo allí caminando en la madrugada en el lodo, en la selva. Documentando cada caso. Negar todo ese esfuerzo, no verlo, a todas estas mujeres, que yo te recomendaría que a Marina si la puedes entrevistar, te puede contar con detalle, Marina Patricia Jiménez, es la pareja de Yolanda. Como Gina Molina, abrieron un espacio, La Luna Creciente, ahí se presentaban libros, la comida vegetariana. Ya tenían esta propuesta de vernos, de discusión política” (Claudia Ríos Rosas, entrevista septiembre del 2017).

Estos espacios, intercambios, debates fueron parte de la base de la cual se nutrieron los feminismos de la disidencia en San Cristóbal. La colectiva Las Chamanas es uno de los resultados de todo este proceso feminista disidente en Chiapas. A través de las diferentes alianzas que han realizado a lo largo de su activismo se evidencian las transformaciones que se han producido al interior de los feminismos de la disidencia sexual.

Antes de llegar a México ya había contactado con la colectiva Las Chamanas y las Lesbrujas. El motivo de este acercamiento se debió a que me invitaron a participar en las Jornadas lesbofeministas antirracistas, que se realizaron en abril del 2014 en Kinal Antsetik. Aunque no pude asistir a estas jornadas, este fue mi primer contacto con la compañera Yolanda y la colectiva Las Chamanas. En septiembre del 2016 coordinaron unas jornadas

lesbofeministas, en octubre del propio año se realizó el Primer Congreso Feminista de Chiapas en el espacio donde radica la colectiva Kinal Antsetik. A fines de junio del 2017 coordinaron junto a otras colectivas y proyectos disidentes las Jornadas lesbo-trans-feministas, en Kinal también. Una de las particularidades que advertí de esta colectiva es su constante trabajo de alianzas con otras feministas, mujeres afromexicanas, afrodiaspóricas e indígenas, lesbianas, personas trans y no binarios a pesar del contexto lesbofeminista radical separatista que predomina en San Cristóbal.

Claudia Rosas durante la entrevista fue abordando qué es la colectiva “Las Chamanas” y sus principales enfoques de trabajo y activismo:

“Desde la colectiva Chamanas, con Yolanda con Verónica, con Chely, con Gabriela, con Patricia, con las compañeras que algunas están de paso, llegan a San Cristóbal, llegan a Kinal Antsetik y se suman al esfuerzo, a la realización de acciones, que ellas se sienten convocadas, compañeras de México, compañeras de Guerrero, compañeras de Yucatán han pasado por allí y se han sumado, en su estancia en San Cristóbal se han sumado a la colectiva. Uno de los principios de la colectiva precisamente es si queremos trabajar descentralizando el poder o descentralizando la cultura de protesta que se tiene en San Cristóbal. La apuesta política de Chamanas siempre ha sido hacia las alianzas políticas, hacia la ampliación del movimiento a partir de la mirada feminista y el reconocimiento de la otra. Si uno de los puntos más importantes del feminismo ha sido dar voz, conocer a los sujetos que se han invisibilizado. Es justamente reconocer que existimos, esta existencialésbica que no necesariamente pasa por el discurso feminista pero que muchísimas mujeres en Chiapas, en pueblos diversos se asumen lesbianas, pero que no han tenido el privilegio de acceder a esta mirada crítica del feminismo. Entonces la apuesta de la Colectiva Chamanas ha sido como de llegar a esos espacios, o de crear esos espacios de encuentros en distintas ciudades, en distintos pueblos, porque sí creemos que desde nuestra experiencia. Por ejemplo, te puedo hablar de Verónica que viene de la Costa de Pijijiapan, de Chely que viene del Centro, yo que vengo de la Fraylesca, Yolanda que radica en San Cristóbal, pero que ha trabajado con comunidades indígenas todo el tiempo” (Entrevista realizada a Claudia Rosas Ríos, Berriozábal, septiembre del 2017).

El próximo apartado aborda las alianzas y tensiones entre el movimiento zapatista y los feminismos de la disidencia sexual. La relación entre el zapatismo y los feminismos promovió una afluencia, tránsitos de feministas disidentes en San Cristóbal que anteriormente no fue posible. Para tratar este tema utilicé las voces de las activistas lesbofeministas Michelle Dominguez y Yolanda Castro Apresa. Ambas estuvieron presentes en los inicios del movimiento zapatista en Chiapas. Sus miradas alrededor del zapatismo brindan una

perspectiva más crítica que las opiniones de la mayor parte de la izquierda global. Además, sus puntos de vistas parten de sus experiencias como mujeres mestizas, lesbianas, con una extensa labor de activismo feminista en Chiapas.

LOS FEMINISMOS DE LA DISIDENCIA SEXUAL Y EL MOVIMIENTO ZAPATISTA

“Estábamos todas abocadas a apoyar en la parte civil al movimiento zapatista. Estuvimos en acciones para romper el cerco militar, estuvimos en acciones junto con varias compañeras que eran tejedoras de la cooperativa Jolom Mayatic, quienes jugaron un papel central. Recogimos testimonios en las comunidades indígenas para conocer los efectos de la paramilitarización en ese momento. Nos dimos cuenta todo eso lo que implicaba para los cuerpos de las mujeres.”

Yolanda Castro Apreza

(Entrevista realizada el 22 de septiembre del 2017, Kinal Antsetik)

El testimonio de Yolanda Castro (2017) muestra el compromiso colectivo de gran parte de las feministas con el movimiento Zapatista en sus inicios. Este apartado evidencia la importancia de los enlaces entre los grupos de apoyo al movimiento zapatista y los feminismos disidentes en San Cristóbal de las Casas. Específicamente muestra cómo las distintas tendencias feministas se sumaron a la movilización pro-zapatista y el zapatismo urbano, entre ellas la presencia de feministas de la disidencia sexual, como feministas autónomas, lesbianas, afrofeministas, queer feministas, transfeministas. Expongo algunos de los cuestionamientos principales que tuvieron estas feministas hacia las políticas e ideales de los grupos de apoyo al zapatismo y al zapatismo urbano.

Michelle Domínguez, a quien ya he nombrado anteriormente, activista lesbofeminista chiapaneca, de 40 años de edad, tiene una formación profesional en relaciones internacionales. A partir del 2013 volvió a residir en Chiapas, desde ese momento enfocó su activismo en el movimiento de la diversidad sexual en Tuxtla Gutiérrez. En octubre del 2014 participó en el X Encuentro Lesbofeminista de Abya Yala en Colombia y decidió nombrarse lesbofeminista. Desde ese momento reencauzó su activismo desde esta tendencia. Durante el 2016 hasta

principios de octubre del 2018 coordinó el espacio lésbico feminista cultural “Las Juanas”, el cual fue uno de los espacios más importantes de los feminismos disidentes en San Cristóbal. Ella y su compañera Thalia Dubott tuvieron que cerrar “Las Juanas” como consecuencia de las amenazas recibidas por su activismo pro abortista y lésbico.

Foto 1. Entrevista a Michelle Dominguez, en el espacio cultural feminista Las Juanas.



Fuente: Foto tomada por Monserrat Aguilar, abril del 2018.

Michelle expuso su opinión en torno al panorama de la política mexicana en los últimos setenta años, y cómo el zapatismo intentó romper con la estructura conservadora y latifundista que prevalecía:

“Yo creo que México tiene una particularidad y es que las personas en México hemos vivido en una dictadura disfrazada, porque el hecho de mantener un partido político de derecha por 70 años es una dictadura. Bueno, después de 70 años, 12 años estuvo en el poder un partido político de ultra derecha que al final de cuentas ese partido político de ultraderecha se crea con aquellos que estaban en el PRI y no les dieron el cargo que

querían, entonces crean un movimiento aparte y es el PAN que es el hermanito pequeño del PRI y que al final de cuentas es lo mismo. Antes yo creía que estaban los partidos de derecha, que son casi todos y creía en una izquierda en donde está el PRD, ahora te puedo decir que en México no hay partidos de izquierda. La política es de derecha y saca a sus hijitos, entonces yo creo que en esta historia de dictadura disfrazada en México han existido movimientos aislados, un ejemplo fue el movimiento juvenil del 68 que terminó con una matanza horrible, porque antes de eso había surgido el movimiento de la gente que trabajaba para las petroleras, el movimiento obrero sindicalista que luchaba por sus derechos y pasan muchos años y luego viene el del 65 que termina en el 68 con la matanza de Tlatelolco” (Entrevista a Michelle Domínguez, San Cristóbal de las Casas, marzo del 2018).

Domínguez explicó el contexto para entender en qué circunstancias surgió el zapatismo y las repercusiones que tuvo para la izquierda nacional. Por otro lado, evidenció el testimonio que aparece al inicio de este apartado, y enfatizó cómo numerosas feministas que estaban involucradas en diferentes movimientos sociales, como por ejemplo el movimiento estudiantil del año 1968, se sintieron atraídas hacia este nuevo movimiento:

“Después de eso, pasan otros años y el movimiento que se da es el zapatista en el cuál yo ya tenía 17 años y aunque yo no estuve allí, efectivamente, montón de lesbianas estuvieron en el movimiento zapatista y lesbianas que son reconocidas ahora, pero creo que las lesbianas y las lesbianas feministas necesitábamos ver que se estaba gestando un movimiento contra el sistema, más allá de ser un movimiento indígena y querer estar, era un movimiento que se estaba gestando contra el sistema, así fue que nos sentimos convocadas porque también nosotras estamos luchando contra el sistema patriarcal” (Entrevista a Michelle Dominguez, San Cristóbal de las Casas, marzo del 2018).

No solo fueron lesbianas feministas chiapanecas quienes se sintieron convocadas por el zapatismo, otras muchas feministas disidentes del Norte Global también llegaron a apoyar a dicho movimiento. Por ejemplo, Margaret Cerullo, lesbiana feminista norteamericana integrante de la “Brigada Venceremos” que participaba anualmente en una campaña de apoyo al gobierno cubano, ha visitado Chiapas anualmente luego del alzamiento zapatista para apoyar al mismo. Como ella una gran parte de las feministas blancas del Norte Global y blanco-mestizas latinoamericanas y mexicanas también se sintieron atraídas (Conversación informal con la profesora Margaret Cerullo, junio 2016, San Cristóbal de las Casas).

Ellas no fueron las únicas que visitaron Chiapas o se mudaron permanentemente a esta región. A pesar de las dificultades que implicó para la mayor parte de las feministas negras e indígenas cruzar la frontera y llegar hasta Chiapas, también se acercaron al movimiento

zapatista. Como he comentado anteriormente, Yolanda Castro explicó que Ochy Curiel visitó las comunidades zapatistas y le dedicó una canción a la comandanta Ramona. Desde ahí se fortalecieron los lazos entre ambas feministas. Luego, a través de Ochy Curiel, las Chamanas conocieron a Yuderkys Espinosa.

Estos tránsitos también han favorecido la presencia de otrxs posturas feministas como el trabajo de la colectiva Arte Acción, de Doris Difarnecio y Daniel Coleman Chávez, lxs talleres de autocuidado y veganismo del grupo afroqueerfeminista Krudxs Cubensi, los talleres de feminismo antirracista de Astrid Cuero Montenegro, los intercambios con feministas negras lesbianas brasileñas como Natalia Alvez.

Sin embargo, las conexiones entre las feministas y el zapatismo también trajeron consigo importantes críticas hacia este movimiento. Por ejemplo, Yolanda Castro expuso que durante el Encuentro Feminista autónomo en El Salvador en 1993, los diálogos que tuvo junto a otras feministas lesbianas jóvenes y con las compañeras lesbianas autónomas que provenían de las guerrillas, les ayudó a cuestionar las bases militarizadas que sustenta al zapatismo y favorecieron la desmitificación del movimiento. Expuso que “la estructura vertical de mandar obedeciendo” propició que ella y otras lesbofeministas se alejaran del mismo.

Las críticas de Michelle están vinculadas a una mirada interseccional que cuestiona la misoginia racializada y el colorismo que percibió durante los primeros momentos del movimiento:

“Recuerdo que fue un junio y tuve la oportunidad de escuchar cómo hablaba la gente y en ese momento me empecé a dar cuenta y uno de mis amigos que estaba en la facultad me dijo ‘mira quién habla y quién escucha’, entonces me di cuenta que quienes hablaban no eran indígenas, eran estudiantes de la Ciudad de México, de la UNAM y ellos decían qué se tenía que hacer, cómo se tenía que hablar, cómo se tenía que escribir y las personas indígenas mujeres/hombres eran quienes escuchaban, y entonces dentro de éste grupo de quiénes escuchaban, había tres o cuatro que hablaban poquito y les daban lo que tenían que decir como por ejemplo, el pronunciamiento del discurso que ellos no escribían. A mi me tocó ver cómo un estudiante de la UNAM que era parte de la gente que estaba coordinando el movimiento, repasaba con un hombre indígena el pronunciamiento que iba a decir y que se leyó aquí en la plaza, yo lo vi, a mi nadie me contó, yo estaba ahí, estuvieron ensayando para ver lo que se iba a decir y esos fueron como los focos de alerta y suceden otras cosas cuando me doy cuenta que montaban unas grandes carpas cerradas completamente y llegó un helicóptero a Ocosingo, por tierra llevaron camitas de doblar que metieron en ésta carpa y entonces me toca ver a

Carlos Monsiváis, a la Elena Poniatowska durmiendo en estas carpas y de repente yo miro para otro lado y veo a las mujeres durmiendo a la intemperie con sus hijos, haciendo fogatas, durmiendo ahí una a lado de la otra, en plásticos, haciendo comida en unas ollas grandes. Entonces todos los días llegaba un vehículo con alimentos envueltos en unicel y eso no lo comían las mujeres ni los hombres indígenas ni quienes estábamos ahí como observadores voluntarios, eso era para los que estaban escribiendo y estaban hablando, esas cosas a mí me provocaron mucho y por cuestiones familiares me tuve que salir del evento, esto fue en el 94. Yo vi a a gente del ejército, con uniforme y todo en estas reuniones que se hacían porque todo se hablaba en unas carpas cerradas” (Entrevista a Michelle Domínguez, San Cristóbal de las Casas, marzo del 2018).

Específicamente, Domínguez percibió el trato hacia las mujeres zapatistas:

“También las mujeres zapatistas vivían violencia, agresiones sexuales y todo eso. Creo que todo esto generó que muchas lesbianas nos desencantáramos del movimiento. Si tu ves habíamos varias pero poco a poco nos fuimos retirando, porque se nombran lesbianas feministas socialistas o comunistas y su análisis va desde la lucha de clase mucho más que de raza, porque siempre se hablaba más de clase” (Entrevista a Michelle Domínguez, San Cristóbal de las Casas, marzo de 2018).

Estas experiencias marcaron su opinión sobre el zapatismo. Además, le permitió también desestabilizar la idealización y la política implícita de cero críticas al movimiento:

“No sé si llamarlo romanticismo o no sé qué sea pero es un movimiento que va en contra de todo este sistema y creo que eso fue lo que generó que nos sintiéramos atraídas. Por ejemplo vi a muchas lesbianas ahí. Pero ese día que me fui, tuve la sensación de que a pesar de ser un movimiento en contra del sistema, movimiento que se posicionaba como una lucha de derechos de los pueblos originarios... que si esa lucha de derechos era no aceptar ninguna de las políticas que se estaban empleando el gobierno federal, eso era lo que debía ser. Por ese lado me parecía súper valiente pero en este romanticismo/idealización, creo que dentro de este movimiento, había un movimiento de clase también. Ya después se supo que Marcos no era indígena, que su círculo más cercano tampoco era indígena, que con el paso de la historia hubo muchos hombres que eran líderes comunitarios, pero las mujeres, ellas siempre venían caminando, hay muchas fotografías y videos donde se ven que las mujeres se mueven a pie y que estos se suben a camionetas, ¿por qué una mujer cargando su pistola de madera con un hijo en el hombro, con otro hijo en otra mano tenían que ir caminando?” (Entrevista a Michelle Domínguez, San Cristóbal de las Casas, marzo de 2018).

En los últimos momentos de la entrevista Michelle Domínguez reflexionó sobre el Encuentro de Mujeres que luchan y su reencuentro con las zapatistas casi veinte años después. Luego de 23 años de alejamiento con el movimiento zapatista, el encuentro le permitió

contraponer los procesos de articulación y trabajo colectivo que hicieron las zapatistas para organizar ese encuentro con las formas jerárquicas que destacan que permanecen en los espacios lésbicos en San Cristóbal.

Gran parte de las feministas de la disidencia que llegaron a San Cristóbal, estuvieron convocadas en alguna medida por el interés de intercambiar de algún modo con el movimiento zapatista, el zapatismo urbano y/o los grupos de apoyo de la izquierda internacional. Sin embargo, considero que la presencia de mujeres y sujetos disidentes negrxs, afrodescendientes, indígenas, prietxs y morenos de Afroamérica ha sido considerablemente menor que la presencia de feministas del Norte Global y blanco-mestizas latinoamericanas. Esto indica las posibilidades de movilidad a través de las fronteras de las mujeres blancas del Norte y el Sur Global, quienes tienen mayores privilegios de desplazamiento debido a sus pasaportes y corporalidades. Por el contrario, la mayor parte de los cuerpos negros e indígenas son leídos en las fronteras como ilegales, tenemos mayores restricciones de desplazamiento, por políticas migratorias, debido a la criminalización de nuestros cuerpos.

Estas posibilidades de movimiento transfronterizo de algunas feministas, también implican mayores posibilidades de circulación de determinadas teorías, pensadoras y conocimientos feministas que son escogidos y socializados a partir de los lugares de enunciación y las experiencias situadas de lxs activistas que los trasladan. De esta manera, ha llegado a San Cristóbal, literatura, teoría, los trabajos intelectuales de las feministas que resultan importantes para estas activistas. Mientras otras producciones no tienen la misma circulación ya que no parten de esos lugares de enunciación, experiencias, o empatía de sus luchas.

Sin embargo, aunque la presencia feminista disidente afrodiaspórica y prieta que llega a San Cristóbal en solidaridad con el movimiento zapatista es mucho menor, es indispensable destacar su presencia, los debates que han colocado en los espacios feministas. Otra de la importancia que se encuentra bajo esta forma de visibilización es que marcan otra genealogía de articulación feminista que rompe con las formas de solidaridad clásicas entre el Norte y el Sur.

CUANDO LOS FEMINISMOS TRANS ATRAVIESAN POR SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

En marzo del 2016 conocí a Lia García. Fue una de las cosas más maravillosas que me ha pasado en la vida. Mi amiga, mi hermana y mi compañera de tránsitos. Su discurso y su práctica afectiva transfemenina. Es artista de performance, feminista, activista trans, mestiza mexicana procedente de la Ciudad de México. Fue una de las primeras activistas feministas trans que conocí en México. Esta atracción trans-erótica, política y artística me llevó a conocer más desde la voz de esta artista, activista, feminista trans y su mirada sobre el panorama del feminismo de la disidencia sexo-genérica en Ciudad de México. En septiembre, del mismo año la entrevisté. Estaba interesado en identificar las confluencias y tensiones al interior de los espacios de la disidencia feminista allí. Con esta curiosidad académica inicial conversé con Lia en la azotea de su casa.

Consideré llevar a cabo una vía alterna a la metodología tradicional feminista mexicana que ha privilegiado los cuerpos y las voces cis en las investigaciones feministas. Por ello mi primera entrevista la realicé a Lia, una mujer trans feminista y artista. En este sentido la voz de Lia representa lo que Sylvia Wynter (2003) denominó un “fundamento demoníaco”. Con este término nombró el sujeto que ha sido otrorificado a partir del hombre sexualizado-racializado durante la Ilustración. De esta manera Wynter (2003) llamó la atención sobre la ausencia de las mujeres negras en la historia occidental. Omise’ke Natasha Tinsley (2018) empleó este término para sostener su argumento sobre el ocultamiento historiográfico sobre el inicio de la revolución haitiana que se produjo mediante una ceremonia religiosa vodu, cuando una mujer negra invocó a un Iwa, Erzulie, que representa a las mujeres negras, lesbianas de las clases trabajadoras. Al emplear la voz de Lia García me propuse interceptar el fundamento demoníaco que ha sostenido la academia etnocentrista feminista en Afroamérica con las corporalidades de las mujeres negras, indígenas, gordas, trabajadoras sexuales, campesinas, personas trans, no binarias y disidentes.

A pesar de que existe una compilación sobre el transfeminismo titulada *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (2016) y teniendo en cuenta que la compilación es el resultado de un movimiento político basado en el estado español preferí utilizar los

acercamientos de Lia para conocer cómo se está abordando el transfeminismo en México y los límites del mismo.

Lia comenzó explicando su noción del transfeminismo, destacando además sus orígenes:

“Creo que lo que rescato del transfeminismo a pesar de que viene de un contexto europeo, o que en ese momento cuando me asumía transfeminista sí rescataba, es que el transfeminismo era que sí abría el panorama y preguntaba qué cuerpos eran los que tenían que ser mirados por el feminismo y qué cuerpos debían importar también para el feminismo. No solamente eran las corporalidades femeninas que tienen la capacidad de reproducirse, desde un feminismo muy ortodoxo, esos eran los cuerpos que importaban. En ese momento, te hablo del 2012, llegó toda esta ola de Europa aquí a México de que existe una nueva línea que se llama transfeminismo. Nos emocionamos, porque dijimos, ahora hay un feminismo que habla de las mujeres gordas, que habla de las mujeres negras, que habla de las mujeres trans, que habla también de las infancias. Para nosotras sí fue un momento muy fuerte, encontramos un nuevo espacio desde donde sentirnos identificadas” (Entrevista a Lia García, Ciudad de México, septiembre 2016).

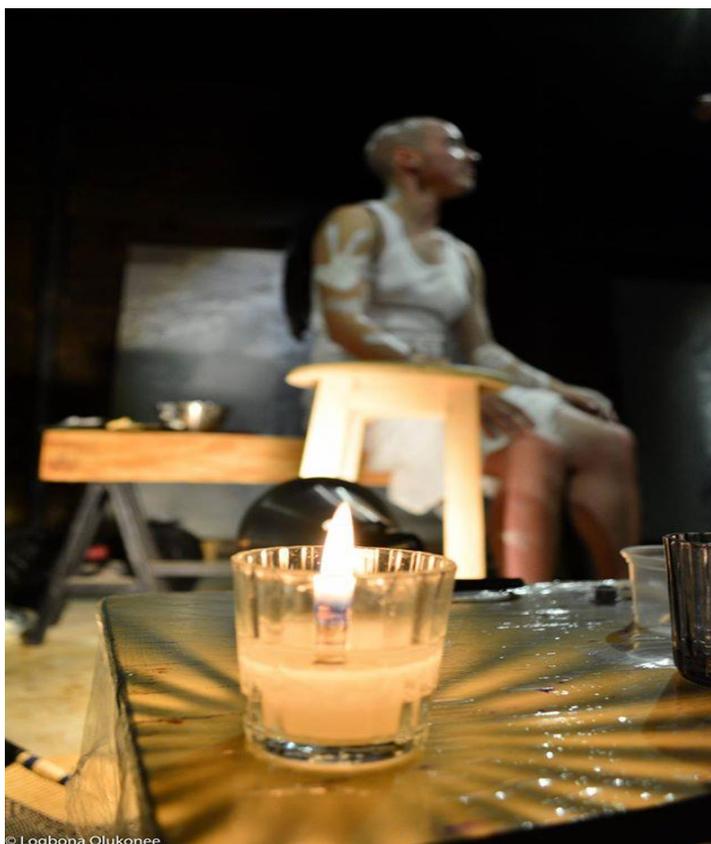
Sin embargo, Lia expuso que este transfeminismo no pudo trascender al contexto y las particularidades de México. Una de sus preocupaciones fundamentales acerca de esta tendencia consistió en la importancia de situar el transfeminismo en México:

“No puedes continuar sosteniendo esas teorías que vienen de Europa nuevamente en un contexto de México. (...) Sin embargo cuando tú lo situas en contextos como Latinoamérica esto puede perder su poder porque aquí tenemos procesos muy lentos todavía, de actualización, de pensar qué es la radicalidad, de estar regresando a nuestros cuerpos, porque somos territorios colonizados” (Entrevista a Lia García, Ciudad de México, septiembre 2016).

Teniendo en cuenta esta definición que realizó Lia me acerqué al transfeminismo y a Daniel Coleman Chávez, activista transmasculino transfeminista. La corriente transfeminista llegó a San Cristóbal con Daniel Coleman, el proyecto que compartía con la activista lesbofeminista Doris Difarnecio llamado Arte Acción. En el 2016, conocí a Daniel, esta vez estaba participando de otro proyecto Inmiscuir, junto a una lesbiana transfeminista Dani D' Emilia. En el 2015, Daniel organizó una conferencia sobre transfeminismo en “La Enseñanza” en San Cristóbal. Su objetivo era compartir esta tendencia feminista con otrxs académicas, activistas, intelectuales y público en general que estuviera interesado. Este fue uno de los momentos iniciales de socialización de esta tendencia. Según me contó Daniel en su

entrevista, no asistieron muchas personas. Más tarde realizamos varios eventos como el Encuentro de Afectividades Trans* y Feminismo(s), en las instalaciones de COLEM A. C y en las Jornadas lesbo-trans-feministas.

Foto 2. Performance de Daniel Coleman Chávez. Acompañamiento: Meditaciones Transfeministas de escritos Audre Lorde.



Fuente: Foto tomada por Tito Mitjans Alayón, 2017.

A pesar de la diversidad de las cuerpos históricamente excluidas del sujeto feminista etnocéntrico la propuesta transfeminista no logró trascender hacia otras colectivas y activistas feministas. Funcionó principalmente a través del trabajo de Daniel Coleman y sus proyectos pero una vez que regresó a Estados Unidos no escuché otras feministas nombrar su activismo desde ahí. Sin embargo, considero que la llegada de estxs activistas transfeministas que nombré a San Cristóbal generó un impacto en las políticas feministas con respecto al descentramiento del género binario racializado y la disidencia sexual.

La presencia de activistxs trans es mucho menor que el resto de las tendencias feministas disidentes y eso se pone en evidencia en la naturalización en muchos espacios

feministas de frases que esconden prácticas transfóbicas. El Dr. Daniel Coleman reconoció que:

“Movimientos como el Zapatismo y en el feminismo en su interior han creado grandes caminos para que las biomujeres indígenas tengan posiciones de liderazgo en Chiapas, pero sostengo que esto no debería producirse a expensas de las políticas, identidades y posiciones de la diversidad sexual y de género, que también existen en la región. Este puente necesita todavía ser cruzado aquí” (Coleman Chávez, 2016, p. 60) (Traducción propia).

No obstante, la historia del activismo trans, travesti, en Afroamérica y los esfuerzos locales, han impactado en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas. Luego de numerosos eventos, espacios de debate e intercambio, se comienzan a ver trans-formaciones significativas. Un ejemplo bien contundente se reflejó en “Carta de las zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo”, el 11 de febrero del 2019. En dicha carta incluyeron la categoría de otras, reconociendo que existimos personas que trascendemos las fronteras binarias del género, y que existimos en todas las sociedades:

“Lo sabemos bien que hay quienes no son ni hombres ni mujeres y que nosotras les llamamos “*otras*” pero que esas personas se llaman como se les da la gana, y no les ha sido fácil ganar ese derecho de ser lo que son sin esconderse, porque les burlan, les persiguen, les violentan, les asesinan. ¿Y a poco todavía les vamos a obligar que o son hombres o son mujeres y que tienen que ponerse de un lado o de otro? Si esas personas no quieren pues se hace mal si no se les respeta. Porque entonces, ¿cómo nos quejamos de que no nos respetan como mujeres que somos, si no respetamos a esas personas? Pero bueno, tal vez es porque hablamos de lo que hemos mirado de otros mundos y no tenemos mucho conocimiento de esas cosas” (Mujeres Zapatistas, febrero 2019).

De igual forma, en la preparación de las jornadas por el 8M, la convocatoria que realizamos se nombró la presencia en el flyer de convocatoria a lesbianas e identidades disidentes en todo el proceso de organización y la marcha que se realizó. Estos ejemplos muestran lentamente un desplazamiento hacia perspectivas feministas más críticas e incluyentes, que están conectadas a los procesos políticos y la presencia activista feminista trans.

CAPÍTULO III: “LA PUENTE PRIETA”: EXPERIENCIA DE ARTICULACIÓN FEMINISTA AFRODIASPÓRICA

Este capítulo comienza con un primer acercamiento a la “Intervención Feminista Hegemónica”. Luego se realiza un acercamiento al proceso de articulación feminista que he denominado “La Puente prieta”. A partir de este punto el capítulo se divide en dos secciones. La primera sección es un análisis del taller “Descolonizando las Caderas”. La segunda sección mapea los espacios que lxs colaboradores de “La Puente prieta” hemos generado durante el período de 2016 y 2017. El propósito de este segundo nodo del capítulo consiste en analizar los procesos de organización política que realizamos y centrar la atención en las políticas antirracistas, disidentes, transcitradas que llevamos a cabo.

LA CARTOGRAFÍA FEMINISTA Y LOS ESPACIOS FEMINISTAS

Debido a la importancia que tiene en esta investigación la sistematización del proceso de articulación feminista “La Puente prieta”, es necesario definir el concepto *cartografía feminista*.

Me acerqué a la geografía feminista a través de un seminario que tomé en las aulas de mi posgrado en el 2017, con el colectivo GeoBrujas. Su propuesta consistió en vincular el territorio, el cuerpo de las mujeres y la cartografía, de tal forma que concluimos el seminario con dos ejercicios. El primero fue un mapa de las zonas más seguras e inseguras para las mujeres en la Ciudad de San Cristóbal de las Casas. El segundo ejercicio consistió en realizar un mapeo corporal conformado de manera colectiva.

A través de esta primera experiencia consideré que la *cartografía feminista* era una herramienta útil en mi investigación, que se interesa por visibilizar los activismos feministas

disidentes prietxs que transitan por el territorio de Chiapas y destacar el impacto que generan en los espacios feministas.

Luego de este primer acercamiento a la cartografía feminista tuve un encuentro con el Dr. Treva Ellison, profesorx de geografía en el Darmouth College y activista feminista negrx no binarix en octubre del 2018. Estuve en su casa por varios días y las conversaciones que tuvimos sobre la geografía y su función social histórica de borramiento de los pueblos negros, las mujeres y lxs sujetos disidentes llamó aún más mi atención como herramienta de investigación.

Lx profesorx Treva me mostró un gran mapa que estaba en la sala de su apartamento. El mapa “Decoding Possibilities” es una intervención feminista negra queer del mapa político administrativo de la ciudad de Boston, Massachussetts, Estados Unidos, que realizó junto a Romi (Ron) Morrison, otre activista queer. El mapa poseía tres capas que pueden ser presenciadas tridimensionalmente. La primera capa consistía en el mapa político administrativo de Boston. La segunda capa muestra las políticas racistas de construcción del espacio del gobierno. Treva me mostró los barrios que fueron racializados espacialmente, las políticas de hacinamiento estatal, el empuje de las comunidades negras hacia los márgenes y la relación con la carencia de recursos que significó dicha marginalización. Finalmente, la última capa muestra las rutas de activismo del Colectivo “Combahee River” en la ciudad. Esta última capa se enfoca en evidenciar las formas de resistencia de las feministas negras queers al proceso de marginalización racista que estaban viviendo las comunidades negras en Boston.

Esta intervención feminista negra queer al mapa de la ciudad de Boston, destacó la presencia, el trabajo de activismo de sujetxs políticos negrxs y queers, expuso las funciones de despojo geográfico-espacial de la geografía tradicional hegemónica. De igual manera evidenció los usos decoloniales que le podemos dar desde miradas críticas.

Mi estancia en casa de Drx. Treva me permitió comprender el valor de la reespacialización como herramienta feminista disidente afrodiaspórica. De ahí que decidí sistematizar el trabajo de articulaciones feministas disidentes que he realizado en San Cristóbal a través del mapeo de los espacios feministas, evidenciando nuestra presencia y el impacto que generamos en los mismos.

Otra perspectiva que nutrió mi trabajo fue el de la “Colectiva de Geografía Crítica del

Ecuador”, quienes proponen que los mapas pueden “ser utilizados para mostrar el punto de vista de aquellas personas que sufren violencia por parte de esos agentes, usando otros códigos y representaciones en ejercicios de contra-mapeo” (Colectiva de Geografía Crítica del Ecuador, 2018, p. 5). Siguiendo esta propuesta utilicé la *cartografía feminista* como una ruta de organización y análisis del territorio donde me encuentro y la información recopilada.

La noción *cartografía feminista* que empleé está sustentada por la crítica que realizó Katherine Mckittrick (2006) mediante el concepto “geografías de las mujeres negras” con la cual evidenció cómo la geografía y la cartografía han sido utilizadas como instrumentos del proyecto colonial. Expuso que los geógrafos tradicionales en la historia de Abya Yala son los hombres europeos quienes han mapeado, explorado y conquistado las poblaciones originarias de este continente (2005, xii).

Aunque su trabajo se enfoca específicamente en el impacto de estas técnicas coloniales en el ocultamiento de los cuerpos y las feminidades negras, aporta elementos para pensar sobre las formas de invisibilización de otros sujetos racializados y generizados colonialmente. A partir de su crítica pude determinar otras herramientas de borramiento geopolítico como las políticas de desterritorialización antinegras en Chiapas y las narrativas esencialistas de los feminismos hegemónicos en San Cristóbal.

El concepto *geografías de las mujeres negras* desarrolla un contra-mapeo radical decolonial, que consiste en localizar los conocimientos, las negociaciones y las experiencias de las mujeres negras en el contexto afrodiaspórico. Recupera no solo los emplazamientos geográficos, físicos, sino también, espirituales, las historias, las genealogías que han hecho las mujeres negras en estos espacios, sus tránsitos, sus aportes.

La *cartografía feminista* desde la propuesta de las *geografías de las mujeres negras* y el contra-mapeo es una forma de cartografiar que da prioridad a la presencia histórica y las formas en que las mujeres e identidades disidentes de género racializadas se relacionan con los espacios.

En mi investigación, me permitió conectar los conocimientos que existen y otros que se generaron durante los viajes, las transiciones que realicé, así como, los territorios y espacios que recorrí. De esta forma, mi campo de investigación no se limitó al trabajo de campo realizado en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Además, incluyó las experiencias que obtuve durante los diferentes viajes que he realizado dentro y fuera de México, enfatizando los

intercambios que he tenido con otrxs activistas feministas no heteronormativos y prietxs.

Particularmente, la *cartografía feminista* contribuyó en mi proceso de localización y recuperación de las historias, los diálogos emplazados en espacios, algunos físicos como Kinal Antsetik A. C. y otros simbólicos como los eventos feministas que realizamos un grupo de activistas durante el 2016 y 2017. Tanto este espacio feminista como los eventos fueron significativos durante mi investigación en cuanto a que fueron los espacios en que pude activar el proceso de articulación feminista “La Puente prieta”, junto a otrxs colaboradores.

Fue empleada con el propósito de destacar cómo las *narrativas de desterritorialización anti-negras* que existen todavía en Chiapas, invisibilizan la presencia afroamericana, contribuyendo aún más a las políticas de aislamiento de las comunidades negras mexicanas. Asimismo, estas narrativas contribuyen a la invisibilización de los tránsitos migratorios afrodiaspóricos que tienen lugar en el estado y todos los procesos de violencia antinegra que viven los migrantes durante su paso por Chiapas, San Cristóbal y el resto del territorio mexicano.

En este trabajo me referí a estas narrativas ya que puntualmente invisibilizan los aportes y corporalidades de activistas feministas disidentes, prietxs que vivimos, transitamos los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas. Esto se debe a que dichas narrativas de desterritorialización se materializan en los discursos esencialistas y universalistas blanco cis-género de los feminismos hegemónicos, ocultando la presencia, la historia, los aportes de las mujeres, sujetos femeninos prietxs y disidentes.

Desde esta perspectiva cartográfica ubiqué en el mapa de San Cristóbal los lugares espaciales y simbólicos donde se han realizado dichos eventos que tuvieron lugar en el período del 2016 al 2017. Analicé algunos de ellos como el taller “Descolonizando las Caderas” (TDC) que realicé como parte de la colectiva AfroKute (2016-2017); el “Primer Congreso Feminista de Chiapas” (PCFCH) realizado del 21 al 25 de noviembre del 2016; el “Encuentro de Afectividades Trans* y Feminismo(s)” (EATF) realizado entre el 9 y el 10 de diciembre del 2016 y finalmente las “Jornadas Lesbo-trans-feministas” (JLTF) que se llevaron a cabo del 28 de junio al 1ro de julio del 2017. Tanto PCFCH como las JLTF tuvieron lugar en Kinal Antsetik, organización en la que se asienta la colectiva Chamanas. El EATF se realizó en las instalaciones de COLEM A.C., una de las primeras organizaciones feministas en San Cristóbal, establecida en 1989, enfocada en la violencia hacia las mujeres y las niñas en Chiapas.

Todos estos eventos se realizaron en San Cristóbal de las Casas. En algunos como PCFCH participé como ponente. En el EATF (2016) fui coordinador y facilitador del taller “Descolonizando las Caderas” (2016-2017) y en las JLTF (2017) fui parte del comité organizador y facilitador de la *Conga Lesbostransfeminista*.

Debido a que estos eventos formaron parte de “La Puente prieta”, la cual a su vez emergió como un proceso alternativo a las propuestas hegemónicas de intervención feminista, en el próximo apartado expongo una breve crítica hacia dicha intervención.

ACERCAMIENTO A LAS INTERVENCIONES FEMINISTAS

Este apartado aborda una crítica hacia las formas hegemónicas de intervención feminista. Para ello empleé las perspectivas teóricas de Marisela Montenegro (2007), Chandra Mohanty (2004), Patricia Hill Collins (2000), Yuderkys Espinosa (2017) y Aura Cumes (2018). De igual forma utilicé las aportaciones experienciales y perspectivas críticas de algunxs de lxs colaboradores de “La Puente prieta” y activistas feministas que entrevisté durante mi trabajo de campo.

El apartado se divide en tres segmentos. El primer segmento se enfoca en establecer un vínculo entre la intervención social hegemónica y algunas formas de intervención feminista que siguen dichas dinámicas en Chiapas. En el segundo subapartado se exponen algunas de estas intervenciones feministas en San Cristóbal. Por último, el tercer subapartado expone el camino que escogí para desarrollar “La Puente Prieta”, una propuesta alternativa a la intervención feminista hegemónica.

¿INTERVENCIÓN O INJERENCIA FEMINISTA?

Las intervenciones sociales son una de las formas principales en que se materializa la acción política feminista. En este subapartado desarrollo brevemente una crítica hacia las *intervenciones feministas hegemónicas* que identifiqué en Chiapas. Al respecto Marisela Montenegro (2007) problematizó la intervención social que se genera desde los marcos de interpretación de las instituciones de cooperación internacional en los países centroamericanos como Nicaragua.

Dichas intervenciones aunque son realizadas con metodologías de corte participativo como la *Investigación Acción Participativa*, la *Educación Popular* y la *Teología de la Liberación* son estrategias actualizadas de dominación y control del Norte Global sobre el Sur Global.

Montenegro (2007) identificó tres ejes en que estas intervenciones fortalecen los paradigmas moderno-coloniales: los discursos de desarrollo, las relaciones de saber/poder inmersas en estas prácticas neocoloniales y, por último, las posiciones de sujeto que se construyen y refuerzan a partir de estas prácticas (Montenegro, 2007, p.2).

En general, el conjunto de instituciones, tecnologías, saberes y sujetos sociales que forman parte de este tipo de intervención social para el desarrollo promueven un mundo y un futuro basado en la modernidad desde los parámetros eurocéntricos y neocoloniales (Montenegro, 2007, p.3).

Desafortunadamente estas formas de intervención social se encuentran aún dentro de las políticas de intervención de activistas y luchadores sociales en Chiapas y en San Cristóbal de las Casas. Se enmarcan también dentro de los debates feministas sobre institucionalidad y autonomía. Por estas razones expuestas el posgrado de Estudios e Intervención Feministas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) en el que he realizado mis estudios de doctorado se ha propuesto pensar críticamente las intervenciones feministas.

En mi experiencia, los primeros referentes de *intervención feminista* provinieron de las organizaciones, colectivas, instituciones feministas o de mujeres, que existen en San Cristóbal de las Casas. Durante la recolección del material de investigación identifiqué que permanece una tradición de intervenciones feministas vinculadas con el paradigma de desarrollo abordado por Marisela Montenegro (2007), principalmente en las ONG. Un ejemplo al respecto lo explicó Michelle Domínguez, activista lesbofeminista, durante la entrevista que le hice:

“Después me fui del país. Cuando volví, encontré una chamba en una ONG que trabajaba proyectos de liderazgo de las mujeres indígenas. Comencé a trabajar en los municipios de los Altos, como en 7 u 8 municipios que en algún momento fueron parte del movimiento zapatista pero que nunca se nombraron comunidades autónomas. Me di cuenta que para que las mujeres pudieran asistir a los talleres, teníamos que pedirle permiso a los hombres y yo me preguntaba dónde quedaba lo que decía el zapatismo “todos somos iguales” y no sé qué más pero no era así porque las mujeres no entraban dentro de eso y, como lesbiana, supe que se debía de trabajar mucho ahí. Como me gusta

mucho el tema textil entonces me di cuenta que igual podía ayudar, por ejemplo, hacer el remache para que no se fuera el hilo porque entonces el cliente o la clienta iban a quedar más contentos. Hicimos un proyecto de limpieza o el de crear un espacio a partir de un financiamiento que se quedó en Frontera Corozal, donde las mujeres podían ir a terminar sus bordados y era una ruta de trabajo porque muchas tenían hijos. Fue un proyecto muy bonito porque fue idea de ellas. Desafortunadamente como el financiamiento lo daba la ONG no se les daba mucha flexibilidad y lo peor es que yo caí en eso. Algunas pedían algodón y no manta y yo les decía “lo tradicional es la manta entonces no hagan algodón, hagan manta”. Pero ya estábamos imponiendo la idea de que eso era lo que el mercado quería y no lo que ellas buscaban y eso me dio mucha tristeza y al final me salí porque así me di cuenta que estábamos utilizando el arte de las mujeres y no estábamos respetando lo que ellas querían. Lo mejor fue que al final, ya para cerrar el proyecto porque había que cerrarlo. Les dije que se repartieran una máquina cada una y que el espacio ya era de ellas por ser parte de una colectiva que se formó y les dije que si ya no querían trabajar lo rentaran y que lo que sacaran de la renta se lo dividieran entre todas, pero me echaron de esa organización, por supuesto, pero eso era al final lo que yo tenía que hacer” (Entrevista a Michelle Domínguez, marzo, 2018).

La experiencia de Michelle Domínguez es un ejemplo de cómo algunas activistas feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal se debaten entre los pilares que sostienen las políticas de intervención social que se basan en la estructura neoliberal y las preocupaciones feministas críticas sobre interrumpir la instrumentalización capitalista de las mujeres indígenas. Otro caso que puso de manifiesto la esencia moderna/colonial de las intervenciones feministas hegemónicas fue en la entrevista que le realicé a Daniel Coleman que expuso su relación con las feministas de ONG:

“Entonces todo fue muy autónomo al principio porque teníamos conflictos con las feministas de las ONG porque comenzaron a llegar a las acciones del feminicidio, tomaron imágenes y las utilizaron para ganar becas. Mientras Doris y yo lo estábamos haciendo de nuestros bolsillos. Llegaron como esos pájaros que llegan cuando hay muerte. Sentí así que realmente querían ganar de la muerte de esas mujeres. Fue muy feo” (Entrevista a Daniel Coleman Chávez, junio, 2017).

Las tensiones que evidenció Daniel durante su entrevista han sido parte importante de las críticas de los feminismos críticos del Sur Global: feminismos negros, poscoloniales, decoloniales, autónomos (Curiel 2007). Gran parte de las feministas del Sur Global que se adscriben a las corrientes mencionadas han estudiado estas prácticas y discursos feministas hegemónicos y los efectos que generan en las comunidades y colectivas de mujeres del Sur Global. En el contexto mexicano investigadoras como Aída Hernández (2008) han

reflexionado sobre sus vinculaciones políticas e intervenciones con las mujeres indígenas de Chiapas.

Hernández (2008) reflexionó sobre sus primeras experiencias de trabajo feminista con mujeres indígenas en zonas rurales de Chiapas en los años ochenta del siglo pasado. El trabajo se llevó a cabo desde una agenda feminista, definiciones de género y de autoestima que respondían a sus experiencias de vida como mujeres mestizas y urbanas del centro del país. Aunque en su trabajo se apreciaba la influencia de metodologías de corte participativo como la educación popular y la investigación co-participativa, predominó la premisa marxista de que los intelectuales podían despertar la conciencia de los oprimidos.

Las prácticas políticas y las subjetividades de las feministas mestizas y urbanas reforzaron la invisibilización y el no reconocimiento de los conocimientos de las mujeres indígenas, junto a ello profundizaron la colonialidad de las prácticas feministas. Con la teoría marxista buscaban hablar del impacto de las relaciones capitalistas en los pueblos indígenas, enfatizando en las transformaciones de las relaciones de género, substituyendo los roles de complementariedad, propios de las economías de autosubsistencia, por relaciones más desiguales. Sin embargo, estos análisis también continuaban representando a las mujeres indígenas como sujetos pasivos, víctimas del patriarcado o de las fuerzas del capital (Hernández, 2008).

Chandra Mohanty (2008) argumentó sobre cómo los feminismos occidentales se aproximan y colonizan la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres del Sur Global cuando piensan y se relacionan con las mismas (2008, p. 122). Su argumentación me permitió identificar cómo se producen algunas *intervenciones feministas hegemónicas* en San Cristóbal, las cuales responden a los patrones expuestos por Montenegro (2007). Dentro de este paradigma reconocí un tipo de intervención específico. Se producen a través de diferentes intercambios sociales que generan feministas institucionales, académicas, oenegeras con las mujeres prietas, entre ellas se encuentran los acompañamientos a procesos de conflictos, tensiones en comunidades indígenas y campesinas, colaboraciones, talleres, voluntariados y otras formas de intervención social. Se sostienen a partir de una estructura ideológica y material y corporal de la blanquitud y la colonialidad, que afecta y transforma los marcos de interpretación del mundo de las sujetas que intervienen.

Este tipo de intervención feminista que pude identificar en San Cristóbal se realiza dentro de relaciones asimétricas: feministas blancas del Norte Global y/o blanco-mestizas académicas, intelectuales, activistas, trabajadoras de ONG, son quienes identifican problemáticas en las comunidades indígenas y campesinas desde sus paradigmas, proponen acciones, procesos de intervención desde estos lugares de enunciación.

De esta manera incrementan la invisibilización de las experiencias y conocimientos de las mujeres indígenas mediante la *esencialización* del conocimiento occidental blanco mestizo urbano académico feminista. Este tipo de intervención además de reforzar las relaciones de colonialidad, no resuelve las problemáticas en dichas comunidades y colectivas. Como expuse en el capítulo primero, estas formas de intervención feminista son otra manifestación de las narrativas de *desterritorialización antinegras* y/o antiprietas. Contribuyen con los procesos de epistemicidios, por omisión de los aportes de los sistemas de conocimientos de las mujeres prietas y distorsionan las relaciones sociales, la forma de encarnar y comprender el sistema de género.

Sobre esto la Dra. Aura Cumes, pensadora Maya-Kaqchikel de Guatemala, impartió una conferencia en Kinal Antsetik el 26 de enero del 2019. En dicha conferencia mencionó que la traducción occidental y otras formas de intercambio cultural han transformado las concepciones de género de las comunidades mayas. A través de los procesos de traducción se han reducido el sistema de género de los pueblos mayas al sistema binario de género occidental. Al omitir sus existencias, han dejado fuera formas de encarnar los géneros de estos pueblos que progresivamente han ido siendo patologizados, criminalizados. Se ha ejercido sobre ellos un proceso de borramiento que implica, su propia deshumanización y la pérdida de la vida.

LA INTERVENCIÓN FEMINISTA HEGEMÓNICA EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

San Cristóbal de las Casas ha sido un escenario histórico de *intervenciones feministas hegemónicas*, vinculado a “los universalismos que históricamente han reproducido los propios feminismos” (Ruiz Trejo, 2020, p. 20), que se expresaron en las investigaciones feministas

antropológicas, en los procesos feministas a partir del 1989, y el florecimiento post 1994 (Hernández 2008; Ruiz Trejo, 2020).

Especialmente me refiero a aquellas intervenciones que, en palabras de Ruiz Trejo (2020) mantuvieron “el etnocentrismo y las formas clásicas de hacer antropología que las pioneras no siempre dejaron de reproducir” (2019, p. 10). Por ello decidí ubicar a las *intervenciones feministas hegemónicas* que se producen en Chiapas dentro de la historia de racismo y racialización que ha caracterizado las relaciones entre las comunidades indígenas y la blanquitud en la ciudad de San Cristóbal.

Escogí adjetivar este tipo de investigaciones o intervenciones con la noción de “coleta/o”, que es una forma de encarnar lo blanco, a partir de la distinción de clase y raza. Etimológicamente procede de la coleta del colonizador (Bermudez, 2011, p. 2). Marca una forma de respetabilidad blanco/colonial/heteronormativa asociada a los linajes, genealogías familiares descendientes de las principales familias blancas criollas que sostienen esta categoría y este imaginario.

Distintos intelectuales han estudiado este término y lo han analizado en distintos trabajos: el artículo de la investigadora Luz Del Rocio Bermúdez (2010) “¿Categoría étnica? Los coletos y la designación de procesos de identidad social. San Cristóbal de las Casas, Chiapas (México)”, el libro “Identidad, Racismo y Familia en San Cristóbal de las Casas” de Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez (2014) y la obra de la reconocida escritora feminista chiapaneca Rosario Castellanos (1960).

En los imaginarios sociales *los coletos* son aquellos que son oriundos de San Cristóbal. Si nos guiamos por estos imaginarios sería entonces un gentilicio. Sin embargo, no todos los oriundos de San Cristóbal son coletos, algunos se denominan sancristobalences y otros jovelences (Bermudez H., 2011). En la actualidad existen varias formas de encarnar *lo coleso*, mediante: “la pertenencia al lugar por nacimiento o residencia; una procedencia étnica o socioeconómica, o una actitud histórico-cultural generalmente negativa” (Bermúdez, 2011, p. 4). Todas las posibilidades están relacionadas con una narrativa de sostenimiento de la blanquitud, ya que cualquiera de estas encarnaciones su objetivo consiste en separar los descendientes de los colonizadores de las personas indígenas, indígenas descendientes, negros, afrodescendientes y gente prieta que igualmente ha habitado la ciudad.

De esta forma, *lo coletito*, es una identificación que sujeta desde lo aparentemente cultural la estratificación socio/económica/racial y el privilegio blanco-mestizo en San Cristóbal. Su propósito inicial es mantener el poder blanco en lo económico, político y social en la ciudad. Así, *lo coletito*, es una manera de construir lo blanco a partir de la separación y distinción con las comunidades indígenas (Gutiérrez, 2014), del despojo, robo de las tierras y los recursos, de relacionamientos fraudulentos que devinieron con el endeudamiento de las mismas (Bermudez H., 2011).

No todas las *intervenciones feministas hegemónicas* son realizadas por mujeres coletas. De hecho, existe una estrecha relación entre estos tipos de intervenciones con investigadoras, ONGs, activistas feministas que llegan a San Cristóbal procedentes del Norte Global, de otros países latinoamericanos, u otros estados mexicanos (principalmente de la Ciudad de México) para vincularse con las mujeres indígenas, campesinas y prietas en Chiapas. Lo coletito es una identidad histórica que identifica a la élite blanco-mestiza en dicha ciudad, también ha sido añadida a extranjeros cuyo estilo de vida y permanencia en la ciudad se corresponden con los de la élite de poder, como la categoría *coletos foráneos*. Las corporalidades que encarnen lo coletos son diversas, aunque como referí anteriormente están relacionadas a la conformación de la estructura socio-económica desde una perspectiva de racialización.

Debido a este sustrato de racialización decidí adjetivar como *coletas* las intervenciones feministas hegemónicas, que tienen lugar en San Cristóbal para señalar ese relacionamiento de despojo y genocidio que se da a partir del ejercicio de poder de lo blanco con lo prieto entre las feministas blancas del Norte y del Sur con las mujeres prietas.

Estas intervenciones han generado un llamado acompañamiento, que construye y afirma, la superioridad de las feministas blancas a través de su relación con las mujeres indígenas y campesinas (Hernández, 2008; Ruiz Trejo, 2020). Cataliza las carreras profesionales de las primeras, aumenta la distinción profesional y feminista, al haber trabajado con mujeres indígenas. Promueve los epistemicidios, apropiaciones culturales, silenciamientos de las voces de las mujeres indígenas, campesinas, afroamericanas, afrodescendientes, lesbianas prietas, empobrecidas, trabajadoras sexuales, disidentes y trans. No se trata de una racialidad genética ni geográfica, sino de una forma de extractivismo desde el feminismo y esa forma de comportarse lo hace blanco (Conversación con Lorena Beatriz Rodas Pineda, julio 2019).

Dichas *intervenciones feministas coletas* han ampliado sus relaciones de “acompañamiento” con otras identidades políticas que están luchando por un reconocimiento político en la región en los últimos 30 años, como son las luchas de las identidades disidentes sexo-genéricas, el movimiento de trabajadoras sexuales. Así han encontrado otros nichos donde realizar estos complejos procesos de “hablar por” y posterior desidentificación de las luchas y procesos políticos disidentes.

Un ejemplo que puso en evidencia estas políticas extractivistas fue el momento de la presentación de un libro en el verano del 2017 sobre *Travesías, historias trans a través del Espejo*. El proyecto fue organizado por la organización “Jumaltik, Equidad Sur, A.C.”, el “Centro Nacional para la Prevención, el Control del VIH y el SIDA”. Durante la entrevista que realicé a Claudia Rosas Ríos (2017) mencionó el trabajo pionero de acompañamiento y de prevención de VIH de dicha organización con las trabajadoras sexuales trans en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez en momentos donde gran parte de la sociedad, incluso la LGTBQI rechazaba a las compañeras trans.

El libro recogió los relatos de dos mujeres y un hombre trans de Chiapas. Sin embargo, en la presentación del libro las voces que sobresalieron fueron las de una activista feminista miembro de “Jumaltik” y los tres *hombresblancoscis* que formaron parte de la conformación del libro: Carlos Miranda Videgaray, Alejandro Montaña Barbosa y Pedro Torres Meléndez. La estructura de la mesa también ayudó a acentuar esto. En la esquina izquierda se encontraba la activista mencionada anteriormente, en el centro de la mesa los cuatros compañeros y en la parte derecha se encontraba Karen Orduña, una de las compañeras trans que brindó su testimonio en el libro y Oliver, el chico trans. Aunque ambxs hablaron en la presentación del libro, tanto como el discurso de los cuatro compañeros cis como la centralidad visual que se les dio, generaron esa relación colonial asimétrica entre sujeto/objeto, el yo/otro (Harrison, 2016) que tradicionalmente se encuentra en la antropología pero que también tiene eco en el trabajo social y los procesos de asistencia social. De esta manera, continuaron reforzándose las políticas asistencialistas, paternalistas y de infantilización sobre la población trans.

Otra forma en que pude advertir cómo se manifiesta la *intervención feminista hegemónica* fue a través de la producción de conocimientos sobre las mujeres indígenas y negras a través de marcos interpretativos hegemónicos, esencialistas y eurocéntricos (Mohanty, 2008,

Christian, 1997, Espinosa, 2017).

Sobre esto Yolanda Castro (2017), en la entrevista que le hice mencionó la histórica presencia de antropólogas y antropólogos norteamericanos y europeos en Chiapas estudiando la “otredad indígena” (Entrevista a Yolanda Castro, septiembre 2017). Para la Dra. Inés Castro Apreza (2019), la década de los noventa significó un cambio en la forma en que la academia comprometida comenzó a nombrar y relacionarse con las mujeres indígenas en Chiapas. Pasaron de ser identificadas de campesinas a indígenas debido a que así se nombraban ellas. Esto trajo consigo investigaciones con perspectivas más críticas y generando énfasis en las particularidades de las identidades de las mismas. No obstante, la perspectiva de que: “las mujeres indígenas se constituyen en las sujetas de análisis centrales en el marco de los estudios referidos”, sugiere aún la permanencia de cierto tipo de objetificación de las mujeres indígenas para los intereses de la academia (Apreza, 2019, p.81). Se relaciona a esa característica que adquiere el feminismo hegemónico de borramiento de la agencia de las mujeres racializadas cuando las reduce a objetos de investigación.

Otra forma en que se puede apreciar los remanentes de las tradiciones hegemónicas en la academia feminista chiapaneca actual está en la sujeción de la autoridad epistémica a las corporalidades hegemónicas que tradicionalmente han encarnado el poder de generar conocimiento científico feminista en Chiapas. Por ejemplo, para la apertura de la Primera Generación del Posgrado en Estudios e Intervención Feministas se realizó el conversatorio “Estudios feministas versus estudios de género: avances, retos, nuevas, perspectivas”, el 10 de agosto del 2015. En el mismo participaron cuatro investigadoras y profesoras académicas. Todas eran doctoras en antropología, sin embargo, solo una de ellas fue una mujer indígena, la Dra. Irma Alicia Velázquez Nimatuj, el resto fueron investigadoras blanco-mestizas mexicanas y la importante académica feminista blanca-mestiza argentina Dra. Rita Segato (Notas del diario de campo, 2015).

Este viraje de académicas comprometidas y feministas hacia un tratamiento menos vertical con el sujeto mujer indígena se vinculó con la presencia activa y el impacto zapatista en las políticas de lxs intelectuales. No obstante, estos esfuerzos no han podido desestabilizar la naturalización de la presencia de feministas blancas del Norte Global y blanco mestizas en Chiapas investigando a las mujeres indígenas desde marcos teóricos y metodológicos eurocentrados.

Para comprender mejor el trasfondo histórico detrás de las fricciones entre el paradigma hegemónico de intervención feminista y las corrientes críticas más actuales quiero emplear el trabajo de Marisa Ruiz Trejo (2016). Esta investigadora ha sistematizado la historia de la antropología feminista en Chiapas, mostrando cómo las antropólogas del periodo 1940-1960 realizaron investigaciones en las que se acercaban a las personas tratándoles en términos de “informantes”. Su trabajo señala la presencia de varias antropólogas norteamericanas y europeas en la región en esas décadas. De esta forma muestra el panorama de la antropología realizada por mujeres y de la antropología feminista evidenciando la fuerte política de “hablar por” y el extractivismo que se ha naturalizado desde las plataformas de los feminismos blancos. Al mismo tiempo refleja la emergencia de trabajos y aproximaciones de investigadoras indígenas como Georgina Méndez (2009), que han desafiado las lógicas del feminismo hegemónico y comienzan a insertar las teorizaciones de las mujeres indígenas en la academia.

En ese sentido, la academia feminista latinoamericana no ha podido desligarse de las políticas de “hablar por” (Alcoff, 1991-1992), de la *razón feminista* (Espinosa, 2017), ni de las políticas salvadoras del feminismo blanco hegemónico. En esa misma línea, en la entrevista que le realicé a Yuderkys Espinosa (2018) explicó su punto de vista sobre la intervención feminista:

“Intervención es la que hacen las feministas, que son fundamentalmente blanca-mestizas, quienes van a las comunidades más pobres para hacer intervención social y allí generar cambios. Entonces ahí yo creo que una primera cuestión, como yo lo veo es urgente cambiar la mirada de cómo hacer intervención. También es comenzar a pensar, como yo te decía, la intervención social ha contribuido a los procesos de occidentalización y de construcción de jerarquía. Profundiza esa jerarquía entre mujeres blancas y mujeres racializadas por ejemplo. ¿Cuál es la investigadora? o ¿Cuál es la que viene a ayudarnos a la comunidad? y eso reproduce esa dinámica donde está la salvadora y donde están las que tienen que ser salvadas. Eso es un primer elemento que es fundamental de revertir. ¿Cómo se habría de hacer otro tipo de intervención? y si ¿sería posible que la intervención feminista en contra de la dominación no sea solamente vista en intervención con aquellos grupos que se convierten en: los que no saben, los que no pueden, los que no tienen, etc., ¿etc? Sino también, si las feministas ¿pueden hacer intervención por ejemplo en sus propios contextos cuando son feministas blanca-mestizas? Hacer intervenciones allí para llevar mensajes digamos que vayan a desarmar estos espacios. Eso podría ser una pregunta que una tendría que hacerse. Otras cuestiones ahí, que tienen que ver con la intervención y con la metodología es ¿qué pasa cuando se trata de gente

racializada que ha llegado a la universidad, que se ha formado y que quiere poner los conocimientos que ha adquirido en la universidad al servicio de sus comunidades?” (Entrevista a Yuderkys Espinosa, 27/02/2018, Skype).

Luego que pude identificar y profundizar sobre estas formas de *intervención feminista hegemónicas*, y ver cómo se ponen en práctica en San Cristóbal también con las *intervenciones feministas coletas*, junto a las reflexiones de las pensadoras Aura Cumes (2007, 2017, 2019) y Yuderkys Espinosa (2016, 2017, 2018) tuve que repensar profundamente la naturalización de las relaciones asimétricas y jerárquicas que producen las intervenciones feministas hegemónicas.

LA POTENCIA DE LAS ARTICULACIONES FEMINISTAS AFRODIASPÓRICAS EN LOS PROCESOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Frente a las expresiones de *intervenciones feministas coletas* decidí poner atención a las *genealogías feministas afrodiaspóricas*, las cuales han producido un conjunto de herramientas metodológicas, teóricas y epistémicas alternativas que surgieron de las experiencias encarnadas (Hill Collins, 2000) de las mujeres y sujetos queers y trans negros frente a los regímenes coloniales y neocoloniales.

En el primer capítulo, destacué que existen *genealogías feministas afrocaribeñas disidentes* que se encuentran sumergidas dentro de los metarrelatos y epopeyas de resistencia anticolonial nacionalistas negras. Estas genealogías proporcionan lo que Chela Sandoval (2015) denominó *topografía cultural*. Con este concepto delineó:

“Un conjunto de puntos críticos dentro del cual los individuos y grupos pretenden transformar los poderes dominantes y opresores y pueden constituirse como sujetos ciudadanos opositores que ofrecen resistencia. Estos puntos son orientaciones que emplean las clases subordinadas en busca de formas subjetivas de resistencia distintas a las que determina el mismo orden social” (2015, p.113).

Sandoval (2015) se refirió a la *topografía cultural* como un depósito del cual los ciudadanos subyugados extraen o desechan “subjetividades en un proceso que simultáneamente realiza y decoloniza sus variadas relaciones con sus condiciones de existencia reales”. (2015, p. 113). Siguiendo el propósito de la *topografía cultural* entiendo las *genealogías feministas afrodiaspóricas sumergidas* más allá de cumplir con el rol de un depósito, son un archivo

feminista negro, que nos permite tomar y reactualizar herramientas, conocimientos encarnados y estrategias de resistencia del pasado en nuestros contextos contemporáneos.

Dentro de este archivo se encuentran numerosos ejemplos de articulaciones políticas de las mujeres del Sur Global. Quiero mencionar algunos ejemplos que iluminan la fuerza de esta estrategia de organización política en los contextos afrodiaspóricos. En El Caribe han existido múltiples esfuerzos de coaliciones políticas entre mujeres prietas. Entre ellos se ha podido documentar como expuse anteriormente el grupo de mujeres afrocubanas intelectuales que se reunió alrededor de la revista *Minerva*, en Cuba a fines del siglo XIX y principios del siglo XX (Barcia, 2009). Otro ejemplo significativo fue el movimiento de mujeres afrocaribeñas que colaboraron en torno a la Universal Negro Improvement Association (UNIA) durante la década de los años veinte del mismo siglo en el gran Caribe (Boyce Davis, 2014).

De estas alianzas y coaliciones surgió el Movimiento Regional Feminista Afrocaribeño que “a mediados de 1980s comenzó a mapear las fallas del nacionalismo colonialista, implicando al capitalismo y al colonialismo como parte de la organización de género desigual, y por definición, mareando los términos en que el feminismo habría sido entendido y practicado” (Alexander, 2005, p.23).

Algunas coaliciones se han convertido en instituciones internacionales como la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora que permanece desde 1992. Otras en cambio tienen un carácter local o regional como en el caso mexicano, específicamente en Oaxaca, donde han surgido en los últimos diez años varias asociaciones civiles como Mujeres Afromexicanas de la Costa Chica. Otras se han caracterizado por su corta temporalidad, mostrando las problemáticas y limitaciones de algunos de estos procesos políticos.

A principios de marzo del 2018, un grupo de mujeres negras, personas trans y afrodescendientes nos reunimos en el café “Maya Vinic” en el centro de San Cristóbal de las Casas para comenzar a organizarnos políticamente. Realizamos una charla sobre feminismos negros y organizamos una marcha en protesta por el asesinato irresuelto de la activista feminista negra, lesbiana, brasileña Marielle Franco. Si bien esta alianza no es permanente, es un ejemplo de los esfuerzos locales de mujeres y personas trans por organizarnos

políticamente.

Debido a las fuertes rupturas, tensiones que advertí en los espacios feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas durante mi primera etapa de trabajo, me propuse desarrollar un proceso feminista que tuviera en cuenta las maneras en que se ha naturalizado *la intervención feminista hegemónica* y sus manifestaciones locales *coletas*, mientras por otro lado surgiera de las necesidades de las personas que fueron participando en dicho proceso.

Foto 3. Conversatorio Feminismos Afrodiaspóricos en Chiapas. Realizado el 14 de abril del 2018.

Conversatorio

FEMINISMOS AFRODIAPÓRICOS EN CHIAPAS

CON
LOGBONA OLUKONEE, MEDHIN TEOWOLDE,
ASTRID CUERO, MONTSERRAT AGUILAR y
LORENA ÁLVAREZ



SÁBADO 14 de ABRIL 2030h
LA RECI

 AVDA. 5 DE MAYO #20
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS 

Fuente: Tomado de la página de Facebook de El Paliacate Espacio Cultura.
<https://www.facebook.com/elpaliacate/>

“LA PUENTE PRIETA”: ANTECEDENTES, INICIO Y SISTEMATIZACIÓN

Así surgió el proyecto de “La Puente prieta”, una estrategia feminista articuladora, que reunió en distintos momentos a activistxs feministas de la disidencia sexual y afrodiaspóricx. Empleé la *articulación feminista* debido a que es un recurso sistemático dentro del contexto histórico feminista del cual provengo (Saunders, 2015; Pichardo, 2016). Además de los

ejemplos expuestos, existen referentes locales como los distintos esfuerzos de vinculación activista colectiva feminista dentro del movimiento de Hip Hop como los proyectos: “Alzar la Voz” y “Somos mucho Más”; los esfuerzos articulatorios de intelectuales, activistas y académicas feministas negras que han devenido en compilaciones como el libro *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales* (Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2011). Estos ejemplos son parte de articulaciones feministas afrocubanas que me brindaron una ruta para desarrollar mi activismo en Cuba y posteriormente en Chiapas.

Una de las particularidades principales de estos tipos de vinculaciones entre mujeres, sujetos trans y no binarios feministas del Sur Global y afrodescendientes es que se han generado con el objetivo de resolver problemáticas que emergen de sus experiencias personales en sus comunidades. Patricia Hill Collins (2000) destacó la relación dialéctica que existe en el desarrollo del activismo, pensamiento feminista negro y las opresiones interseccionadas heterogéneas que históricamente han vivido las mujeres negras en Estados Unidos y en la Diáspora Africana en general.

La experiencia histórica de las múltiples opresiones que han vivido las comunidades negras, en especial las mujeres y sujetos femeninos les han brindado una mirada más profunda sobre cómo operan los sistemas de opresión interseccionados y ello ha conllevado a desarrollar formas de resistencia y/o movimientos políticos de transformación social (Collins, 2000). Chela Sandoval (2015) nombró esto como *conciencia diferencial*. Ambas autoras se refirieron a cómo dichos procesos de conciencia política colectiva muchas veces se estructuran a partir de articulaciones entre sujetos racializados, como el movimiento de mujeres estadounidenses de color en la década los años ochenta. “Lo diferencial ocurre cuando las afinidades que están en el interior de la diferencia atraen, combinan y relacionan nuevos grupos en coaliciones de resistencia” (Sandoval, 2015, p. 129).

Por estas razones expuestas decidí guiarme por las articulaciones feministas de las mujeres y sujetos disidentes del Sur Global, en especial por las de las feministas afrodiaspóricas. En el próximo apartado argumento sobre el tipo de articulación que realicé. Desde mi perspectiva, es parte de las intervenciones realizadas por aquellos sujetos que están enfrentando esas situaciones de injusticia en sus contextos, con herramientas que proceden de su conciencia diferencial o privilegio epistémico, desde sus propios enfoques, miradas críticas, puntos de vista situados. El impacto es para ellxs mismxs y sus comunidades. Este tipo de

intervención puede ser utilizado como una ruta alternativa a las formas naturalizadas de la *intervención feminista hegemónica*.

Como expuse en el subapartado anterior, una de las vías que las feministas prietxs disidentes encontraron para enfrentar las opresiones interseccionalmente imbricadas consistió en la creación de puentes, articulaciones políticas y artísticas. En este apartado expongo los antecedentes que nutrieron el desarrollo de “La Puente Prieta” como articulación feminista. Menciono a dos proyectos culturales cubanos que desafiaron los cánones tradicionales heteronormativos y racistas de la ética intelectual revolucionaria blanco-mestiza cubana: “Ediciones el Puente” (1961-1965) y el “Movimiento de Hip Hop Cubano” (1995 hasta el presente), los cuales propiciaron espacios afrocentrados y disidentes. Son referentes indispensables en la historización de las alianzas políticas que mencioné previamente. De esta manera, ambos ejemplos vinculan la genealogía que referí en el párrafo anterior con las estrategias situadas que son parte del proceso de “La Puente prieta” en Chiapas. En el próximo subapartado hago mención sobre ambos.

Igualmente expongo como mi trabajo de activismo feminista negro queer en Cuba entre 2013 y 2015 constituyó un precedente importante en la elaboración de “La Puente prieta” en San Cristóbal de las Casas, ya que fue constituyendo una experiencia de vinculación con varias colectivas y proyectos activistas sociales simultáneamente.

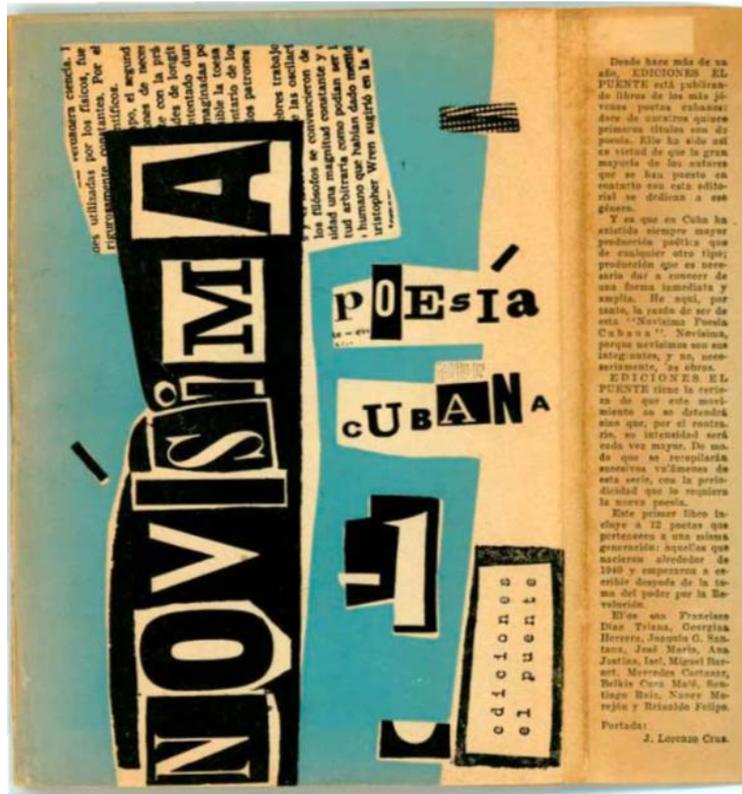
ANTECEDENTES SITUADOS DE “LA PUENTE PRIETA”

En este subapartado expongo dos referentes afrocubanos que brindaron una base estructural, histórica y política en la formación de lo que en esta tesis llamo “La Puente prieta”. El primer referente fue Ediciones “El Puente”, uno de los primeros proyectos editoriales coordinados por intelectuales disidentes y afrocubanos. Los anteriores colectivos de escritores estaban conformados principalmente por intelectuales hombres blanco-mestizos de clase media. Ediciones “El Puente” publicó y promovió la obra de jóvenes intelectuales afrocubanos y de la disidencia sexual procedentes de sectores populares. A pesar de que la editorial solo existió cuatro años publicó 40 libros (Alfonso, 2012, p. 113). Entre los intelectuales que conformaron su catálogo se encontraron Georgina Herrera (2014) y Nancy Morejon (2017), dos poetisas afrocubanas, quienes fueron pioneras en la literatura post 1959, ya

que dedicaron gran parte de su obra a visibilizar la presencia de las mujeres negras en la isla y problematizar el esencialismo blanco-mestizo que predominaba en la literatura cubana.

De igual forma, dicha editorial rompió con la tradición clasista y heteronormativa que prevalecía en las letras cubanas. Además funcionó como una *punte* al brindar un espacio de publicación e impulsar los trabajos de los intelectuales afrocubanos y disidentes que fueron emergiendo durante los primeros años de la Revolución Cubana.

Foto 4. Primera impresión de Ediciones El Puente, Cuba, 1962.



Fuente. Archivos de la Dra. Michele Hardesty.

Esta modalidad de trabajo y empoderamiento colectivo artístico e intelectual con posicionamientos críticos hacia la raza y la heteronormatividad constituyó un parteaguas en la política cultural del gobierno cubano y fomentó posteriormente otros proyectos socio-culturales con políticas antinormativas similares.

A partir de los años noventa, gracias a las semillas que sembraron Ediciones “El Puente”, junto a otros proyectos culturales, explotó con gran fuerza el Movimiento de Hip

Hop cubano en La Habana y Santiago de Cuba principalmente. Mis inicios en el activismo feminista negro queer están estrechamente ligados a dicho movimiento. En los encuentros, eventos, conciertos, simposios conocí diferentes formas de activismo, teoría, práctica feminista queer y de la tradición radical del pensamiento negro. Estas experiencias me brindaron un capital político con el cual comencé a generar diferentes alianzas con diversos proyectos, movimientos autónomos disidentes en Cuba.

Mis experiencias como activista feminista queer en La Habana alimentaron mi interés sobre la necesidad de investigar los procesos de articulación feminista. “La Puente Prieta” se originó como una respuesta frente al acoso de las instituciones heteronormativas del gobierno cubano socialista. Me inserté en el activismo feminista negro queer en La Habana. Cuando no pude continuar enfrentando las innumerables formas de violencia que el gobierno cubano generó para amedrentarme como activistx feminista, tuve que escapar. Pude huir de la plantación socialista. Utilizo el verbo poder, porque viajar en un avión para salir de Cuba, es un gran privilegio, sobre todo cuando el motivo del viaje consiste en realizar un doctorado.

Escapar, estudiar, desclasarme del racismo colorista heteronormativo de la plantación caribeña, del sistema de género binario, trans-formarme, hablar en voz alta sobre los efectos del sistema totalitarista militar cubano fueron las principales motivaciones que dieron inicio a “La Puente Prieta”.

Esas motivaciones estaban estrechamente vinculadas con las alianzas que realicé con diferentes grupos y colectivas de la sociedad civil cubana a partir del 2013. Desde mis primeros acompañamientos a las acciones de los grupos activistas LGTBQI y antirracistas en Cuba, identifiqué que faltaba una plataforma de acción política interseccional. Percibí una desconexión entre sus concepciones de género, raza, clase, sexualidad, empobrecimiento, en torno a las problemáticas que cuestionaban e intentaban dar solución.

Mis inicios en el activismo autónomo cubano partieron de esa mirada crítica, así comencé a desarrollar mis propuestas desde una metodología interseccional. Colaboré con varios colectivos y proyectos antirracistas, LGBTQI, feministas. En 2013, un grupo de activistas afrocubanxs decidimos crear el proyecto *Motivito Queer*, una plataforma de educación afrocentrada y queer para las juventudes LGBTQI en La Habana. Muchos de los eventos y acciones que realizamos fueron en colaboración con otros proyectos políticos antisistémicos.

Nuestra intención, además de generar estos espacios disidentes, consistió en ennegrecer y romper sus políticas esencialistas. De igual forma establecimos diálogos cercanos con otras plataformas de activistas afrodiáspóricas queer del Sur y del Norte Global. Este proyecto en particular sentó las bases para el trabajo de “La Puente prieta” que he desarrollado en México posteriormente.

Quiero destacar brevemente un evento que generamos un grupo de feministas afrocubanxs el 31 de enero del 2014, la Jornada de arte y teoría radical: “Contraxxyones: FeminisXs y Queeridad en el Caribe AfrocubanX”. Este evento representó la concreción de largos intentos continuados desde 1996 de organización política y alianzas entre feministas negras queers. Fue organizado por Krudxs Cubensi, La Cimarrona y yo, en aquel momento me nombraba Logbona Olukonee. Nuestro objetivo fue coordinar un panel donde activistas, artivistas, intelectuales y académicas negrxs pudiéramos compartir nuestro trabajo y nuestras experiencias dentro de los distintos grupos y espacios del movimiento afrocubano y feministas.

Foto 5. Foto de Jornadas de Teoría y Arte “Contraxxyones: Feminismo y Queeridad desde el Caribe Afrocubano”.



Fuente: www.negracubanateniaqueser.com

A pesar de que en La Habana se habían producido mesas de discusión de mujeres negras, esta jornada fue el primer espacio donde se abordó feminismo negro y *queeridad*. Desde nuestras distintas experiencias varias activistas señalamos las formas de resistencia y los procesos políticos de las mujeres, personas trans, no binarias y queers negrxs y afrodescendientes que son parte del trabajo de muchas de las feministxs ahí presentes. Partimos de este debate y fuimos argumentando desde nuestras experiencias diversas la importancia de nuestra producción intelectual y artística afrofeminista en los procesos educativos, políticos de conciencia racial y lucha antirracista en Cuba. Uno de los objetivos subyacentes de esa jornada fue exponer el carácter heteronormativo que permanecía en el movimiento feminista afrocubano. El aporte más significativo de ese espacio fue concretar una articulación entre feministas mujeres, personas trans, queers y no binarias negras y afrodescendientes, a pesar de las constantes tensiones que existen en los espacios racializados.

Los aportes presentados en el párrafo anterior se convirtieron en una guía de propósitos que continué durante el proceso de “La Puente prieta” en San Cristóbal. A pesar de que los espacios de activismos en que participé en esta ciudad eran diferentes a los que conocía en La Habana. Ello me permitió identificar políticas esencialistas que dificultaban la presencia de sujetos racializados y disidentes sexuales como yo. De ahí que en “La Puente Prieta” surgió mi interés de cuestionar los esencialismos hegemónicos, ahora en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas. Ese interés inicial fue complejizándose a medida que iba adentrándome en los espacios feministas.

El período de sistematización de “La Puente Prieta” abarcó desde marzo del 2016 hasta marzo del 2018. Con el interés de profundizar en los distintos procesos articulatorios que se produjeron en esa temporalidad decidí dividir “La Puente prieta” en tres momentos, que fueron nombrados como “La Puente prieta” I, II y III. Cada uno de ellos aborda un proceso de articulación feminista afrodiaspórico disidente, algunos tuvieron un carácter más afrocentrado que otros.

EL MAPA PRIETO Y DISIDENTE

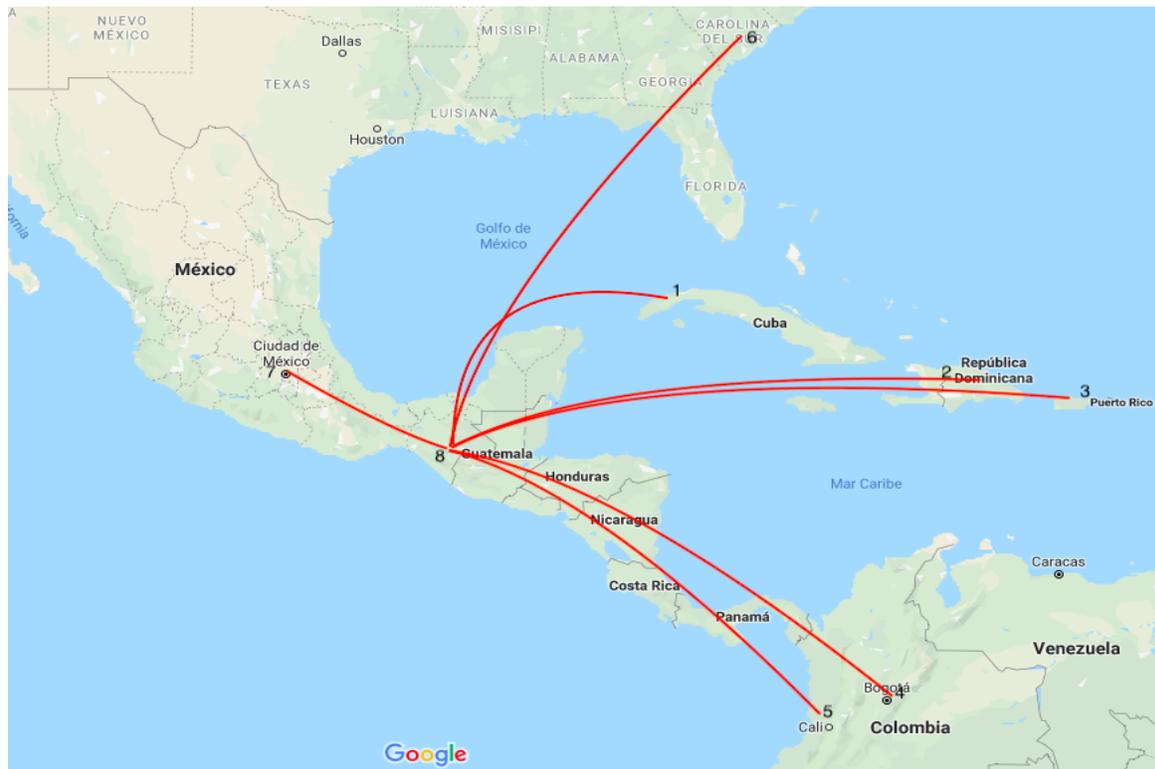
Para tener una mejor comprensión del proceso de formación de “La Puente Prieta” decidí mapear los viajes de lxs activistas feministas afrodiáspóricxs y disidentes que participaron en las Jornadas Lesbo Trans Feministas. Las mismas fueron el último encuentro que sistematicé de “La Puente Prieta”. Uno de los propósitos fundamentales del mapeo fue abordar de alguna manera las dificultades que las personas afrodescendientes y disidentes atravesamos cuando cruzamos las fronteras, los procesos de acceso a las visas, las políticas de control y apartheid de los oficiales de migración dentro del territorio mexicano. A pesar de estos obstáculos, la presencia de lxs colaboradorxs amplificó la socialización e intercambios de epistemologías críticas, teorías, prácticas políticas y espirituales, conversaciones afrodiáspóricas y disidentes que nutrieron los debates feministas.

Escogí el Caribe, México y EEUU ya que la mayor parte de lxs activistas provienen de esta región y también porque es el lugar donde tuvieron lugar las jornadas. Tomé una foto del mapa de la plataforma de Google Maps y luego tracé una ruta de los viajes y tránsitos migratorios que realizaron algunxs de lxs colaboradores hasta llegar a las jornadas.

Este ejercicio solo recuperó una parte de los tránsitos de lxs colaboradores, no obstante, brindó un panorama rico en viajes. Me enfoqué en siete de lxs colaboradorxs incluyendo mi propio viaje hasta San Cristóbal, muchos de ellxs son afrodescendientes, otrx como Zulma Olivera son taínos-descendientes. Todxs somos de la disidencia sexo-genérica.

Este tipo de mapeo es sumamente importante ya que cuestiona las metodologías y los propósitos de los ejercicios de mapeos de las comunidades. ¿Con qué objetivos se han vuelto a ubicar lxs sujetos negros en el mapa?, ¿cuáles son lxs sujetos que son mapeados?, ¿qué historias han merecido la atención histórica de los cartógrafos y cuáles no? y ¿por qué? Estas preguntas conducen a la disrupción de la fantasía del sujeto normativo, heterosexual y binario que se supone compone a las comunidades negras. Es una crítica a las políticas de respetabilidad de la élite negra y mulata, y brinda una plataforma de visibilidad para las corporalidades negras disidentes históricamente ocultadas también por los deseos aspiracionistas de blanqueamiento y ascensión social de las mismas comunidades negras.

Mapeo 1. Recorrido de “La Puente Prieta”



Índice:

1. Proceso de migración de Cuba a San Cristóbal de las Casas de Tito Mitjans Alayón (2015-al presente)
2. Migración de República Dominicana a Colombia de Yuderkys Espinosa, viaje a las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas junio-julio del 2017 de Bogotá Colombia a SCLC.
3. Viaje a las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas junio-julio del 2017 de San Juan, Puerto Rico a SCLC, Yolanda Arroyo Pizarro y Zulma Olivares.
4. Viaje a las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas junio-julio del 2017 de Bogotá Colombia a SCLC de Michel Candelaria.
5. Viaje por estudios de posgrado de Cali, Colombia, 2013 al presente, Astrid Cuero Montenegro.
6. Viajes de Carolina del Norte y otras ciudades de Estados Unidos a SCLC de Daniel Coleman Chávez. Viaje a las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas junio-julio del 2017.
7. Viaje a las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas junio-julio del 2017, de Lia García de Ciudad de México a SCLC.
8. San Cristóbal de las Casas.

“LA PUENTE PRIETA” I: EL TALLER DESCOLONIZANDO LAS CADERAS. UNA PROPUESTA DE RESISTENCIA AFROCENTRADA HACIA LA HETERONORMATIVIDAD BLANCA COTIDIANA

“Pues es el puente que conecta lo espiritual y lo político, es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más poderoso y rico de nuestro interior”

Audre Lorde, “Los usos de lo erótico”, 1978.

En este apartado describiré el taller “Descolonizando las Caderas”, que llevé a cabo como parte de la *Colectiva AfroKute* entre el año 2016 y 2017. A través de mi experiencia y la autorreflexibilidad expongo el proceso que me condujo a realizar este taller, mis motivos políticos y personales. El propósito de este apartado es evidenciar cómo el taller “Descolonizando las Caderas” se convirtió en un medio importante de investigación y de articulación feminista. Fue uno de los proyectos centrales de la *Colectiva AfroKute* de la cual fui parte. Dicha colectiva estuvo integrada por la artista cubana Helen Martínez y por mí.

Inicié ese proyecto con un sentimiento de urgencia personal por insertar una perspectiva interseccional y disidente en los espacios feministas en San Cristóbal y Chiapas, así como incluir aportes de los feminismos afrodiaspóricos. El trabajo de la colectiva se estructuró desde el activismo, principalmente, las danzas afrocubanas, la poesía y la fotografía (Ruiz Trejo, 2018). Debido a que la colectiva al igual que el taller “Descolonizando las Caderas” tuvieron una corta duración, abarcaron desde mediados del 2016 hasta su desintegración en enero del 2018. Por tanto, voy a referirme a ambos desde mi experiencia, reconociendo que esto fue un trabajo colectivo, generado por ambxs.

Colectivamente se decidió crear un espacio que cuestionara las nociones tradicionales que se reflejan en la esencia binaria, biologicista y ceguera racial de las distintas plataformas feministas tanto en sus políticas de segregación para acceder a los espacios como en los discursos y debates académicos. Todo ello me hizo pensar ¿cuáles son los cuerpos y las tonalidades de piel que representan a los sujetos del feminismo?, dentro de este sujeto ¿cuáles son las corporalidades cuyas voces tienen valor político para ser escuchadas en los espacios feministas?

El taller “Descolonizando las Caderas” (2016-2017) me permitió profundizar alrededor de estas preguntas. Mi participación en el mismo consistió en muchos casos en la planeación previa, la conformación de la estructura, los contenidos del taller, introducir el mismo, las actividades a realizar, explicar los propósitos del taller y asistir a la artista afrocubana Helen Martínez en la parte logística. Esto me permitió tener una mayor movilidad en el espacio. Pude tomar notas, hacer registros fotográficos con el consentimiento de lxs participantes, intervenir en diferentes momentos y proponer nuevos movimientos corporales.

El taller devino en una manera diferente de reflexionar con distintos movimientos sociales, principalmente con las distintas tendencias feministas sobre las problemáticas antes mencionadas. De esta manera viajé a dos estados mexicanos, la Ciudad de México, donde impartí el taller el 14 de abril del 2017 en el espacio cultural lesbofeminista “La Gozadera”. En dos ocasiones viajé a Villahermosa, Tabasco, donde como integrante de la colectiva “AfroKute” impartimos el taller también a finales de marzo y mediados de agosto del 2017. En febrero del mismo año, también realizamos el taller en La Habana con el mismo objetivo.

Igualmente participé en eventos de activismo afromexicano como las “Terceras Jornadas de Afromexicanidad” que tuvieron lugar en San Cristóbal de las Casas en octubre del 2016. Así me acerqué a numerosas colectivas feministas, quienes pudieron ver el trabajo y la postura interseccional, afrocentrada y disidente de la colectiva.

Específicamente este taller me permitió identificar las relaciones que existen en los discursos feministas acerca de los profundos vínculos entre raza, clase, género y sexualidad o la ausencia de los mismos (Saunders, 2015). Además, a partir de los talleres pude ver cómo se manifestaba la relación con otrxs corporalidades no heteronormativas racializadas tales como los cuerpos trans, gordos, racializados. Gracias a lo llamativo del taller, se abrieron diversas puertas para coordinar y formar parte de eventos y jornadas posteriores, como el Encuentro de Afectividades trans* y feminismo(s) y las Jornadas lesbo-trans-feministas.

Como expuse anteriormente, uno de los ejes básicos de este diálogo, estuvo en reflexionar desde ejercicios con el cuerpo los efectos del colonialismo en las corporalidades racializadas. La primera vez que realizamos el taller fue el 29 de octubre del 2016 en el “Festival Cuerpos Disidentes y Exhibicionismo Viral”, coordinado por la colectiva La Botica, dedicada a activismo feminista en Tuxtla Gutiérrez, la ciudad capital de Chiapas. Luego de esa

primera vez, pude identificar cómo bailar en un espacio construido colectivamente como seguro, generó que la mayor parte de los participantes se sintiesen más desenvueltos, experimentasen más con los movimientos propuestos y abrió la posibilidad de dialogar y pensar desde el cuerpo.

Luego lo realizamos por primera vez en San Cristóbal de las Casas. Como indiqué anteriormente este taller se realizó en el marco de las Terceras Jornadas de Afromexicanidad que organizó la activista Tanya Duarte, coordinadora del Proyecto Afrodescendencia México. Tuvo lugar en las instalaciones de La Casa de la Enseñanza. Llegaron más de 50 personas, entre ellos se encontraban Daniel Coleman Chávez y Dani D'Emilia, quienes eran parte de proyecto *Inmiscuir*.

El taller se generó a partir de tres objetivos: 1) reflexionar sobre los estereotipos que existen sobre los cuerpos de las mujeres y sujetos trans y no binarios en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas. 2) repensar los efectos de los discursos coloniales sobre nuestras corporalidades, y mediante las músicas, los ritmos y danzas afrocubanas. 3) explorar las formas de resistencia/ruptura hacia estas imposiciones. Así, el taller se propuso cuestionar la naturalización de las corporalidades hegemónicas euro-occidentales que quedan impregnadas en una parte de las subjetividades feministas y activistas en San Cristóbal de las Casas.

Tuvo una duración de 2 horas y se dividió en tres partes. La primera parte comenzó con la preparación y limpieza espiritual del espacio, que es común en la Regla de Osha. Para esta actividad en específico colocamos tres jícaras con agua, flores blancas y amarillas en la entrada del espacio. Cada persona al entrar se limpió con dicha agua que también contiene esencias. Duró alrededor de veinte minutos máximo.

Posteriormente se explicaron los objetivos y la estructura del taller, lo que tomó unos veinte minutos aproximadamente. Enseguida se presentaron lxs coordinadorxs y se pasó a realizar un ejercicio de calentamiento y acercamiento entre lxs participantes, que le nombramos “despojo de lo normal”, que duró alrededor de 20 minutos. El ejercicio consistió en colocar un pequeño papel debajo de algunas de las sillas donde luego se sentaron lxs participantes. El papel contenía una palabra (raíces, identidad, conocimiento, etc...) que la persona debía actuar con el cuerpo. Dicho ejercicio tiene dos funciones. Por un lado, hacer calentamientos para luego realizar otras actividades corporales más fuertes, y por otro, realizar

un ejercicio de integración de lxs participantes, generando mayor empatía entre todxs y creando un espacio seguro para desarrollar el taller.

Finalmente, la tercera parte se dividió en dos momentos. El primer momento estuvo conformado por la parte práctica del taller donde se comparten pasos de rumba y de las danzas afrocubanas con el fin de bailar. Después se destinaron aproximadamente 20 minutos, para identificar cómo los cuerpos van respondiendo ante la música, soltándose, liberándose. El último momento del taller, se procedió a realizar una pequeña ceremonia, “Igbae para nuestrxs ancestrxs”, en la cual cada participante nombra el nombre de algunx de sus ancestrxs. Al finalizar gritamos colectivamente “Igbae”. Este ejercicio nos permitió finalizar el taller, recordando y celebrando nuestrxs ancestras, así como las genealogías de resistencia de donde venimos.

**Tabla No. 2. Descripción de los Ejercicios del taller Descolonizando las Caderas.
Elaboración Propia, 2017**

Ejercicios	Objetivos	Indicaciones.	Organización/Material	Tiempo
Limpieza espiritual	Limpiar espiritualmente el espacio y las personas que participan en el taller.	<p>Se unen las flores, los perfumes, el agua en una jícara. Se realiza un rezo yoruba de agradecimiento a Yemayá. Ver en el anexo No. 2</p> <p>Posteriormente se coloca la jícara en la entrada del espacio donde se realizará el taller.</p> <p>Cada persona antes de entrar al espacio debe untarse las manos con este líquido y pasárselo por el cuerpo, de manera tal que funcione como un método de limpieza espiritual. Mientras realiza este acto, si desea cada persona puede decir una frase que acompañe este acto.</p>	Flores, esencias, agua, etc.	

Despojo de lo normal	Realizar un breve acercamiento entre los participantes y lxs talleristas, con el propósito de ir construyendo un espacio seguro colectivamente para desarrollar el taller.	El espacio del taller está organizado de manera tal que las sillas se encuentran orientadas de manera circular, para generar más horizontalidad entre los participantes. Se coloca un papelito en algunas sillas, con una palabra.	Papel, sillas.	20 min.
		Las palabras pueden ser: conocimiento, recibir, raíces, libertad, identidad.		
		Se propone a lxs participantes, que a partir de una interpretación corporal, actúen qué significa la palabra ubicada en su silla.		
		También se exhorta a lxs demás participantes que no tienen el papel en su silla que generen sus propias representaciones e intervengan si lo consideran necesario.		

Ejercicios guiados de rumba guaguancó	Proponer algunos pasos que posibilitan la soltura del cuerpo y que permitan la desestabilización de las posturas racionalizadas como “correctas”. Pedir a lxs participantes repetir los pasos y bailar.	Los pasos son guiados por la profesora Helen. Y son pasos básicos para aprender a bailar rumba guaguancó.	Música de rumba guaguancó (ver abajo descripción detallada de las canciones) Ver en la tabla No.3	45 minutos
Ceremonia final: “Igbae para nuestrxs ancestrxs”	Concluir el taller.	Ir cerrando energéticamente la actividad. Ofrecer una genealogía de resistencia en dónde ubicarnos.		15 min.

Entre las herramientas más importantes del taller se encontraron los ritmos, música y danzas afrocubanas, especialmente la rumba, las danzas litúrgicas de la Regla de Ocha. La tradición afro-religiosa cubana y la rumba todavía mantienen discursos y prácticas heteropatriarcales a pesar de su esencia decolonial, antinormativa. Por este motivo escogimos minuciosamente las canciones, los ejercicios corporales e historias que se refieren a los caminos no heteronormativos de los Orishas. Las canciones que utilizamos en el taller mencionado son:

Tabla No.3 Canciones empleadas en el taller Descolonizando las Caderas.

Canción	Grupo Musical	Álbum	Año	Duración
Iyaoromi (Canto a Yemayá)	Síntesis	Trilogía Ancestros. Volumen II.	1993	4:14
Enyenison Enkama	Yoruba Andabo	El Callejón de los Rumberos	1993	8:01
Columbia Ara Oko	Yoruba Andabo	Rumba, rumbero (Rumba Cubana)	1994	10:07
Afronupa Andao	Djyoivan, Luz de Cuba	Gilles Peterson Presents Havana Cultura: The search continues.	2013	06:37

Elaboración propia, 2017.

Otro medio indispensable en la elaboración del taller fue el texto “Los usos de lo erótico” de Audre Lorde (1995). Los orígenes del taller estuvieron en estrecha relación con las lecturas que he ido realizando de este texto. Lorde (1995) en este ensayo afirmó cómo lo erótico es una fuente de poder histórico de las mujeres, a partir del reconocimiento del ser en su totalidad en oposición a las formas de la racionalidad eurocéntrica patriarcal de concepción de los cuerpos de las mujeres. Su afirmación partió desde su perspectiva como mujer negra lesbiana, por ello varios investigadores e intelectuales negros y afrodescendientes queers, trans y lesbianas han continuado pensando sobre las posibilidades de lo erótico como una herramienta decolonial, feminista y disidente (Tinsley, 2010; Coleman Chávez, 2016).

Partí de esa tradición intelectual afrodiaspórica y disidente que entiende del cuerpo negro queer como un espacio de resistencia erótica (Tinsley, 2010) y desarrollé una conversación con este ensayo en el taller, a partir de las reflexiones que tuvieron lugar. Se crearon dos posters con las frases que se muestran en la tabla No.4 y los instalamos en la pared del espacio donde se realizó el taller. De esta forma el ensayo también formó parte del paisaje del taller. En la introducción se mencionó que el taller se realizó en conversación con

el ensayo y específicamente con dichas frases. Al colocar estos posters en la pared también funcionó como una intervención feminista afrodiaspórica disidente del espacio “La Enseñanza”, uno de los centros expositivos de la ciudad que más celebra la herencia coleta de San Cristóbal.

Tabla No.4: Textos de Audre Lorde empleados en el taller Descolonizando las Caderas

Texto	Parte del texto utilizado en el taller	Referencia bibliográfica	Función en el taller Descolonizando las Caderas
La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias	“Pues es el puente que conecta lo espiritual y lo político, es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más poderoso y rico de nuestro interior”	(Lorde, 1995, p. 12)	Estructura teórica desde donde desarrollamos el taller
La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias	“Para mí lo erótico es una afirmación de la fuerza vital de las mujeres, de esa energía creciente y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo, nuestras vidas”.	(Lorde, 1995, p. 12)	Estructura teórica desde donde desarrollamos el taller

A partir de que implementamos este taller, se abrieron las puertas para generar articulaciones posteriores. Por ejemplo, en octubre del mismo año comencé a colaborar con la colectiva *Inmiscuir*, integrada por el Dr. Daniel Coleman Chávez y Dani D' Emilia. El trabajo de la colectiva AfroKute se expandió hacia otros espacios de activismo feminista y me permitió participar con más frecuencia en los escenarios feministas de la ciudad de San Cristóbal. Compartí los aportes de los feminismos afrodiaspóricos, con mujeres trans, personas transmasculinas, no binarias, mujeres campesinas, indígenas, prietas, mestizas prietas, blanco-mestizas y blancas chiapanecas y mexicanas y blancas del Norte Global. Considero que estos intercambios han sumado a otros anteriores y han contribuido en el cuestionamiento hacia los discursos y prácticas feministas hegemónicos, que no tomaban en cuenta las diferentes intersecciones que atraviesan por los cuerpos de las mujeres y sujetos disidentes racializadas. Por supuesto, el trabajo de la colectiva AfroKute no fue ni el único ni el primero en abordar la importancia de la interseccionalidad en los feminismos en San Cristóbal. Desde mi punto de vista, el trabajo de esta colectiva al enfocarse en la interseccionalidad y la disidencia fortaleció la labor que otras feministas han realizado anteriormente y paralelamente con respecto a las políticas y prácticas interseccionales y decoloniales en los feminismos.

Foto. 6 ejercicio “Despojando lo normal”. Taller Descolonizando las caderas, impartido por la colectiva AfroKute. 26 de noviembre del 2016, Casa La Enseñanza, SCLC.



Fuente: Archivo de la Colectiva AfroKute. 2016

Contribuyó a continuar desafiando la naturalización del *sistema binario de género racializado* que otras feministas han abordado anteriormente, entre las cuales se destaca el trabajo académico y de activismo transfeminista del Dr. Daniel Coleman Chávez.

Foto 7. Ejercicios guiados de rumba guaguancó. Taller Descolonizando las caderas, impartido por la colectiva AfroKute. 26 de noviembre del 2016, Casa La Enseñanza, SCLC.



Fuente: Archivo de la Colectiva AfroKute. 2016

En el apartado a continuación expongo mi experiencia en el Primer Congreso Feminista de Chiapas, que me permitió profundizar más sobre las características del movimiento feminista en la región y en San Cristóbal. Me brindó un panorama de este movimiento, las colectivas y proyectos con quienes fue posible luego generar procesos articulatorios, los límites y las tensiones al interior del feminismo en este estado de mayor complejidad.

ACERCAMIENTO A LOS FEMINISMOS EN CHIAPAS A TRAVÉS DEL PRIMER CONGRESO FEMINISTA DE CHIAPAS (PCFCH)

Este apartado describe brevemente mis impresiones del PCFCH, ya que brindó un panorama general sobre el movimiento feminista en Chiapas y en San Cristóbal. Del 21 al 25 de noviembre del 2016 se realizó el Primer Congreso Feminista de Chiapas en Kinal Antsetik. Estuvo organizado por la Dra. Inés Castro Apreza, la activista feminista Yolanda Castro Apreza, las abogadas feministas Martha Figueroa Mier, Rocio García y la activista indígena Rosalinda Santíz.

Este primer congreso intentó englobar la mayor cantidad de posicionamientos y tendencias feministas presentes en Chiapas desde 1970, como quedó expresado en el cartel del programa. Reflejó la participación de algunas de las principales precursoras del movimiento feminista como la abogada feminista Martha Figueroa y la profesora Dra. Mercedes Olivera hasta corrientes que no poseen una larga historia en este estado, como el transfeminismo y los feminismos afrodiaspóricos. Es importante destacar los esfuerzos de las coordinadoras por reunir en este congreso a la mayor cantidad de diversidades y posturas feministas críticas y por generar este espacio de intercambios y confluencias.

Foto 8. Foto tomada durante el Primer Congreso Feminista de Chiapas, 21 de noviembre del 2016.



Fuente: Transarchivo. Foto tomada por Tito Mitjans Alayón.

Participar en el congreso como ponente me permitió realizar una profunda cartografía de los feminismos de la disidencia sexual en México y particularmente en Chiapas. Con ese primer bosquejo profundicé en las tensiones y ausencias que fui percibiendo durante la segunda mitad del 2015 y la primera mitad del 2016. Me proporcionó mayor información para ir conformando las articulaciones que son parte de “La Puente Prieta”.

Para ello seleccioné tres momentos que recogí de mis notas de trabajo de campo que no representan la totalidad del congreso, sino mi acercamiento parcial. El primero fue la reunión que tuvimos varixs feministas afrodiaspóricxs con una de las coordinadoras del Congreso en septiembre del 2016. El segundo momento fue la mesa de “Transfeminismos” sobre la que destacó la manera en que fueron tratadas las mujeres trans que llegaron a ese espacio. El último momento, fue un episodio de separatismo antitrans que se produjo en la mesa de feminismos lésbicos.

Estos tres momentos evidencian la complejidad de las distintas posturas feministas en San Cristóbal. Se evidenciaron variadas posiciones dentro del movimiento feminista san cristobalense, algunos posicionamientos más conservadores, basados en nociones centralizadas en el género. Por otro lado, se destacaron diversas posturas disidentes, entre ellos destacaron activistas afrodiaspóricxs, jóvenes, estudiantes, artistas, cuyas plataformas activistas e intelectuales responden a nociones interseccionales e imbricadas entre género, raza, clase, etnia, sexualidad, etc.

Los momentos que distinguí mostraron estas distintas posturas y las negociaciones que pudimos realizar. De igual forma me interesa destacar que bajo estas posturas radican estructuras de opresión que todavía permanecen en los feminismos en Chiapas y complican los esfuerzos de las activistas en sus procesos de lucha y alianzas. Principalmente pude identificar el racismo, que se ha expresado como he ido apuntando en mi trabajo, mediante la noción *narrativas de desterritorialización antinegra*, a través de la idea inicial de la coordinadora de desplazar la programación de la mesa de feminismos negros y disidentes en la última página y el último día del evento. Además, percibí diversas formas de transfobia, a través de la política separatista lesbofeminista que tuvo lugar en la mesa de feminismos lésbicos, y la transmisoginia racializada hacia las compañeras trans que llegaron a la mesa de transfeminismos.

Un mes antes del Congreso, una de las organizadoras del evento se comunicó con variixs activistxs afrodiaspóricxs que en aquel momento vivíamos en San Cristóbal (Daniel Coleman, Astrid Cuero Montenegro y yo) para invitarnos a participar en dos mesas del congreso próximo a realizarse. Su propuesta inicial era que el espacio que denominaron “Nuevos Feminismos” tuviera lugar el último día del congreso. La conversación se enfocó en la organización de dos mesas, una sobre “Feminismos Afrodescendientes” y la segunda de “Transfeminismos”, que quedaron bajo la denominación de “Nuevos Feminismos” junto a la mesa de “Feminismos Lésbicos”.

Uno de los temas centrales que debatimos en esa reunión fue la importancia de que las mesas de “Nuevos Feminismos” no figuraran al final del evento ya que esto ha sido una estrategia sutil pero muy eficaz utilizada tanto en los eventos y los planes académicos, intelectuales y movimientos políticos para disminuir la importancia de los feminismos del Sur Global no hegemónicos y ocultarlos del centro de atención del debate feminista. De esta forma el espacio de “Nuevos Feminismos” fue establecido en el cronograma del Congreso en el tercer día.

Luego, durante las jornadas del evento, una profesora que también participaba en el evento cuestionó: ¿para quiénes eran novedosas esas tendencias de “Nuevos Feminismos”? Su reflexión me mostró lo complicado de esta denominación que escondía el distanciamiento entre feministas blancas del Norte Global, blanco-mestizas y heterosexuales con las posturas feministas que rompieron con las ideas normativas del sujeto mujer. Algunos de estos posicionamientos, tales como los feminismos lésbicos, han formado parte del feminismo en Chiapas y San Cristóbal desde los años ochenta. Por ejemplo, las lesbofeministas, como hemos visto con anterioridad, han generado importantes puentes y conexiones con feminismos afrodiaspóricos quienes han transitado por esta región e impactado en los debates feministas al menos desde la década de los años noventa.

Este primer encuentro, aunque pequeño y sutil a primera vista, mostró lo profundamente enraizadas que se encuentran las nociones tradicionales normativas en los imaginarios feministas, las cuales han sido frecuentemente sacudidas incorporando análisis críticos. No obstante, todavía luchan con las nociones hegemónicas.

El segundo momento se produjo durante la mesa de “Transfeminismos”. Esta mesa

tuvo lugar el 23 de noviembre del 2016, en Kinal Antsetik. Es importante destacar que esta fue la primera mesa de los “Nuevos Feminismos”. En la misma se reconocieron los avances políticos y jurídicos de varios temas centrales para la comunidad LGTBQI en Chiapas, como el reconocimiento del *transfeminicidio* como un crimen de odio en las instancias judiciales. Sobre esto la abogada Rocío de la Rosa, integrante de la organización COLEM A.C, explicó el trabajo que realizó como parte de esta organización para lograr el reconocimiento de los *transfeminicidios* en Chiapas. El objetivo consistió en monitorear estos asesinatos, visibilizarlos como un crimen por odio por la identidad de género y que no pueden quedar impunes dentro de la categoría de crímenes pasionales (Notas de campo, noviembre del 2016).

Otro tema que se abordó en la mesa fueron las luchas por el reconocimiento y por mejorar las condiciones de trabajo que las trabajadoras sexuales trans están exigiendo y negociando con el gobierno de la ciudad Tuxtla Gutiérrez. Arturo Alfaro, activista por los derechos de la diversidad sexual, habló de su experiencia en la Comisión Estatal de los Derechos Humanos Chiapas (CEDH) y refirió a cómo se ha trabajado para mejorar las condiciones de las trabajadoras sexuales trans y cis en la “Zona Rosa”, se han realizado talleres con los miembros de la policía para sensibilizar este cuerpo de represión estatal sobre la importancia de la no criminalización de las mismas.

En la misma mesa, Darwin Pereira (Darwin Petate) realizó su “Manifiesto Marica”, visibilizando las violencias y las resistencias que viven estos sujetos. Daniel Coleman Chávez habló de su experiencia de tránsito como persona transmasculina afrofeminista a través de un ensayo y yo socialicé parte de mis experiencias como sujeto no binario, afrodiaspórico y queer.

Al espacio llegaron dos reconocidas activistas trans de Tuxtla, Karen Orduña y Oyuki Avilés quienes fueron invitadas a participar en la mesa minutos antes de comenzar las presentaciones. Fueron invitadas al Congreso por otra activista feminista, quien ha colaborado durante años con colectivos de mujeres trans trabajadoras sexuales en Tuxtla. Debido a esta invitación en el último minuto, las activistas trans no pudieron preparar completamente sus presentaciones y esto trajo consigo que su participación fuera espontánea y corta.

Este reajuste de última hora en aquellos momentos lo entendí como otra manifestación de “las políticas de hablar por” (Alcoff 1991-1992) en los espacios académicos y de activismo político. Evidenció que para las organizadoras del espacio las voces de las

activistas trans no poseían el mismo valor en ese espacio académico. En este caso justificando la transmisoginia que permanece.

A pesar de que la mesa tuvo una presencia diversa, la mayor parte de lxs activistas invitados poseían grados académicos y eran profesionales, como el Dr. Daniel Coleman, profesor de la Universidad de Greensboro y yo, quien me encuentro realizando mi tesis doctoral. Otros trabajaban con ONG tal como Rocío de la Rosa, quien trabajaba en aquel momento con COLEM A.C.

Las feministas negras y feministas negras queers y trans han abordado sobre la construcción eurocéntrica de los cuerpos negros en función del colonialismo-capitalista y sus actualizaciones, como la hipermasculinización, hipersexualización de las mujeres negras (Spillers, 1987, Tinsley, 2010, 2018, *books*, 2014). Las pensadoras indígenas en Centroamérica como Aura Cumes (2007) se han referido a la construcción de las mujeres indígenas como sirvientas, y la naturalización del binarismo de género que caracteriza al castellano y las traducciones de los idiomas mayas con el cual desaparecen otras sexualidades y posibilidades de existencia fuera de la heteronormatividad (Cumes, 2019). Estas son otras formas de deshumanización de las mujeres indígenas, prietas y morenas en México.

Esta anécdota llama la atención sobre otra manera en que se expresa dicha deshumanización al dejar fuera las voces de las sujetas que la heteronormatividad y el heteropatriarcado impacta con más fuerza. Las voces de las activistas trans, de las trabajadoras sexuales trans, de las mujeres trans prietas, mestizas y morenas. Así utilizó el trabajo de traducción, de “hablar por” activistas cis, para hacer referencia a las luchas de las compañeras trans en Chiapas.

Finalmente voy a referirme a la tensión que se produjo en la mesa de “Feminismos Lésbicos” que se realizó en la tarde del 23 de noviembre del 2016. El espacio estuvo integrado por diversas tendencias del lesbianofeminismo en Chiapas, lo cual le dio una mayor riqueza al evento y que constituyó una articulación sobre cómo los discursos antirracistas y antiheteronormativos en espacios que potencian estas estas lógicas, visibilizan y detonan las críticas de otros grupos que no concuerdan y, por lo tanto, crean otras alianzas políticas que producen efectos incluso materiales, como los de las jornadas que mencionaré en el siguiente apartado. En ese sentido, desde que llegué pude sentir una tensión respecto a la presencia de

algunos activistas trans y no binarios afrodiaspóricos como Daniel Coleman y yo. Aunque no pude estar presente durante toda la reunión, fui recogiendo información a través de conversaciones posteriores. En la entrevista que realicé a Daniel Coleman expuso que en ese evento varias compañeras lesbofeministas no estuvieron de acuerdo con la presencia de las personas trans, en especial mujeres trans en los espacios lesbofeministas, ya que no las consideraban mujeres. Tampoco estuvieron de acuerdo con la presencia particular de Daniel Coleman Chávez, entre ellas se encontró la lesbofeminista chilena Talía Dubott, quien manifestó nuevamente su desacuerdo con este activista en la mesa de lesbofeminismos.

Esta compañera se adscribe a una corriente lesbofeminista radical. Procedente de Chile perteneció al círculo de activistas feministas cercanas a la famosa lesbofeminista Margarita Pisano. Desde que le conocí ha manifestado en varios escenarios en San Cristóbal su inconformidad con la presencia de lxs compañerxs trans en los espacios feministas. La postura feminista a la cual se adscribe, reconoce solo como mujeres a aquellas que tienen una genitalidad catalogada por la medicina occidental como femenina. Además, dicha propuesta política reconoce que todas las mujeres son iguales y por lo tanto tienen las mismas experiencias. Varias corrientes feministas críticas como el feminismo negro (Hill Collins, 2000) y el feminismo decolonial (Espinosa, 2017) han nombrado este tipo de posicionamiento como esencialismo, universalismo, el cual es una de las manifestaciones del feminismo blanco. Pone en evidencia que el lente con el cual se analiza la realidad está atravesado por la perspectiva de las mujeres blancas cis de clase media, quienes imponen su subjetividad al resto de las experiencias de feminidad.

Debido a estos eventos que evidenciaron la fuerte transfobia que aún existe en los espacios feministas las compañeras de la colectiva “Las Chamanas” manifestaron su interés de gestionar otro evento para reflexionar y rearticular alianzas entre las lesbianas feministas y transfeministas. Así quedó sembrada la propuesta de realizar unas jornadas para profundizar sobre esta grieta que se produjo en el Congreso Feminista.

Al día siguiente, sostuve una conversación con una feminista lesbiana sobre este tema. Ella me explicó brevemente lo ocurrido el día anterior y mencionó su desacuerdo con la entrada de personas trans y no binarias a los espacios feministas que ella había gestado durante años. Proponía alianzas entre personas trans, no binarias, queers y lesbianas, pero manteniendo una separación entre lesbianas y el resto de las identidades. Este mismo

argumento lo he escuchado en numerosas ocasiones desde que llegué a México en el 2014. Considero que es un discurso base que sostiene sutilmente una política transfóbica desde el separatismo lésbico de clase media blanco.

Luego del Congreso, la colectiva Chamanas y Daniel Coleman se reunieron varias veces para pensar cómo sanar esta tensión entre lesbofeminismos y transfeminismos. De esta tensión emergieron las Jornadas lesbo-trans-feministas que se realizaron en el 2017.

Estos tres momentos mostraron varias tensiones que fui identificando durante mi trabajo de campo. Entre ellas destaco cómo los discursos esencialistas feministas blanco-mestizos han profundizado las tensiones con las experiencias de sobrevivencia de las mujeres y sujetos racializados en Chiapas. De ahí que varias feministas la Colectiva Chamanas, han cuestionado con mayor profundidad los fuertes nexos que se entrelazan entre la heteronormatividad, el clasismo, el racismo anti-indígena, anti-prieto y otras formas de discriminación.

Estas críticas hacia el sujeto normativo blanco cis-género que los discursos blanco-mestizos del feminismo hegemónico intentan naturalizar han promovido el desmantelamiento de la política que se oculta en la frase “todas las mujeres somos iguales” y por lo tanto tenemos las mismas experiencias. Este esclarecimiento evidencia las diferentes formas de opresión que las intersecciones entre el racismo/clasismo/sexismo/binarismo de género/heteronormatividad ejercen sobre las mujeres y sujetos femeninos racializados en Chiapas. De ahí que varias feministas disidentes en San Cristóbal se posicionan en directo desafío hacia dichos esencialismos y se han articulado con los colaboradores de “La Puente prieta”, para desestabilizar esos discursos hegemónicos.

A partir del Primer Congreso Feminista en Chiapas, el proyecto Inmiscuir y la colectiva AfroKute, realizamos varios eventos con otros proyectos feministas disidentes y organizaciones feministas, espacios colectivos, con el propósito de dar a conocer las prácticas políticas y aportaciones del transfeminismo, feminismo de mujeres trans, los feminismos afrodiaspóricos, queers, lésbicos y disidentes. El primer evento fue el Encuentro de Afectividades Trans* y Feminismo(s), el cual abordaré en el próximo apartado. Mi interés es señalar cómo este encuentro, además de ser uno de los espacios colectivos de “La Puente prieta”, fue un esfuerzo por construir desde los feminismos disidentes espacios de una mayor

radicalidad teórica y política.

“LA PUENTE PRIETA” II: ENCUENTRO DE AFECTIVIDADES TRANS* Y FEMINISMO(S) (2016)

Este apartado aborda el primer evento que realizamos de manera articulada y colectiva, que forma parte de “La Puente prieta”. Describo las colectivas y proyectos feministas en los que participamos. Menciono los talleres y la intervención pública que realizamos en la “Plaza de la Resistencia”. Expongo algunos de los diálogos que lxs activistas generaron con sus propuestas de talleres y las categorías trans, racialización, corporalidades disidentes y afecto. Pongo especial atención en las articulaciones que generamos colaboradores de este evento con COLEM S.A (Colegio de Mujeres de San Cristóbal de las Casas), una de las organizaciones feministas más antiguas en esta ciudad.

Del 9 al 10 de diciembre del 2016 realizamos el EATF que se llevó a cabo en las instalaciones de la organización del Colegio de Mujeres de San Cristóbal (COLEM A. C). El Proyecto Inmiscuir, el Colegio de Mujeres de San Cristóbal (COLEM A. C), Lía García del Proyecto Juventudes Trans de México y la Colectiva AfroKute. Este fue uno de los eventos más significativos que organicé y participé con otros colaboradores de “La Puente prieta”.

Foto 9. Poster del Encuentro de Afectividades trans* y feminismos(s), realizado el 9 y 10 de diciembre del 2016.

Encuentro de afectividades trans* y feminismo(s)
Con Lía La Novia Sirena, Logbona Olukonee, Helen Martínez Rodrigues, Daniel B. Chavez, Dani d'Emilia
Dedicado a mujeres, personas trans* y no binarias

Viernes, 9 de diciembre: encuentro/taller 'Afectos Libertarios'
[13-17h en COLEM + 18h en la plaza de la resistencia]

A través de una serie de ejercicios/rituales corporales nos apropiaremos de las categorías de "alianza", "frontera", "transición" y "colectividad". Serán los afectos y las emociones las herramientas estéticas, pedagógicas y políticas posibilitadoras de nuevas realidades y formas de activar nuestros espacios. Trabajo 100% con el cuerpo. Finalizaremos con una acción colectiva en la Plaza de la Resistencia.

Sábado, 10 de diciembre: mesa-conversatorio
'Transitar(nos) los géneros. Corporalidades trans como pedagogías de la resistencia'
[12-15h en COLEM]

El conversatorio se dará en formato circular.
Les invitamos a que traigan algo de beber/picar.

ENTRADA GRATUITA
Direccion COLEM :
Francisco I. Madero 36, casi esquina con Cristóbal Colón, Colonia Centro

Una colaboración entre COLEM (grupo de mujeres de San Cristobal, AC - MX)
Lía La novia Sirena (activista/performera trans - DF, MX)
Proyecto Inmiscuir (performance-pedagogía transfeminista - Brasil/veeu/San Cristobal, MX)
Colectiva Afrokute (danza-audiovisual afrodiáspórica antirracista, Cuba/San Cristobal, MX)



Fuente: Tomado de la página de Facebook: Transfeminismo Chiapas.

Como expuse en el apartado anterior esta propuesta fue una de las respuestas a los discursos y prácticas lesbofeministas separatistas antitrans que se produjeron durante el Primer Congreso Feminista de Chiapas y ante otros episodios ocurridos previamente. Se llevaron a cabo tres talleres. El primero fue el encuentro/taller de “Afectos Libertarios” que impartió Lía García el 9 de diciembre del 2016. El propósito de este taller consistió en que lxs participantes nos apropiáramos de algunos conceptos como *alianza*, *frontera*, *transición* y *colectividad* mediante una serie de ejercicios y rituales corporales. Lía explicó que: “Utilizamos los afectos y las emociones como herramientas estéticas, pedagógicas y políticas que posibilitarán nuevas experiencias y formas de activar nuestros espacios” (Lía García, diciembre del 2016, Taller de “Afectos Libertarios”).

El Proyecto Inmiscuir facilitó el taller “Transitar(nos) los géneros. Corporalidades trans como pedagogías de la resistencia”. En este taller lxs facilitadores, Daniel Coleman Chávez y Dani D’ Emilia propusieron realizar una cartografía feminista, tomando en cuenta nuestrxs corporalidades como nuestros territorios. El objetivo fue ubicar en nuestros cuerpos recuerdos, sensaciones pasadas que hayan tenido un gran impacto en nuestras vidas, vinculadas con los roles de género.

Para finalizar el taller dibujamos en una cartulina un cuerpo que nos representara y plasmamos los lugares donde tuvimos esas sensaciones. El ejercicio se realizó en pareja. Funcionó como un instrumento para conocernos, socializar desde algunas experiencias que marcaron nuestras vidas y afectarnos desde la interacción con el cuerpo de la otra persona.

Concluimos el día 10 de diciembre con una intervención pública en la “Plaza de la Resistencia”. Realizamos una marcha protesta para exigir justicia por los *transfeminicidios*, sin resolver, en especial el asesinato de Alessa Flores, la activista trans asesinada en Ciudad de México el 13 de octubre del 2016 e Itzel Duran, una joven trans de Comitán a fines de ese mismo mes. Lía lideró la protesta llevando consigo la bandera trans que pertenecía a Alessa Flores. Terminamos la acción con un abrazo colectivo.

Para brindar más atención sobre este tema, realicé un video muy breve con las imágenes y registros que realicé durante el evento. Este video es parte del *transarchivo* que creé para esta investigación. Es una compilación del material fotográfico de los espacios trans en que he participado, desde principios del 2016 hasta fines del 2017. Se centra

fundamentalmente en la lucha de las activistas trans por el reconocimiento social y jurídico de los transfeminicidios.

Al evento asistieron el primer día dos compañeras feministas del posgrado de Estudios e Intervención Feministas del CESMECA, Arturo Alfaro, una compañera del COLEM, Daniel Chávez, Dani D' Emilia, Lía García, Helen Martínez y yo. El segundo día asistieron además, Karen Orduña, activista trans de la ciudad de Tuxtla Gutierrez, Marissa Revilla, periodista feminista de San Cristóbal, miembro de COLEM A.C. y otrxs activistas feministas queers.

En este espacio, Arturo Alfaro volvió a hacer referencia a su trabajo en Tuxtla de sensibilización con las instituciones sociales del gobierno chiapaneco. Hizo referencia a su experiencia con la visitadora del Instituto de la Mujer en Chiapas, quien no reconocía a las mujeres trans como mujeres para incluirlas dentro del tema de violencia de género y hacia las mujeres:

“La visitadora tomaba la transexualidad y la transgeneridad como parte de la diversidad sexual, y decía es que yo no voy a tomar el asunto de una mujer transgénero, o sea sólo mujeres cis. Yo soy visitadora especializada en asuntos de la Mujer, pero solo a mujeres cis, no tengo porque atender a una mujer trans. Pero le dije que el día de mañana va a tener una queja de CONAPRED, por discriminación, y con eso se quedaron de a cuatro. Yo tengo un aliado en la visitadora, que le fue cambiando el chip a esta señora, hasta que logramos un cambio respecto a esto.” (Charla de Arturo Alfaro, en COLEM S.A, 9 de diciembre del 2016).

Su experiencia me motivó a profundizar más sobre las alianzas entre feministas cis y mujeres trans. Le pregunté si conocía algunas feministas que habían realizado procesos de acompañamiento a colectivas de mujeres trans. Arturo me respondió “hay mucha sororidad con ellas y que es una cuestión de construcción, invitar a las mujeres trans a los espacios feministas” (Notas de campo sobre la charla de Arturo Alfaro, en COLEM S.A, 9 de diciembre del 2016).

La noche anterior Alfaro expuso que existían muchas tensiones entre activistas feministas cis y compañeras trans y feministas trans en Tuxtla, debido a las visiones de las mujeres trans con respecto a los roles de género. Según él, varias feministas habían llamado la atención sobre cómo las mujeres trans reproducían los roles de género tradicionales. Por ejemplo, a través de las operaciones, la ropa femenina que utilizaban. Las feministas que

estaban en contra de estas posturas, argumentaron que estas estéticas marcaban una involución para las luchas de las mujeres (Conversación informal, Notas de trabajo de campo, 9 de diciembre del 2016).

Durante mi trabajo de campo, entablé conversaciones con algunas activistas feministas quienes expusieron puntos de vistas similares al mencionado por Arturo Alfaro. Recuerdo una conversación que entablé con la activista feminista Liliana Bellato. Ella me explicó que mientras las feministas estaban más enfocadas en la deconstrucción del género y cómo el mismo afecta las vidas de las mujeres, las compañeras trans con quien ella ha trabajado, en su mayoría son trabajadoras sexuales y su activismo se enfocó en que la policía no las arrestara o las violentara por realizar su trabajo. Estas diferencias entre los nodos centrales de sus intereses y luchas políticas han marcado una fuerte distancia entre feministas cis y activistas trans en Chiapas.

Los movimientos trans, travestis, de trabajadoras sexuales han enfocado parte de sus movilizaciones y demandas políticas en la necesidad de que la policía deje de criminalizar, encarcelar y acosar a las mismas. El género es un ordenador de la economía como afirma Dean Spade (2015, p. 27) especialmente entre las personas más empobrecidas. Esto, junto a la fuerte transfobia, la transmisoginia que viven las mujeres trans, travestis, refuerzan la transfeminización del trabajo y condicionan el trabajo sexual como uno de los escasos nichos laborales al cual son empujadas, con todas las condiciones de mortalidad, vulnerabilidad y violencia que caracterizan el trabajo sexual en México.

Al desafiar la criminalización transfeminicida y anti-trabajo sexual de la policía tuxtleca, las compañeras trabajadoras sexuales trans, han presionado para que se cuestione la normalización de la economía patriarcal estructurada bajo el sistema binario de género. Con su activismo han cuestionado además la construcción del sistema de género binario que sustenta la violencia transfeminicida, que otras activistas feministas transexcluyentes (TERF), también apoyan, al mantener opiniones biologicistas sobre el género, reforzar la idea de que las mujeres trans no son mujeres.

Por otro lado, Lía García abundó en la charla que dio el día 10 de diciembre del 2016. Mencionó las transformaciones que se fueron produciendo en Ciudad de México dentro de los espacios feministas luego de la muerte de Alessa Flores:

“A raíz de que matan a Alessa, quien fue trabajadora sexual y defensora de derechos humanos, se desató una especie de alerta sobre cosas que ya veníamos hablando desde hace tiempo, y decir, qué fuerte que hasta que pasan las cosas así de cercanas ya se pueden materializar las cosas que llevamos discutiendo desde hace tantos años. Y las alianzas entre feministas y el movimiento trans, que si las alianzas entre nosotras mismas como mujeres trans, que si la feminidad, que si el patriarcado, hasta que pasan las cosas. Y yo me pregunto, entonces cuando otra de nosotras ya no estemos, van a seguir las acciones y estrategias y mientras no, pues no” (Palabras de Lia García en las instalaciones de COLEM S.A, 10 de diciembre del 2016, tomado de mis notas de trabajo de campo).

El segundo día del encuentro, en el espacio de la charla se debatió sobre la corriente del transfeminismo. En este sentido voy a utilizar la propuesta de Daniel Coleman Chávez (2016) para definir el transfeminismo y su papel en “La Puente” que estamos desarrollando:

“El transfeminismo para mí, en lo más simple, básicamente es la misma propuesta que feministas negras hicieron como en los años 80: que el feminismo sea para todxs y que sea interseccional y que tome[sic] en cuenta raza, clase, etnia, capacidades físicas, diferencias de género y sexualidad, y demás. El transfeminismo no toma por dado estas diferencias de ‘sexo’ que fueron naturalizados[sic] por la colonialidad y el capital, y permite múltiples expansiones y expresiones de géneros y sexualidades. Esto, para mí es gran parte de la lucha transfeminista” (Entrevista a Daniel Coleman, junio del 2017, San Cristóbal de las Casas).

Este tipo de noción sobre el transfeminismo fue el eje central de este encuentro y se reflejó en el proceso metodológico de las JLTF, principalmente en el enfoque que pusimos varixs de lxs organizadores en centrar las corporalidades racializadas y trans en el debate, en los espacios y actividades.

El EATF continuó con la función pedagógica de ampliar la socialización de la corriente transfeminista en Chiapas que ya había comenzado Dr. Daniel Coleman desde el año 2015 con su trabajo académico y activista, y había abordado en el conversatorio que dio junto a lx activista Darwin Pereira (Darwin Petate), sobre *transfeminismos* en la Casa de la Enseñanza. Fue un espacio de alianzas y de diálogos. Se hizo eco tanto de las luchas políticas feministas de la región como de la protesta contra los transfeminicidios. Facilitó las alianzas con otras colectivas feministas como COLEM A.C. y activistas del movimiento LGTBQI de Tuxtla Gutiérrez como Arturo Alfaro. De igual forma este espacio propició el desplazamiento del centro a los márgenes del feminismo, como por ejemplo; contribuyó a centrar las voces de las personas trans en los espacios feministas, especialmente las mujeres trans, como fue la charla

de Lía García. Otro impacto que tuvo en este sentido fue dar a conocer los posicionamientos afrodiaspóricos y prietos centrados feministas, a través del taller Descolonizando las Caderas y las perspectivas decoloniales de Daniel Coleman, Jessica Marjane, una activista trans feminista indígena descendiente y Lía García.

A continuación, voy a abordar las JLTF y el papel que tuvieron en el proceso de “La Puente prieta”. Entre los aportes más significativos de este evento estuvo el posicionamiento afrocentrado y transcrito que tuvieron. Así mismo, activistas como Yuderkys Espinosa, expusieron que estas posturas complicaron el escenario para las identidades disidentes indígenas, campesinas afromexicanas presentes (Entrevista a Yuderkys Espinosa realizada, el 27 de febrero del 2018).

“LA PUENTE PRIETA” III: LOS ENCUENTROS AFRODIASPÓRICOS EN LAS JORNADAS LESBO-TRANS FEMINISTAS (2017).

Sí, sí es una puente (...). Siento que son como nuestras ancestras en estos procesos también. Siento que estamos caminando con ellas. En este sentido La Puente son las palabras más adecuadas, y donde podemos reconocer y honrar todas las que vinieron antes para que pudiéramos estar haciendo este trabajo. Eso para mí es maravilloso y siento que para mí es muy colectivo. Todas tenemos nuestras propuestas, proyectos, que confluyen y se retroalimentan, es una retroalimentación muy importante. Cada una estamos fuertes en quienes somos en nuestro trabajo y personas politizadas que creo que esto hace que podemos trabajar de manera colectiva.

Me conmueve mucho, me provoca una sensación de ternura y de movilización. Sí, es internacional y muy situada en este lugar al mismo tiempo y esa es la parte donde queer chicana feminism. Yo también estuve leyendo, pensando, trabajando, mucho tiempo desde abí porque yo no soy de aquí ni de allá y en cada lugar me situó desde aquí. Cuando estoy aquí me situó desde aquí cuando estoy allá me situó desde allá (Estados Unidos). Siempre con ese vínculo, estos son mis hogares, es un lugar de lucha y siento que todas somos así. Y esto es un lugar de mucha fuerza. (Entrevista a Daniel Coleman Chávez, San Cristóbal de las Casas, junio del 2017)

Este fragmento de la entrevista realizada al Dr. Daniel Coleman Chávez, muestra cómo se puso de manifiesto “La Puente prieta” mediante los procesos organizativos del último evento que analizo en esta investigación: las “Jornadas lesbo-trans-feministas”.

“La Puente prieta” no se redujo a la concreción de los espacios de intercambio, creatividad y aprendizaje colectivos que gestamos, también constituyó el proceso por el cual se produjeron los acercamientos, a las herramientas teóricas y metodológicas que construimos para estas jornadas. En último lugar quiero señalar que solo generar estas jornadas son muestra de “La Puente Prieta”.

En este apartado analizo las JLTTF realizadas en el 2017, en Kinal Antsetik, en San Cristóbal de las Casas. Está dividido en cuatro subapartados. El primer apartado es una descripción desde la cartografía feminista negra de Kinal Antsetik. La misma me permitió comprender la función de puente del mismo entre las distintas tendencias feministas racializadas y disidentes en San Cristóbal. Organicé la información que recopilé de estas jornadas en tres temáticas: las articulaciones afrocéntricas disidentes, los posicionamientos decoloniales frente al etnocentrismo feminista y las reivindicaciones trans ante las manifestaciones TERF. Posteriormente realizo un análisis sobre estas temáticas a partir del enfoque de *Lxs Hijxs de las Dos Aguas*. Finalmente expongo los resultados de mi análisis. Al

final del apartado ofrezco una cartografía de los tránsitos feministas afrodiaspóricos en San Cristóbal.

Como resultado del Congreso Feminista nos reunimos el 21 de abril del 2017 diferentes colectivas feministas Las Chamanas, integrada por Yolanda Castro Apresa, Claudia Ríos Rosas, Verónica Gómez Moreno. El proyecto Inmiscuir integrado en ese momento por Daniel Coleman Chávez y Dani D' Emilia, Karla Arevalo del Observatorio Feminista de Chiapas y lxs miembrxs de la Colectiva AfroKute. El resultado de esta reunión fue la creación de lo que nombramos posteriormente como JLTF. Estas mismas organizaciones se convirtieron en las organizadoras del evento.

En esta misma reunión la activista lesbofeminista Claudia Rosas afirmó que la idea de realizar estas jornadas partió de recuperar el conversatorio que se llevó a cabo en la mesa de “Feminismos Lésbicos” en el *Congreso Feminista*, de darle continuidad a este tema. Yolanda Castro señaló la necesidad de crear una memoria histórica que recoja nuestras experiencias en estas jornadas. En este momento les propuse a las compañeras realizar un proceso de sistematización de las jornadas con el permiso de ellas, que tribute a este archivo y que también sea parte de la intervención que estoy desarrollando (Notas de campo).

Las jornadas tuvieron lugar en Kinal Antsetik del 28 de junio al 1ro. de julio del 2017. Se realizaron 4 reuniones organizativas. Dos de estas reuniones se realizaron con el objetivo de ir sanando las tensiones que forman parte de los distintos posicionamientos feministas disidentes en San Cristóbal de las Casas. Entre las primeras observaciones que realicé durante el proceso de conformación de las jornadas fue que la presencia trans, era mucho menor que la participación de activistas lesbianas.

Por otro lado, es importante destacar la metodología de intervención antirracista y disidente que realizamos como parte del proceso de conformación de las Jornadas, que produjo una intervención decolonial en el espacio, tanto en Kinal como en los espacios feministas en San Cristóbal.

Durante la coordinación y organización de las jornadas lxs organizadorxs afrodiaspóricos promovimos un posicionamiento afrocentrado, que evidenció con la fuerte presencia afrodiaspórica disidente, que ocupó un lugar relevante en las jornadas. Sobre ello la pensadora afrodominicana Yuderkys Espinosa (tomado de la entrevista, febrero del 2018) expuso:

“Yo creo que el hecho de que creo que fue un gesto muy bello de su parte, el que las principales voces, las que fueron las invitadas principales todas fuéramos afrodescendientes del Caribe. Eso es increíble que haya pasado. No conozco otro espacio ni lesbo-trans-feminista ni de lesbianas, ni de feminista ni nada, al menos que sea un encuentro de mujeres negras donde esto haya pasado. Yo creo que esto fue un hito, incluso tiene sus beneficios y sus detractores. Creo que eso fue muy bonito que todas hayamos sido afrodescendientes del Caribe en un espacio como San Cristóbal. Donde no hay prácticamente experiencias de lo afrodescendiente” (Entrevista a Yuderkys Espinosa, febrero del 2018, Skype).

Uno de los aportes de este posicionamiento afrocentrado fue el posicionamiento frente al etnocentrismo feminista que se manifestó a través de la constante crítica al papel central que tradicionalmente ocupan las feministas blancas del Norte Global en espacios racializados en Chiapas. De esta manera, promovimos que estas ocuparan un lugar de escucha, favoreciendo además que las compañeras indígenas, prietas ocuparan los espacios centrales y pudieran compartir sus opiniones, dudas, exponer sus vivencias y conocimientos.

Otro aporte importante consistió en la intervención afrocentrada y transcentrada que se plasmó en el cronograma de las Jornadas. Cada día hubo presencia de activistas negras y trans, lo cual fue otra estrategia de desestabilizar la normatividad eurocéntrica y cis. Esto partió de una propuesta del grupo de hip hop Krudxs Cubensi, quienes abordaron la importancia de generar una afroafirmación queer (tomado de la sistematización de las Jornadas lesbo-trans-feministas enero 2018).

El resultado de esta metodología de intervención antirracista y disidente fue la presencia de 8 activistas trans y 7 activistas afrodiaspóricos. De ellxs 5 eran mexicanas, Karen Orduña y Oyuky Hiromi Aviles Pérez, activistas trans de Tuxtla Gutiérrez; Jessica Marjane y Lía García de la Red de Juventudes Trans de México, Frida Cartas, activista transfeminista de Tijuana. Daniel Coleman Chávez activista transmasculino, académico afronorteamericano y Michel Candelaria activista trans feminista afrocolombiana; Ange Valderrama Cayuman, activista trans masculino mapuche chileno. En aquel momento no me reconocía como persona trans por ello no me incluí. Dentro de la categoría trans, también se encuentran las identidades no binarias y en el encuentro se encontraron varixs activistas entre ellos yo, quienes en ese momento nos identificábamos con dicha categoría. También se encontraban lesbianas como por ejemplo Yolanda Arroyo feminista negra lesbiana puertorriqueña y Astrid Cuero Montenegro, feminista antirracista bisexual. Igualmente llegaron las compañeras de

Kinal Guerrero, donde algunas eran lesbianas y afromexicanas.

Para finalizar quiero referirme a la importancia de Kinal Antsetik como un espacio puente prietx. Es un espacio en el cual se han ido produciendo coaliciones, de generación de alianzas, de visibilización y afirmación de los conocimientos de las mujeres indígenas, negras, de reconocimiento de las corporalidades trans, no binarias y queers como sujetos feministas, a pesar de los discursos esencialistas y binaristas que todavía recorren los espacios lesbofeministas. Es importante destacar que esta colectiva, está integrada por lesbianas feministas indígenas, mestizas-prietas, mestizas, blanco-mestizas, y en menor medida compañeras blancas del Norte Global.

Kinal Antsetik además de ser un espacio de y para mujeres indígenas, ha sido un espacio donde varias tendencias afrodiaspóricas no heteronormativas han confluído en diferentes momentos en San Cristóbal de las Casas. Allí se llevaron a cabo las “Jornadas lesbofeministas Antirracistas” en el 2014, en el 2016 se realizaron unas “Jornadas lesbofeministas”, el “Primer Congreso Feminista de Chiapas” a finales de noviembre, “Las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas” entre finales de junio y principio de julio del 2017. En el 2018 se realizó “Primer Encuentro Latinoamericano de Artesanas” en septiembre y se conformó el Encuentro de Artesanas por la defensa de nuestros diseños, red conformada por mujeres indígenas de los estados de Michoacán, Guerrero, Quintana Roo, Yucatán, Oaxaca y Chiapas.

Foto 10. Inicio de las Jornadas Lesbo-trans-feministas en Kinal Antsetik, San Cristóbal de las Casas.



Fuente: Foto tomada por el equipo de documentación de la colectiva Las Chamanas, 2017.

DE PUENTES, ACTIVISMOS Y EPISTEMOLOGÍAS AFRODIASPÓRICAS DISIDENTES. CONCLUSIONES POR AHORA

Terminé de escribir esta investigación mientras la caravana migrante centroamericana es reprimida por el ejército mexicano, en su tránsito hacia Estados Unidos. El río Suchiate, la estación El Ceibo, Ciudad Hidalgo y Tapachula, están ocupadas por miles de personas racializadas, varadas, que no pueden continuar su viaje. La Caravana Migrante como recurso organizado se inició en el 2018, debido al aumento de las políticas migratorias del gobierno mexicano por “regularizar”, eufemismo utilizado para desviar la atención del control y la contención del tránsito de los migrantes hacia Estados Unidos. La Caravana Migrante, como se ha hecho llamar, es un ejemplo de los transitos migratorios históricos que atraviesan por la región de Chiapas y una expresión de las estrategias de resistencia ante las políticas de *narrativas de desterritorialización antinegras*.

Ante las dolorosas imágenes de represión y contención de las caravanas migrantes escribí “La Puente Prieta”, como un ejercicio de *afrofuturismo*, imaginar *un mundo afrodiaspórico queer cruzando fronteras*, conversando, juntándonos y así sanar.

Esta tesis fue una pulsión de sobrevivencia y, como tal, muestra mis pasiones, mis limitaciones, mis imaginaciones y deseos de *empretecer* todo el género, San Cristóbal de las Casas y los programas de estudios feministas. Dicha pulsión se manifestó en mis preguntas de investigación. Inicé preguntándome ¿por qué predominaba la idea de que no había gente negra en San Cristóbal de las Casas? Específicamente me interesaba conocer, ¿cómo impactaban estas narrativas en los feminismos en dicha ciudad? Entonces me propuse que esta sería mi tesis de doctorado, investigar cómo se producían las narrativas de la disidencia sexual y los feminismos afrodiaspóricos y desarrollar una estrategia que contribuyera a revertir las ausencias.

Tardé mucho tiempo para que estas preguntas devinieran propias en mi investigación, no obstante, continuaron en mi cabeza mientras desarrollaba mi trabajo de campo, como una guía de investigación subjetiva, introvertida, casi imperceptible, pero fue condicionando el

proceso investigativo, la metodología y el aparato teórico.

Rodeada por el movimiento zapatista, la ciudad de San Cristóbal de las Casas se encuentra en el estado de Chiapas, ubicado en la frontera sureste que limita con Guatemala. San Cristóbal se ha caracterizado desde 1994 por la afluencia de distintas corrientes de activismo político. Entre ellas se destacan diversas tendencias feministas, desde intelectuales, académicas, activistas, artistas y artivistas, que aumentaron su presencia y participación en Chiapas luego del alzamiento zapatista pero que ya venían desarrollándose, al menos desde 1989, cuando se fundó la organización COLEM A.C. Debido a la numerosa presencia feminista, la influencia de las políticas y prácticas feministas en las políticas públicas, en los espacios de activismo de la Izquierda en general y feministas en particular decidí realizar esta investigación y articulación feminista.

Esta gran presencia política y práctica feminista han logrado crear un posgrado en Estudios e Intervención Feminista, el primero en México, en el 2015, en CESMECA-UNICACH, del cual soy parte de la primera generación. Algunas feministas, usualmente del Norte Global, blanco-mestizas latinoamericanas y mexicanas, ya sea de manera independiente, o mediante proyectos de ONG, y/o por parte de instituciones mexicanas, académicas norteamericanas y europeas han acompañado y colaborado con las luchas de mujeres campesinas, indígenas, zapatistas, trabajadoras del hogar, trabajadoras sexuales, mujeres trans, lesbianas, entre otras muchas sujetas políticas. Sus intervenciones en estos procesos sociales se han realizado desde sus posicionamientos políticos y desde sus subjetividades.

Mi preocupación ha radicado, como expuse anteriormente, en problematizar cómo la ausencia en los imaginarios populares y de activismo político de la presencia negra y afrodiaspórica en la ciudad ha impactado en los discursos y prácticas feministas, especialmente, en una región con un paisaje predominantemente prieto.

Para esto empleé las nociones y conceptos: *narrativas de desterritorialización antinegras e intervención feminista hegemónica* y su actualización *coleta*, con las cuales pude abordar cómo se producen en San Cristóbal procesos de desplazamiento, desubicación, alienación y en último caso ocultamiento de la presencia y los aportes de feministas negras y afrodescendientes del Norte Global, pero también del Sur Global, a este movimiento en Chiapas. Además, funcionó como un estudio de caso que vincula esta experiencia concreta con prácticas de genocidio

negro a nivel nacional en México. Así, como muchos intelectuales y feministas hacen referencia al pasado colonial para ubicar lo negro en San Cristóbal, de la misma forma perdura esa narración para referirse a lxs afrodescendientes en el territorio nacional.

De manera similar sucedía con la teoría y movimiento feminista, los aportes de las mujeres negras reconocidos y mencionados, fueron aquellos publicados entre 1970 y 2000 por feministas negras norteamericanas y generalmente eran mencionadas con distanciamiento, como algo lejano. Me refiero a Audre Lorde (1995), Patricia Hill Collins (2000) y Kimberlee Williams Crenshaw (1989), entre otras. De esta forma se evidenciaba un desinterés por publicaciones más recientes, así como la reducción del feminismo negro en el Sur, por ejemplo, al de las pensadoras Yuderkys Espinosa (2014, 2016, 2017) y Ochy Curiel (2013).

Mientras desarrollaba mi activismo feminista en San Cristóbal estas cuestiones también estuvieron presentes, aunque no explícitamente. En cualquier caso, estas preocupaciones constantes me fueron guiando durante el proceso de articulación feminista que posteriormente denominé “La Puente Prieta” y que se convirtió en mi interés investigativo. De esta manera, esta tesis fue plasmada en tres capítulos.

El primer Capítulo se tituló “Epistemología y metodología feminista: “La Puente Prieta”, el transarchivo y el método Lxs Hijxs de las Dos Aguas”. Este capítulo se dividió en dos secciones: el marco teórico-conceptual y la propuesta metodológica. Tiene la potencia de ser un marco afrocentrado, con el cual destaqué los usos de las *políticas de citación* como una tecnología y una práctica radical antirracista y feminista que de cuenta de las voces, la producción intelectual y académica de sujetos históricamente invisibilizados (Mott, Cockayne, 2017), como las mujeres y sujetos disidentes negros y afrodescendientes. Así, dicho marco generó un archivo de referencias que reconoce y celebra la producción intelectual y académica de las mujeres negras (Smith, 2017).

En la sección teórica-conceptual abordé discusiones acerca del afrocentrismo, los feminismos afrodiaspóricos (Vergara, Arboleda, 2014; Arboleda, Puntiel, 2018), la interseccionalidad (Viveros, 2016), la racialización (Isoke, 2016) y la inestabilidad del género binario cuando se piensa interseccionalmente y desde una historicidad que enmarca los procesos de desgenerización y posteriormente generización racializada de los cuerpos negros durante la esclavitud colonial (Spillers, 1987, Tinsley, 2011, 2018).

La segunda parte del capítulo aborda la metodología que desarrollé durante la investigación. Partí de la metodología cualitativa, feminista, que se estructura desde la objetividad fuerte (Harding, 1987), la experiencia (Hill Collins, 2000) y la interseccionalidad como enfoques metodológicos. Se inició con una discusión sobre el problema de la representación académica sobre los sujetos históricos de investigación antropológica. Pone especial atención en los debates de las investigaciones feministas críticas a estos posicionamientos hegemónicos, sin embargo, expone las dificultades que las mismas han atravesado para salirse de estas metodologías coloniales.

Realicé esta discusión partiendo de la crítica de Linda Alcoff (1991-1992) sobre las dificultades de “hablar por”. Debido a la tradición de producción feminista antropológica que existe en Chiapas y la importancia de que lxs estudiantes del posgrado en Estudios e Intervención Feministas, desde los lugares de enunciación y nuestras posibilidades, con nuestros trabajos de tesis interrumpamos el fortalecimiento de dichas tecnologías académicas establecidas sobre epistemicidios y representaciones distorsionadas.

Para acercarme a esta intención desarrollé “El método de Lxs Hijxs de las Dos Aguas”, el cual me permitió seleccionar, recopilar y luego, analizar la información procedente de las entrevistas y de mi trabajo de campo. El mismo se inscribe dentro de una tradición crítica intelectual feminista afrocaribeña y afrodiaspórica. Este método tan singular se caracterizó por: tener un enfoque espiritual (intuición espiritual), afrocentrado, afrodiaspórico, interseccional y disidente.

Estas características me posibilitaron identificar una problemática allí donde parecía que no existía ninguna. Me brindaron la imaginación necesaria para generar formas de expresión política, como los talleres: “Descolonizando Las Caderas” (2016-2017), “Afroperreo y Activismo” (2018 al presente) y la articulación feminista afrodiaspórica disidente “La Puente Prieta” (2016-2018) como vías alternas de interrupción de las narrativas de desterritorialización antinegras, y así incorporar en los estudios y prácticas feministas de Chiapas las genealogías feministas afrodiaspóricas disidentes que comúnmente han quedado enredadas y silenciadas en investigaciones.

Esta sección aborda también otras herramientas metodológicas como el *transarchivo* y las entrevistas que realicé, así como un pequeño análisis del universo de la investigación y una

descripción de lxs colaboradores de la investigación. Finaliza con una breve descripción de la propuesta metodológica feminista afrodiaspórica que implementé para mi investigación: “La Puente Prieta”.

El Segundo Capítulo titulado “Genealogía de los feminismos de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas” aportó una panorámica histórica parcial y situada sobre las distintas tendencias del feminismo de la disidencia sexual en dicha ciudad. Para fundamentar esta historia analicé cómo se han transformado los debates sobre género-raza-sexualidad en los Encuentros Latinoamericanos Feministas y Lesbofeministas entre 1996 hasta el 2014. Igualmente presenté un breve panorama sobre las distintas posturas feministas de la disidencia sexual que identifiqué durante mi trabajo de campo. Además de historizar el movimiento feminista de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas, otro propósito es mostrar cómo las feministas de la disidencia sexual potenciaron la presencia de activistas feministas afrodiaspóricxs disidentes. Esto muestra los debates acerca de la necesidad de comprender el género dentro del contexto de colonialidad/imposición colonial occidental sobre los cuerpos no blancos.

De esta manera identidades racializadas generizadas que previamente fueron invisibilizadas dentro de identidades como lo lésbico y lo homosexual, como fue el caso de personas trans, travestis, personas transmascullinas y no binarias indígenas, morenas y prietxs, quienes también fueron ignoradas y/o ocultadas en los espacios feministas en San Cristóbal fueron progresivamente reemergiendo y generando espacios y debates alternativos. La ampliación del sujeto del feminismo mostró las tensiones entre las concepciones esencialistas que aun existen, las concepciones feministas hegemónicas y los esfuerzos históricos de los sujetos que han sido ubicados en los márgenes del movimiento y teoría feminista.

En el tercer capítulo me referí a “La Puente prieta”: experiencia de “articulación feminista afrodiaspórica” que se centraba en la sistematización de la articulación feminista afrodiaspórica disidente “La Puente Prieta”. Para ello dividí el capítulo en tres secciones. La primera sección se enfocó en profundizar la crítica hacia las *intervenciones feministas hegemónicas*. Inició con una revisión del trabajo que feministas y antropólogas realizaron en el pasado en torno al impacto de sus colaboraciones con mujeres indígenas y campesinas en el contexto chiapaneco (Hernández, 2008). Relacioné dichas intervenciones como otras manifestaciones de las *narraciones de desterritorialización antinegras*, que contribuyen a los efectos de obnubilación

de las epistemologías feministas afrodiaspóricas en la región y el desgaste de lxs activistxs feministxs afrodiaspóricxs y disidentes en San Cristóbal de las Casas.

Presenté una genealogía de estrategias políticas de articulación que han realizado las mujeres afrocaribeñas como una propuesta alterna a estas intervenciones hegemónicas. Partí de la noción *the crossing* (el cruce) de la feminista afrotrinitaria M. Jacqui Alexander (2005, p.23) en su libro *Pedagogies of Crossing. Meditations on feminism, sexual politics, memory and the sacred*, con la cual se refirió a una praxis feminista afrodiaspórica, queer migrante, transnacional, que genera articulaciones subterráneas que trascienden límites fronterizos de los Estados Nación. Así las conexiones, los afectos, encuentros, intercambios, eventos, ensayos, artículos científicos indexados, libros, poesía, performances, spoken word, hip hop, entre otras plataformas en que se ha socializado el pensamiento feminista afrodiaspórico crean y fortalecen las redes de alianzas políticas que han desarrollado las mujeres y sujetos disidentes afrocaribeñxs. Esta genealogía de articulaciones afrodiaspóricas feministas se han caracterizado por tener una función de puente, hacia nosotrxs mismxs, con otras feministas, con nuestras comunidades, con los movimientos sociales, con la academia, con el resto de la sociedad. Tomando esta función me interesó poner en conversación dicha idea de “La Puente” con el proceso de articulación feminista afrodiaspórica disidente en Chiapas que estuve realizando junto a otrxs activistas desde el 2016 hasta el presente y la nombré “La Puente Prieta” junto con la estrategia metodológica.

La segunda sección del capítulo se centró en definir qué es “La Puente Prieta” como articulación feminista, cuáles son sus referentes y una sistematización de la misma en San Cristóbal de las Casas. De esta manera se analizan los procesos de organización política que realizamos, centrando nuestra atención en las políticas antirracistas, disidentes, transcitradas que llevamos a cabo en el período del 2016 al 2017.

A continuación, destacaré algunas aportaciones que considero que mi investigación ha intentado contribuir a los estudios críticos en México, especialmente a los estudios feministas y a los estudios afroamericanos.

En primer lugar, quiero destacar el propósito de visibilizar la presencia afrodiaspórica feminista en San Cristóbal de las Casas. Algunos conceptos, nociones y categorías continúan teniendo un rol importante.

Específicamente me refiero a la noción de *narrativas de desterritorialización antinegras*, que me permitió conectar las ausencias que el lenguaje produce sobre ciertas comunidades con los procesos de racialización de los paisajes: desplazamiento y confinamiento geoespacial hacia costas específicas de la población afromexicana; invisibilización de la población migrante negra y afrodescendiente del paisaje sancristobalence aún cuando atraviesan dicha ciudad cotidianamente, amestizamiento de la población afrochiapaneca y afromexicana por la vergüenza católica. En mi estudio de caso la utilicé para destacar la desaparición de la participación y contribución de las feministas afrodiaspóricas del Sur Global, principalmente locales, regionales y del iitsmo centroamericano al movimiento, teoría y práctica feminista en San Cristóbal de las Casas y Chiapas.

Otra noción importante fue el uso de lo *prieto* para ampliar experiencias de racialización que no habían sido consideradas dentro de la diáspora africana en México, que son borradas a través de categorías como moreno o prieto, sin poder conectarse con las historias de la esclavitud, el cimarronaje y apalencamiento, los procesos de migración y comunidades diaspóricas que tuvieron lugar posteriormente.

Estas herramientas teóricas me permitieron hablar sobre los silencios y epistemicidios que refuerzan las *narrativas de desterritorialización antinegras* también en los estudios feministas a través de las intervenciones feministas hegemónicas. Devino en una plataforma para nombrar las intervenciones feministas hegemónicas particulares que se producen en Chiapas y San Cristóbal de las Casas. Me permitió ubicar a Chiapas dentro de la diáspora africana desde una perspectiva histórica y contemporánea, así como en la región de Afroamérica. Me facilitó la incorporación de la presencia y participación temporal o permanente de lxs activistas, intelectuales feministas afrodiaspóricxs en la historia del movimiento feminista, así como en los estudios feministas de Chiapas y San Cristóbal de las Casas.

Otro de los aportes de esta investigación consistió en destacar el papel político antirracista y de resistencia decolonial que tuvo el marco teórico conceptual y metodológico afrocentrado. Así también fue la conformación del método Lxs Hijxs de las Dos Aguas, el cual generé a partir de los aportes de la metodología feminista que parten de la teoría del posicionamiento situado, la objetividad fuerte y la experiencia de las mujeres negras.

Además, es importante decir que aún quedan muchos vacíos analíticos y que será

relevante considerar algunas de las principales líneas de investigación que deben continuar siendo trabajadas en el futuro. A continuación expongo algunos.

- Historizar y mapear la presencia negra y afrodiaspórica en San Cristóbal de las Casas, utilizando técnicas como la cartografía feminista negra, los archivos desde una perspectiva feminista afrodiaspórica disidente, autoetnografía y registros fotográficos.
- Vincular la supuesta desaparición de la presencia negra con los efectos del mestizaje. A través del prisma del *giro afectivo*, todo esto con la plena conciencia y compromiso de contribución a los estudios afroamericanos y afroamericanos.
- Profundizar en la argumentación sistematizada en la relación entre los cuerpos negros y la inestabilidad de género colonial, que feministas negras y decoloniales como Hortense Spillers (1987), Oyeronke Oyewumi (2016) y Maria Lugones (2010) han trabajado.
- Difundir este trabajo en espacios alternos a los circuitos académicos. Para ello generar y coordinar talleres y publicaciones editoriales alternativas con el objetivo de socializar los resultados con las comunidades a las que les atraviesa esta narrativa.

Por último, esta tesis ha tenido distintas dificultades para escribirse. He pasado por distintas barreras y obstáculos, por lo que aún quedan preguntas de investigación por resolver, así como vacíos analíticos que discutir, los efectos de las narrativas de desterritorialización antinegras en las conformaciones de comunidades afrodiaspóricas, el impacto del mestizaje en los movimientos feministas y la incapacidad de algunas categorías centrales del feminismo como género para abordar las experiencias de lxs sujetxs prietos disidentes.

Por las razones expuestas, esta tesis es una forma de responder a las *narrativas de desterritorialización antinegras*. Además es un ejercicio de reivindicación, de lucha y de justicia transfeminista afrodiaspórica que espero que contribuya a reparar la producción de conocimiento afrofeminista que escasamente ha tenido lugar en la antropología, la geografía, la historia y otros campos científico-sociales.

San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 21 de mayo de 2020.

BIBLIOGRAFÍA

Alcoff, Linda (1991-1992). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, 20, pp. 5-32.

Alexander, Jaqcqi (2005). *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. Duke University Press.

Apresa, Yolanda (2017). “Identidades lésbicas, más allá de las fronteras”. (SetemHegoHaizea).
Noviembre 30. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=KU5II4O064k>.

Aubry, Andrés (2017). *San Cristóbal de Las Casas: Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*. San Cristóbal de las Casas: Colectivo Bats’il k’op.

Baca, Susana (1997). *Caras lindas*. (CD) New York, Warner Bros Record Inc.

Barcia, María del Carmen. C., Carr, P. F., Leyva, C. Y., & Ibarra, J. (2009). *Mujeres al margen de la historia*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Bastos, Santiago y Cumes, Aura (2007). *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLACSO Guatemala.

Bermudez, Luz (2011). ¿Categoría étnica? ‘Los coletos’ y la designación de procesos de identidad social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México). *Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*. 50.

Beiras, Adriano, Cantera Espinosa, Leonor., y Casasanta Garcia, Ana L. (2017). La construcción de una metodología feminista cualitativa de enfoque narrativo-crítico. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 16(2), 54-65. DOI: 10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-1012.

Bellato Gil, Liliana y Montaña Barbosa, Alejandro (2016). *Travesías. Historias trans a través del espejo*. Tuxtla Gutierrez, Chiapas: Jumaltik Equidad Sur A. C.

Blanco, Fernando (2014). Queer Latinoamérica: ¿Cuenta regresiva?. *Resentir lo queer en América Latina: Diálogos desde/con el Sur*. En: Falconí Travéz, D., Castellanos, S. y Viteri M. A. (eds.) Editorial Egales. pp. 27-43.

Boyce Davies, Carole (2014). Pan-Africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses. *Feminist Africa*, 19. En: URL: <http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/19>.

Blazquez, Norma (2012). Epistemología feminista. Temas centrales. En: *Investigación Feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ed.: Blazquez, Norma; Palacios Flores, Fátima y Ríos Everardo, Maribel. pp. 21-38. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora: Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Bueno, J. (ENF2013JALISCO) (2013, junio, 20) VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 1996. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=u_UVhWfW6wM&t=2549s.

Bueno Sarduy, Aida (2014). *El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife: la ciudad de las mujeres que no será*. (Tesis inédita de Doctorado). Universidad Complutense de Madrid, España.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.

Carruthers, Charlene (2019). *Unapologetic: A Black, queer, and feminist mandate for radical movements*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Cabrera, Lydia (1996). *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Miami, Fla: Ediciones Universal.

Cabrera, Marta y Vargas Monroy, Liliana (2014). Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: algunas inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. *Universitas Humanística*, vol. 78, julio-diciembre, Bogotá Colombia, pp. 19-37. doi:10.11144/Javeriana.UH78.tdac.

Cano, Gabriela (April 01, 2009). Amelio Robles, andar de soldado viejo. Masculinidad (trangénero) en la Revolución Mexicana. *Debate Feminista*, 39, 14-39.

Carta de las Mujeres Zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo. (2019). Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/02/11/carta-de-las-zapatistas-a-las-mujeres-que-luchan-en-el-mundo/>.

Castellanos, Rosario (2018). *Ciudad real*. México, D.F: De Bolsillo.

Castro Apreza, Inés (2019). *Mujeres y Política en Chiapas. Un programa feminista*. UNICACH. Programa Universitario de Género. Tuxtla Gutierrez,

Coleman Chávez, Daniel (2016). Transmasculine Insurgency. Masculinity and Dissidence in Feminist Movements in México. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, Volume 3, Numbers 1-2, mayo.

Christian, Barbara (1987). The Race for Theory. *Cultural Critique, The Nature and Context of Minority Discourse*, No. 6, (Spring), pp. 51-63

Cornejo, Amaranta (2017). Memoriando la reflexión: el diario de campo desde una escritura etnográfica feminista. *Donde no habite el olvido. Herencia y transmisión del testimonio en México y Centroamérica*. Ed. Gonzáles Luna, A. y Sagi-Vela, A. Ediciones Ledizioni.

Cohen, Cathy (2004). "Punk, Bulldaggers and Welfare Queens: The Radical Potencial of

Queer Politics?” *Still Brave: The Evolution of Black Women Studies*. Editado por: Stanlie M. James y Frances Smith Foster. New York: The Feminist Press.

_____ (March 01, 2004). Deviance as Resistance: A New Research Agenda for the Study of Black Politics. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 1, 1, 27-45.

Colectivo de Geografía Crítica de Ecuador. (2018). *Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial*. Cartilla 3, Quito.

Crenshaw, Kimberlé (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. En: *Estudos feministas*, 171-182.

Curiel, Ochy (ENF2013JALISCO). (2013, junio, 20) VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 1996. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=u_UVhWfW6wM&t=2549s.

Curiel, Ochy (ENF2013JALISCO) (2013, junio, 20) VI Encuentro Lésbico Feminista Latinoamericano y del Caribe 2004 Ciudad de México. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HXFAfjTMLH8&t=2055s>.

Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, 92-101.

Curiel, Ochy (2013). La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el regimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Colombia: Brecha lésbica, *En la frontera*.

Curiel, Ochy *et al*, (2016). “Memorias. X Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala”. URL: <http://glefas.org/memorias-del-x-encuentro-lesbico-feminista-de-abya-yala/>.

CUDS. (2017). Colectivo Universitario de Disidencia Sexual, CUDS. Recuperado de: <https://disidenciasexualcuds.wordpress.com/about/>

Davis, Angela (Canal UCR). (2018 abril 3.). Lección Inaugural de la UCR: Feminismo y transformación social en la era de Trump con la Dra. Angela Davis. (Archivo de video) Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=uOIVQmt7Tsw>

Escobar, Manuel Roberto (2013). “La Polítización del cuerpo: Subjetividades trans en resistencia”. *Nómadas*, Universidad Central de Colombia.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2014) “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, núm. 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2016). Historizar las disputas, indagar las fuentes: hipótesis para pensar el movimiento de lesbianas en América Latina. *ATLÁNTICAS-Revista Internacional de Estudios Feministas*, 1 (1), 240-259. doi: <http://dx.doi.org/10.17979/arief.2016.1.1.1817>

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2017) “Hacia la construcción de la historia de un (des)encuentro: La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala. En: *Praxis. Revista de Filosofía*, No. 75, Julio-Diciembre.

Falconí Trávez, Diego (2014). “La leyenda negra marica: Una teoría comparativa desde el Sur a la Teoría Queer Hispana”. *Resentir lo querer en America Latina: diálogos desde/ con el Sur*. Falconí Trávez, D., Castellanos, S. y Viteri M. A. (eds.) Editorial Egales. p. 81-115.

Figuerola Vergara Aurora y Arboleda Hurtado Katherine. (2014). “Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia”. *Universitas Humanística*. no.78 Bogotá July/Dec.

Foro sobre Femicidios y Acumulación Global, Palacios, C. E. M., En Campo, M. M., Rivas, O. M. L., Ocoró, G. N., Lozano, L. B. R., & Colectivo Otras Negras y ... ¡Feministas. (2019). *Femicidio y acumulación global: Memorias del foro internacional: Cali, 2016*.

Fournier-Pereira, Marisol (2014). Feminismos e Interseccionalidad: Aportes para pensar los feminismos lésbicos centroamericanos. En: *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11(2), 67-87.

Galindo, María (ENF2013JALISCO) (2013, junio, 20) VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 1996. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=u_UVhWfW6wM&t=2549s.

García Dauder, Dau y Romero Bachiller, Carmen (2002). Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. En: *Athenea Digital*. 2, 42-61.

Gossett, Che (2016). Zizek's Trans/gender Trouble. En: Los Angeles Review of Books. Disponible en: [URL://https://lareviewofbooks.org/article/zizeks-transgender-trouble/](https://lareviewofbooks.org/article/zizeks-transgender-trouble/).

Gutiérrez Narvaez, Margarita (2014). *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de las Casas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México : Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas ; San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México : Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harding, Sandra (1986) *The Science Question in Feminism*. New York: Cornell University Press.

Harding, Sandra (1987) The Method Question. En: *Hypathia. A journal of feminist philosophy*. 2-1(3), 19-35.

Harding, Sandra (2012) “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de Vista”. *Investigación Feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ed.: Blazquez, Norma; Palacios Flores, Fátima y Ríos Everardo, Maribel. pp. 39-66. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,

Hartman, Saidiya (January 01, 2008). Venus in two acts. *Small Axe : a Journal of Criticism*, 26, 1-

14.

Harrison, Faye (2016). Theorizing in ex-centric sites. *Anthropological Theory*, Vol. 16(2–3) pp. 160–176. Disponible en: URL://sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav DOI: 10.1177/1463499616652516

Hernandez, Rosalva Aída (s/a). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Octubre. año 12, vol. 24: *Debate Feminista*.

Hernandez Cordero, Adrian y Fenner Sánchez, Gabriela (2018). El turismo, ¿Un arma para la guerra? Tensiones en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. En: (Cord.) Milano, C., Mansilla, J. A. *Ciudad de vacaciones. Conflictos urbanos en espacios turísticos* (81-121). Barcelona: Pollen Editions.

Herrera, Georgina (2014). *Always Rebellious/Cimarroneando: Selected poems*. Cubanabooks.

Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Second Edition. Routledge.

hooks, bell (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Boston, MA: South End Press.

hooks, bell (2014). Entrevista con Janet Mock. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rJk0hNROvzs>.

Hurston, Zora (1987). *Spunk: The selected stories of Zora Neale Hurston*. London: Camden Press.

Solà, Miriam y Urko, E. (2016). *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta, San Isidro, Navarra.

Isoke, Zenzele (2016). Race and Racialization. *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Ed.: Hawkesworth, M y Dish L.

- Kincaid, Jamaica (2009). *Autobiografía de mi madre*. D.F., México: Ediciones Era.
- King, Rosamand (2016). *Island bodies: Transgressive sexualities in the Caribbean imagination*. Florida: Gainesville University Press of Florida.
- Lorde, Audre (1995). Los usos de lo erótico. En: *La hermana la extranjera*. Artículos y conferencias. Madrid: Ediciones 62.
- Léger, Marc James; Tomas, David; Douglas, Emoury y EDELO. (Ed.). (2017). *Zapantera Negra. An artistic encounter between Black Panthers and Zapatistas*. New York: Common Notions.
- Lugones, María (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, vol 25, No. 4, Otoño.
- Madison, Soryni (2012). *Critical ethnography: Methods, ethics, and performance*. London: Sage.
- Mendez, Georgina (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Ecuador: FLACSO.
- McClaurin, Irma (2001). *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis, and Poetics*. Rutgers University Press.
- Mohanty, Chandra (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En: *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Eds.: Suárez Navaz, L., Hernandez R. A. p. 117-160. Ediciones Cátedra Universidad de Valencia Instituto de la Mujer.
- Morejon, Nancy. (2017). *Poética de los Altares y otros ensayos*. Editorial Letras Cubanas.
- Montenegro, Marisela. (2007). "La intervención social para el desarrollo: reflexiones en torno

a la actividad interventora en Nicaragua”... Atenea? Tomado de: <http://psicologiasocial.uab.es/fic/es/node/112>.

Mogrovejo, Norma. (2010). Los encuentros lésbicos feministas latinoamericanos y del Caribe en la Era del postfeminismo. *Revista Digital Universitaria*. Vol. 11, Núm. 9.

Morrison, Toni. (2020). *Beloved*. Barcelona: Debolsillo.

Mothoagae, I. D. (2106) “Reclaiming Our Bodies: Reflections of Sarah (Saartjie) Baartman and the destruction of the black bodies by the state”. En: *Acta Theologica*. Vol. 24, pp. 62-83.

McKittrick, Katherine. (2006). *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nixon, Angelique. (2015) “Relating Across Diference”: Caribbean Feminism, bell hooks, and Michelle Cliffs Radical Black Subjectivity.” En: *Caribbean Women Writer as Scholar: creating, imagining, theorizing*. Coconut Creek, FL, Caribbean Press.

Novoa, Alejandra. (ENF2013JALISCO) (2013, junio, 20) VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 1996. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=u_UVhWfW6wM&t=2549s.

Novoa, Alejandra. (ENF2013JALISCO) (2013, junio, 20) VI Encuentro Lésbico Feminista Latinoamericano y del Caribe 2004 Ciudad de México. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HXFAfjTMLH8&t=2055s>.

Ochoa, Marcia. (2016) Diáspora “Queer”: La mirada hemisférica y los Estudios “Queer” Latinoamericanos En: *Nerter* 25-26 (Invierno-Primavera 2015-2016): 68-72. ISSN 1575-8621.

Ocoro Grajales, Natalia. (2019). *Memorias del despojo. Reconfiguración social y enclaves extravistas en el Norte del Cauca*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana. Consultado el 22 de mayo 2020 en Catalogo de Tesis en Antropología Social-México,

<https://mx.antropotesis.alterum.info/?=9016>

Ocoro Grajales, Natalia. (2019) Recuperado de:
<https://www.facebook.com/natalia.ocorograjales/posts/2452758878082069>

Olukone, L. (2014). “Contraxxyones: Nació el afrofeminismo queer cubano”. Recuperado de:
<https://negracubanateniaqueser.com/2014/02/21/contraxxyones-nacio-el-afro-feminismo-queer-cubano/>

Otero, Solimar. (2013). Yemayá y Ochún. Queering the vernacular logics of waters. En: Solymar, O. Falola, T., Yemoja: *Gender Sexuality and Creativity in the Latina/o Afro-Atlantic diasporas*. (pp. 85-111) New York: State University of New York Press.

Oyêwùmí, Oyêwùmí. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Bogotá, Colombia: en la frontera.

Puar, Jasbir. (2007). *Assemblages. Homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.

Ramírez, Ana. (2013). Autorizar una voz para desautorizar un cuerpo: producción discursiva del lesbianismo feminista oficial. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 45.

Ramazanoglu, Caroline y Holland, Janet. (2014). *Feminist methodology: Challenges and choices*. Place of publication not identified: SAGE Publications Ltd.

Reddock, Rhoda. (2007) Diversity, Difference and Caribbean Feminism: The Challenge of Anti-Racism. En: *Caribbean Review of Gender Studies. A journal of Caribbean Perspectives on Gender and Feminism*. Issue 1, April 2007. Disponible en URL:
https://sta.uwi.edu/crgs/april2007/journals/Diversity-Feb_2007.pdf

Richardson, Matt. (2013). *The queer limit of Black memory: Black lesbian literature and irresolution*.

Columbus: Ohio State University Press.

Rich, Adrienne (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980). *Duoda (barcelona)*, 10, 15-45.

Rosas Rios, Claudia. (2013) *Entre la construcción y deconstrucción de identidades lésbicas y los prejuicios sociales en Villaflores y en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. Un análisis desde la perspectiva de género. Directores: Dra. Diana Reartes Peñafiel. Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social. San Cristóbal de las Casas. Tesis de Maestría.

Rose, Calypso. (2016). Rhum and Coke. En: Fire Fire (Live). Terrascope.

Rushin, Kate. (1988). El poema de la Puente. En: Moraga, C., Castillo A. (Ed.), *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Ruiz Trejo, Marisa. (2015). *Amor al aire. Antropología situada de las radios latinas de Madrid*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.

Ruiz Trejo, Marisa. (2016). “Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica”. *Revista Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, Volumen 15. Universidad de La Laguna. PP. 11-34 ISSN: 1579-7902.

Ruiz Trejo, Marisa. (2016a). Estudios críticos feministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica. Congreso LASA. Track: Géneros, feminismos y sexualidades. Panel: Epistemologías, teorías críticas y prácticas feministas en/desde América Latina y el Caribe. In: *Lasa Congress Papers*, Del 27 al 30 de mayo de 2016. New York.

Ruiz Trejo, Marisa. (2018, enero 16). Entrevista a la Colectiva AfroKute. Feminismos negros y luchas queer: del Caribe a Chiapas. Recuperado de: <http://www.contratiempohistoria.org/?tag=colectiva-afrokute>

Ruiz-Trejo, Marisa. (en prensa, 2020). Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centromérica. En: Berrio, Lina, et. al., *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. México: UNAM, UAM-X y UAM-I.

Salazar Flores. Nashyeli. (2013). *Feminismos, poderes y mujeres. El feminismo civil en San Cristóbal de las Casas. Del poder individual al poder social*. (Tesis de Maestría). Centro Superior de Estudios de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. San Cristóbal de las Casas. México.

Sandoval. Chela. (2015). *Metodología de la emancipación*. Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Saunders, Tanya. (2015). *Cuban underground hip hop: Black thoughts, black revolution, black modernity*. University of Texas.

Snorton, Riley. (2017) *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*. University of Minnesota Press.

Spivak, Gayatri. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Spillers, Hortense J. (1987) Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, Vol. 17, No. 2, Culture and Countermemory: The "American" Connection (Summer, 1987), pp. 65-81.

Sharpe, Christina. (2016). *In the Wake: On blackness and being*. London: Duke University Press.

Suárez-Navaz, Liliana y Hernández, Aída. (2008). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

Suárez, Laura y López Guazo. (2005). *Eugenesia y racismo en México*. Coyoacán, México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

Spade, Dean. (2015) *Una vida normal. La vida administrativa, la política trans crítica y los límites del derecho*. Madrid: Ediciones Bellaterra.

Tatiana. (ENF2013JALISCO) (2013, junio, 20) VI Encuentro Lésbico Feminista Latinoamericano y del Caribe 2004 Ciudad de México. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HXFAfjTMLH8&t=2055s>.

Tinsley, Omis'eke N. (2010) Black atlantic, Queer Atlantic. Queer imaginings of the Middle Passage. En: *GLQ*. University Press, 14:2-3 DOI 10.1215/10642684-2007-030.

Tinsley, Omis'eke N. (2018) *Ezili's mirrors : imagining Black queer genders*. Duke University Press.

Tramolao, M. (ENF2013JALISCO) (2013, junio, 20) VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 1996. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=u_UVhWfW6wM&t=2549s.

Valera, Itza. (2017). Tiempo de diablos: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. Ciudad de Mexico. México.

Valerio, Vetún. (2017) *Melanina. Baile de Nudillos, corpo-política y Spoken Word*. Editorial PalabrAndando. México.

Viveros, Mara. (October 01, 2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Wittig, Monique. (2006). *El pensamiento heterosexual: Y otros ensayos*. Barcelona: Ed. Egales.

Wynter, Sylvia. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation. An Argument. CR: *The New Centennial Review*. 3. 257-337. 10.1353/ncr.2004.0015.

ENTREVISTAS Y COMUNICACIONES PERSONALES.

Lia Nereida García. 25 de septiembre del 2016. Ciudad de México.

María Fernanda Carrillo. 29 de septiembre del 2016. Ciudad de México.

Daniel Coleman Chávez. 25 de junio del 2017. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Yolanda Castro Apreza. 11 de septiembre del 2017. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Karen Orduña. 22 de septiembre del 2017. Realizada a través de Skype.

Rocio de la Rosa Mendez (Chio de la Rosa). 09 de octubre del 2017. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Yuderkys Espinosa Miñoso. 27 de febrero del 2018. Realizada a través de Skype.

Michelle Dominguez. 23 de marzo del 2018. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Angie Rueda. 24 de septiembre del 2018. Ciudad de México.

Astrid Cuero Montenegro. 02 de noviembre del 2018. Realizada a través de Skype.

Concepción Suárez Aguilar. 22 de agosto del 2019. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

CONVERSACIONES INFORMALES.

Cuesta Rosseux, O. (Diciembre 2016). Comunicación informal.

Ocoro Grajales, N. (Abril 2017). Comunicación informal.

Cerullo, M. junio 2016. Comunicación informal. San Cristóbal de las Casas

ANEXOS:

1- Tabla 3. Sistematización de los talleres Descolonizando las Caderas. Elaboración propia.

Fecha	Evento	Lugar	Objetivo	Cantidad de personas aprox.
28 de octubre del 2016	3er. Festival “Cuerpxs Disidentes y Exhibicionism o viral”	Telar Teatro, Tuxtla Gutiérrez,	Objetivo del Taller: Promover otras formas de relacionarnos desde nuestrxs cuerpxs, redescubrir nuestrxs erotismos, energizarnos mediante el baile, la risa y los tropiezos, intentar establecer otras comunicaciones con nuestrxs ancestrxs, espíritus y, entre nosotrxs mismxs mediante una metodología cuir y feminista y trans*incluyente.	25 personas.
26 de noviembre del 2016, 14:00-16:00 pm.	Terceras Jornadas de Afromexicanidad, colaboración con el Proyecto Afrodescendencia México.	La Enseñanza, Casa de la Ciudad, San Cristóbal de las Casas.	Descolonizando las Caderas para cuerpxs prietxs, gordxs y feministas. Objetivo: Promover otras formas de relacionarnos desde nuestras cuerpxs, redescubrir nuestrxs erotismos, energizarnos mediante el baile, intentar establecer otras comunicaciones con nuestrxs ancestrxs, espíritus y, asimismo entre nosotrxs mismos mediante una metodología cuir feminista	50 personas.

9 de diciembre del 2016	Encuentro de Afectividades Trans* y Feminismo(s)	COLEM A.C	No expuesto	10 personas
14 de enero del 2017, 10:00AM-14:00PM	————— —	La Enseñanza, Casa de la Ciudad, San Cristóbal de las Casas,	Taller intensivo para iniciar el año bailando, rumbeando y descolonizando nuestras cuerpos. Se impartieron varios ritmos: Rumba Guaguancó y Columbia, Yoruba, Timba y Reggeaton Cubano.	15 personas.
25 de marzo del 2017, 10:00AM-14:00PM.	————— —	Centro Cultural de Chiapas, Jaime Sabines, Tuxtla Gutierrez.		17 personas.
27 de marzo del 2017,	————— —	Villahermosa, Tabasco	Promover otras formas de relacionarnos desde nuestrxs cuerpxs, redescubrir nuestrxs erotismos, energizarnos mediante el baile, intentar establecer otras comunicaciones con nuestrxs ancestrxs, espíritus y, asimismo entre nosotrxs mismos...	23 personas.

16-19 de Agosto del 2017, 17:00-20:00PM	————— —	Espacio Cultural 17/92, Plaza Center City, Villahermosa, Tabasco	Otra manera de reapropiarnos de nuestrxs cuerpxs a través de la descolonización de las sexualidades, racionalidades y la forma de relacionarnos con nuestrxs compañerxs..Taller para todxss las cuerpxs.	
9 de septiembre del 2017, 10:00AM-14:00PM.	————— —	Centro Cultural Rosario Castellanos, Comitán.		22 personas.

2) Rezo a Yemayá según la Regla de Ocha, realizado el 26 de octubre en el taller Descolonizando las Caderas:

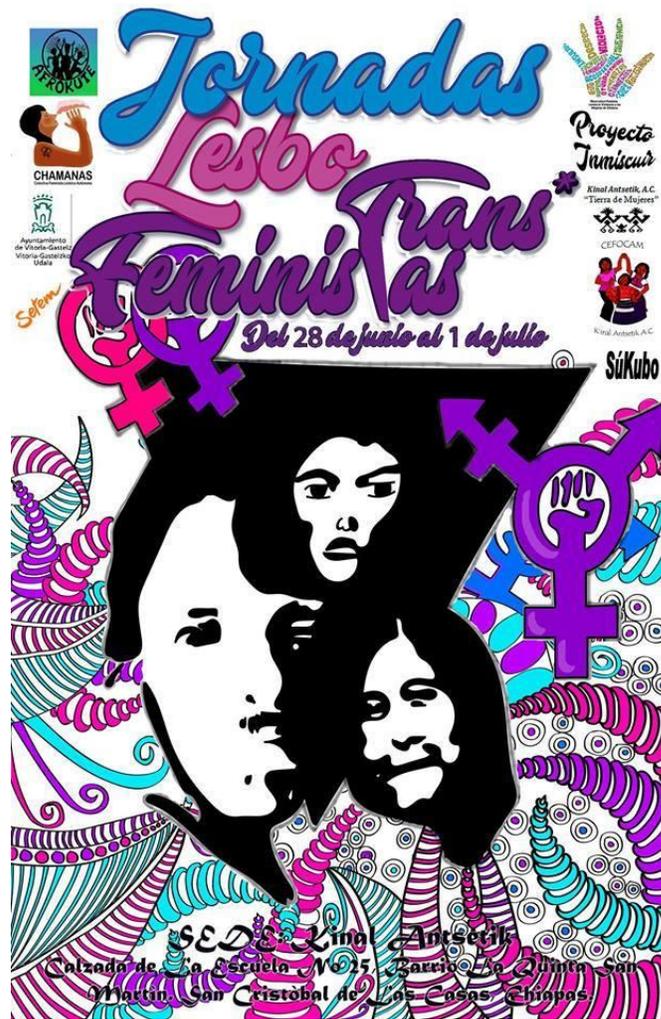
Yemayá

Iyá mío atará magua mío, jojo asheré Oggún, ayabá taguá odún; o mío Yemayá asayobi olokún. Aboyó yogún ewo ayá ewó mi emi bóshe, Iyá olonú akará biabé. Yemayá iguére ekún asayabío Olokún ya bí elede ómo arikú alalajara, dé yeíoma kamari ikú, kamari arun kamari eyó, Kamarí ofó kamarí yén bipene.

Madre mía, diosa mía dueña de mi alma y corazón, te pido que por tu sagrado intermedio, Olókun y demás orishas del cielo y de las profundidades de la tierra y el mar, me den su apoyo en esta misión que ahora voy a comenzar. Y librenme de la muerte, la enfermedad, la tragedia,

la maledicencia y la envidia de quienes no me quieren bien.

3. Cartel de las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas. Kinal Antsetik, San Cristóbal de las Casas. Del 28 de junio al 1ro de julio del 2017.



4. Programa de Actividades de las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas. Kinal Antsetik, San Cristóbal de las Casas. Del 28 de junio al 1ro de julio del 2017.

DÍA 1: MIERCOLES 28 DE JUNIO DE 2017		Actividades Simultaneas		12:00-12:15 12:15-14:45	
8:30-9:30	Registro de participantes	10:00-12:00	Taller: Deseos trans Kani Arcada	12:00-12:15	Receso
9:30-10:30	Inauguración Colectivas organizadoras: Cefocam, Kinal Antsetik, Chamanas, Inmiscuir, Afrokute	12:15-14:30	Taller de Rap Batallones Femeninos	12:15-14:45	Taller: Conga Feminista Elena Martínez y Logbona Olukonee (Colectiva Afrokute)
10:30-12:30	Conferencia: Aproximaciones y tensiones entre el lesbo y trans feminismo Yuderkys Espinosa Miñoso	DÍA 3: VIERNES 30 DE JUNIO DE 2017		* este taller es preparatorio para la marcha del 2 de Julio	
12:30-12:45	Receso	9:30-10:00	Registro/inscripción a los talleres	15:00-16:00	Comida
12:45-14:45	Conferencia: Activismo Lésbico y Afroboricua en Puerto Rico Yolanda Arroyo y Zulma Olivares	10:00-12:00	Taller: Teatro de las Resistencias y Cabaret El Taller A.C.	16:00-17:30	Presentación de libro: Travesías, historias trans a través del espejo Liliana Bellato y Karen Orduña
15:00-16:00	Comida	12:00-12:15	Receso	17:30-19:30	Conversatorio: Reflexiones finales Claudia Rosas Ríos, Dani d'Emilia, Darwin Pereyra, Elena Martínez,
16:00-18:00	Plática/Taller Interactivx de corporalidad: Del estigma a la Magnificencia Krudas Cubensi	12:15-14:45	Conversatorio: Compartiendo experiencias Oyuki Aviles Perez, Michell Candelaria y Ange Valderama Cayuman	19:30-20:30	Clausura del evento Colectivas organizadoras: Cefocam, Kinal Antsetik, Chamanas, Inmiscuir, Afrokute
18:00-18:15	Receso	15:00-16:00	Comida	21:00	Concierto Batallones femeninos
18:15-20:00	Conversatorio: Compartiendo experiencias Revista Pikara	16:00-17:45	Conversatorio: Despacito. Ejercicios para pensar con el estómago Lucrecia Masson	Actividades Simultaneas	
20:00-22:00	Cabaret: "Mujer no se escribe con M. de macho" El Taller A.C.	17:45-18:00	Receso	10:00-12:00	Taller: Intervención del espacio público por medio de las artes: aproximación y resignificación de la protesta social Colectiva Le Puuta Max 20 pers.
Actividades simultaneas		18:00-20:00	Taller: Descolonizando las Caderas Elena Martínez y Logbona Olukonee (Colectiva Afrokute)	DÍA 5: DOMINGO 2 DE JULIO DE 2017	
16:00-18:00	Taller: Historia oral feminista desde la performance Daniel B. Chavez	20:00-20:45	Presentación de libro de poemas de Flora Calderón Yolanda Castro Apreza y Flora Calderón	Marcha y Conga Lesbo-Trans* Feminista 11:00 Punto de reunión en la plaza de la iglesia de Guadalupe.	
DÍA 2: JUEVES 29 DE JUNIO DE 2017		20:45-21:45	Siam poético a dos voces. Yolanda Arroyo y Zulma Olivares	Después de la marcha habrá una actividad político cultural en el centro de San Cristóbal.	
9:30-10:00	Registro/inscripción a los talleres	Actividades Simultaneas		Presentación de Alberta Canada y distintas intervenciones político-poéticas de participantes de las Jornadas Lesbo-Trans-Feministas	
10:00-12:00	Taller: danza-terapia con performance Batallones Femeninos	10:00-12:00	Taller: Escritura creativa - El cuerpo lésbico decolonial Yolanda Arroyo y Zulma Olivares	NOTA: Habrán espacios para actividades espontáneas	
12:00-12:15	Receso	18:00-20:00	Taller: Pautas transfeministas desde la salud y enfermedad disidentes Caro Novella y Dani d'Emilia Max 20 pers.		
12:15-14:30	Taller: Ternura Radical contra la Violencia Patriarcal Daniel B. Chavez y Dani d'Emilia (proyecto Inmiscuir)	+ 22:30	Concierto en vivo Krudas Cubensi		
14:30-16:00	Comida + Intervención Performativa "Cumple-añejo colectiva" Lía La Novia Sirena	DÍA 4: SABADO 1 DE JULIO DE 2017			
16:00-18:00	Conversatorio: Alianzas Lesbo-trans feministas y sus desafíos Yolanda Castro, Daniel B. Chavez, Logbona Olukonee, Patria de la Fuente	9:30-10:00	Registro/inscripción a los talleres		
18:00-18:15	Receso	10:00-12:00	Taller: Racismo en carne viva: un análisis desde el feminismo antirracista Astrid Cuero Montenegro Max 20 pers.		
18:15-20:15	Cabaret: "La expropiación de la cuerpo" Colectiva Le Puuta				
20:30	Rumba afrokute: En apoyo al paro cívico de Buenaventura y Chocó Elena Martínez				