BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 71–95 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.903

DOSSIER TEMÁTICO

Filosofía y feminismo en Francesca Gargallo. Autonomía, diferencia, comunidad

Philosophy and feminism in Francesca Gargallo. Autonomy, difference, community

Estela Fernández Nadal
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-2210-6696
esfernadal@gmail.com

Recibido: 13/06/2026
Aceptado: 08/09/2026

RESUMEN

Francesca Gargallo Celentani (1956-2022) fue una multifacética intelectual siciliana (filósofa, historiadora, ensayista, novelista y poeta), radicada en México en los primeros años de la década de los ochenta. De su amplísima producción, este artículo se enfoca en su pensamiento feminista, que se caracteriza por estar centrado en tres categorías fundamentales: diferencia, autonomía y comunidad.

A partir de su elección de la Ciudad de México como su nuevo lugar de residencia, Francesca comienza un periplo intelectual y biográfico en el que sus ideas feministas entran en diálogo con una nueva realidad social y política, que ella designa sucesivamente como «América Latina» (o «Latinoamérica»), «nuestra América» y «*Abya Yala*».

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

Ese desplazamiento en el significante que designa su objeto de estudio irá acompañado de transformaciones en la perspectiva metodológica adoptada. El artículo enfoca esas modificaciones y, a partir de ellas, esboza una periodización de su pensamiento feminista. Se basa fundamentalmente en tres de sus libros: *Ideas feministas latinoamericanas* (2004), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* (2009) y *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2012).

Palabras clave: Francesca Gargallo-feminismos de Abya Yala- América Latina-diferencia-autonomía-comunidad

ABSTRACT

Francesca Gargallo Celentani (1956-2022) was a multifaceted Sicilian intellectual (philosopher, historian, essayist, novelist, and poet) who settled in Mexico in the early 1980s. From her vast body of work, this article focuses on her feminist thought, which is characterized by its focus on three fundamental categories: difference, autonomy, and community.

By choosing Mexico City as her new place of residence, Francesca embarked on an intellectual and biographical journey in which her feminist ideas entered into dialogue with a new social and political reality, which she successively designated as «Latin America» (or «Latinoamérica»), «our America», and «Abya Yala».

This shift in the signifier designating her object of study is accompanied by transformations in the methodological perspective adopted. The article focuses on these modifications and, based on them, outlines a periodization of her feminist thought. It draws primarily on three of her books: Latin American Feminist Ideas (2004), Anthology of Our American Feminist Thought (2009), and Feminisms from Abya Yala: Ideas and Proposals from Women of 607 Peoples in Our America (2012).

Keywords: Francesca Gargallo—feminisms of Abya Yala—Latin América—difference—autonomy—community.

Introducción

Nacida en Italia en 1956 y fallecida en marzo de 2022 a la edad de 65 años, la pensadora, activista feminista –y entrañable amiga mía–, Francesca Gargallo Celentani se radicó siendo muy joven en México y se interesó inmediatamente por conocer una realidad social y política muy diferente a la que había sido la suya hasta entonces.

En los años ochenta se involucró en la problemática política centroamericana; luego, paulatinamente, fue conociendo otros países y regiones de nuestro continente, trabajando como periodista en diferentes ciudades y entablando amistades por todas partes, hasta llegar a convertirse en una especialista en la cultura, el pensamiento político y, por supuesto, los feminismos latinoamericanos.

A partir de su elección de la Ciudad de México como su nuevo lugar de residencia, Francesca comienza un periplo intelectual y biográfico en el que sus ideas feministas entran en diálogo con una nueva realidad social y política, que ella designa sucesivamente como «América Latina» (o «Latinoamérica»), «nuestra América» y «*Abya Yala*».

Ese desplazamiento en el significante que designa su objeto de estudio, entendido como un espacio social, cultural y geográfico específico, irá acompañado de transformaciones en la perspectiva metodológica adoptada a medida que profundiza en el pensamiento y las acciones de las mujeres de esta parte del mundo. Me propongo enfocar esas modificaciones y esbozar a partir de ahí una periodización de su producción teórica. Para ello, tendré en cuenta fundamentalmente tres de sus libros que, a mi juicio, son los más importantes de su producción feminista: *Ideas feministas latinoamericanas* (2004), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* (2009) y *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2012). Sostengo que tanto el primero como el tercero de estos libros corresponden a dos etapas bien demarcadas de su pensamiento, mientras que el segundo funciona como un canal de tránsito entre ambos momentos.[1]

1. Feminismo autónomo y latinoamericanista

Cuando llegó a México, en 1980, Francesca traía una sólida formación filosófica e historiográfica, adquirida en la *Università La Sapienza* de Roma durante la década anterior. También contaba con una temprana, pero intensa participación en el feminismo italiano de la «segunda ola», identificado con la línea de «la diferencia».

Como es sabido, este nombre surgió en su momento por oposición al feminismo de la «primera ola», que había estado centrado en la exigencia de igualdad entre los sexos y que sería criticado por una nueva cohorte de mujeres que no aspiraban a esa clase de igualdad. En este punto se vuelve necesario introducir alguna aclaración respecto a la idea de «diferencia» presente en esa denominación. Pues, particularmente en el Cono Sur, se sobreentiende que el feminismo de la diferencia se caracterizaba en términos generales por acentuar y poner en valor los rasgos y condiciones femeninas frente al mundo de los varones. Esta posición suele incluir una idealización de las condiciones intelectuales y afectivas de las mujeres –como la capacidad de cuidado y atención de otros, cierta tendencia (supuestamente innata) a la protección de la vida, un énfasis en la afectividad y la gratuidad en las relaciones interpersonales– que en muchos casos lleva

1 Debo aclarar que este esbozo de periodización se centra en sus estudios sobre los feminismos producidos en y desde Latinoamérica en tanto formas de pensamiento y práctica sociopolíticos, pero deja afuera los últimos temas abordados por Francesca Gargallo sobre estética y arte feministas, que, por su profundidad y complejidad, ameritan un estudio particularizado.

a una esencialización de lo femenino. Esta mirada de algunas feministas inscriptas en el feminismo de la diferencia ha sido muy cuestionada.[2]

Pues bien, en el caso de la experiencia que vivió Francesca en Italia es importante enfatizar que la noción de «diferencia» no está relacionada con la concepción esencialista antes descrita, que traza una separación entre las naturalezas estáticas de mujeres y hombres, sino que está referida fundamentalmente a favorecer el encuentro y la creatividad femeninos y a reconocer diferencias existentes entre mujeres, que señalan opresiones y privilegios de diverso tipo.

En sus propias palabras:

> Para mí lo más importante, novedoso y socialmente transformador de los feminismos de mediados del siglo xx no ha sido la reivindicación de la igualdad de las mujeres y los hombres (ya lo había hecho el feminismo blanco y burgués, de origen liberal, del siglo xix), sino el juego que habilitaron entre igualdad y diferencia.
>
> Diferencia de las mujeres entre sí (reivindicaciones feministas diferenciadas entre las que necesitan del trabajo de otras y las trabajadoras asalariadas [...]); diferencia de las mujeres y los hombres (en lo relativo al cuerpo y sus derechos y funciones [...]); diferencias entre mujeres que han gozado de privilegios en una sociedad racista (blancas, mujeres que buscan parecer blancas cultural o físicamente [...]) y mujeres que los han sufrido y aportan modelos de superación de la discriminación; diferencias entre personas que tienen pasaportes del privilegio [...] y personas cuyos pasaportes no les sirven para viajar de un país a otro gozando de respeto y seguridad; en fin, diferencias para no tener que igualarnos a un modelo. El modelo de lo que sea: el hombre como modelo de la ciudadanía, o la mujer blanca, con poder adquisitivo y educación institucional como modelo de la feminista. (F. Gargallo, 29 de noviembre de 2015)

En esa etapa temprana, cuando milita en su Italia natal, las diferencias más chocantes son, para Francesca, fundamentalmente de clase. En palabras de Gabriela Huerta Tamayo:

> [Ella] ya estaba atravesada por cuestiones de clase. [... Estas jóvenes] feministas de izquierda de los años setenta del siglo xx ya traían una historia larga de estudios de mujeres de las clases trabajadoras (Flora Tristán, Alejandra Kollontai, Mariarosa

2 Por ejemplo, Ivone Gebara, en tanto representante del ecofeminismo latinoamericano que ella llama «constructivista» –por oposición a un ecofeminismo «esencialista»–, critica la pretensión de separación radical entre cualidades naturalmente femeninas y masculinas y sostiene que, por ese camino, se termina subrayando como factores de diferencia los mismos rasgos y conductas que justifican la subordinación de las mujeres en el patriarcado (ver Gebara, 2000, p. 21).

> Dalla Costa, Silvia Federici, etcétera), y marcaban sus diferencias con las liberales. (G. Huerta Tamayo, conversación personal, 11 de junio de 2023)[3]

Gabriela agrega lo siguiente:

> Francesca siempre habló de que hay diferentes feminismos, no hay uno solo. Y esto, en ella, era una forma de considerar que hay diferentes mujeres y diferentes opresiones [...]. Y a principios de este milenio, los reclamos de indígenas y lesbianas la hicieron profundizar en diferencias que acaso había borroneado antes. (G. Huerta Tamayo, comunicación personal, 11 de junio de 2023)

Más adelante, traeré nuevamente la carta de Gabriela para señalar la imbricación de los conceptos de «diferencia» y «autonomía» en la obra de Francesca, a partir de la experiencia latinoamericana. Por lo pronto, me importa subrayar que la participación setentista en grupos de *ragazze* identificadas con un feminismo de izquierdas y libertario fue decisiva durante toda su vida, pues la llevó a incorporar la exigencia de la emancipación de las mujeres por sí mismas, a destacar el rol fundamental de la conversación «entre mujeres» para el logro de ese objetivo y el valor del cuidado y la confianza mutuos (*affidamento*).

En un texto donde recuerda esos años de compromiso con la causa de las mujeres, dice Francesca:

> Cuando en los años setenta, desde una izquierda más bien libertaria, una serie de *ragazze* se convirtieron en feministas, yo me acerqué a ellas porque no vestían extraños sostenes que dibujaban tetas puntiagudas bajo suetercitos de angora. Sobre todo, no se teñían el pelo y eran lujuriosamente morenas [...]. Fui *ragazza* con ellas, di brincos tan osados que ningún bailarín pudo recogerme jamás. (F. Gargallo, 2006, octubre 29)

En el mismo texto, nos cuenta que, en el marco de ese activismo feminista, no ocupó un lugar menor la práctica de la autoconciencia dentro de grupos de mujeres, en cuyo seno aspiraban a construir nuevas formas de relación y de reconocimiento «entre mujeres», en tanto sujetas autónomas.

> Nuestra actividad era principalmente la de darle nombre a todas las cosas que nos rodeaban, a todas las relaciones sociales, a nuestros sentires, malestares y felicidades [...]. Todas teníamos historias terribles que recordar: padres violentos, miedos en la

3 Gabriela Huerta Tamayo fue una presencia muy fuerte en la vida de Francesca durante sus últimos años de vida. Fue su colaboradora en diversas producciones teóricas, su confidente y su amiga siempre cercana, que la cuidó y acompañó en esos difíciles momentos. Actualmente es la encargada de completar y revisar el archivo ensayístico personal de Francesca. De allí que yo considere sus opiniones (sobre temas que no pude abordar directamente con ella) como una fuente muy valiosa para conocer su pensamiento.

> calle, acosos en las escuelas, denegaciones de trabajos, ofensas, obligaciones, pero a la par todas teníamos ganas de brincar. (Gargallo, 2006, octubre 22)

Esta práctica de autoconocimiento, de diálogo entre mujeres, fue incorporada por Francesca como una disposición permanente o *habitus* en su modo de relacionarse, y siempre impregnó su acercamiento a otras mujeres. Luego veremos que cumplió un rol muy importante como experiencia facilitadora del diálogo con mujeres indígenas.

En México, esa formación y ese adiestramiento italianos fueron reformulados y enriquecidos a partir del contacto con la Filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas, disciplinas que la acercaron al estudio del pasado intelectual y la realidad sociocultural de América Latina. Quien la puso en contacto con ese bagaje fue su maestro, Horacio Cerutti Guldberg, que era, a su vez, discípulo de Arturo Roig. Ambos intelectuales habían debido exiliarse de Argentina en 1975, poco antes del golpe de Estado que instauró una dictadura de ocho años.

En ese tejido de relaciones entre ambos maestros se insertó Francesca, y así, casi sin darse cuenta, su trabajo se inscribió en una tradición iniciada por Roig en Mendoza (Argentina) y continuada en México por Cerutti. Francesca supo apropiarse de los cimientos aportados por ambos, para proceder a continuación a enriquecer ese legado en función de sus propios intereses.

De parte de Arturo Roig recibió, básicamente, una metodología de interpretación de los textos, en el marco de la Historia de las ideas latinoamericanas como disciplina filosófica, que apuntaba a reconstruir el contexto social e histórico, con sus sujetos diversos, coaligados o enfrentados, muchas veces silenciados. Roig sostenía que era posible esa reconstrucción a partir de la posición esbozada por la voz del enunciador, siempre parcial y cargada de ideología (generalmente hegemónica).[4] Su desafío era desentrañar lo que Voloshinov llama «discursos referidos» en y por el discurso del «autor»; discursos acallados, pero presentes bajo la forma de la negación. Por tanto, susceptibles de reconstrucción a partir de herramientas adecuadas. Aparece, entonces, el problema de las voces silenciadas y de la búsqueda metodológica para dar cuenta de ese acto de borramiento y de sus posibles significaciones, referidas involuntaria, pero inevitablemente en el texto autoral (Roig, 1982, pp. 131-138; Roig, 1993, pp. 183-189; Roig, 2009, pp. 9-24 y 293-303; Voloshinov, 1976, pp. 21 y ss.).

4 Roig sostiene que la problemática social puede ser leída en los textos mismos a partir de la determinación de la organización axiológica particular que el discurso adopta. Habría así, en todo texto, un nivel que podemos llamar político en sentido amplio, donde el autor, a partir de determinados juicios de valor, toma posición respecto a la conflictividad de las relaciones humanas, en la comunidad concreta a la que pertenece (Roig, 1982; 1993; 2009).

En cuanto al legado de Cerutti, Francesca dice de su maestro: «[él] me dio la libertad de pensarme como alguien que hace filosofía. Hasta ese momento nunca me había atrevido a pensarme como tal. Me pensaba como historiadora» (Gargallo, en Cruz y Fornero, 2020, pp. 121).

Además de alentarla a asumir el quehacer filosófico, Cerutti la impulsó a incorporarse a su equipo de investigación y al programa de reconstrucción crítica y creativa de la utopía nuestro-americanista, programa entendido como «un pensar la realidad desde su propia historia, crítica y creativamente, para transformarla» (Cerutti Guldberg, 2000, p. 32).

De esta forma, Francesca encontró en el equipo de Cerutti el lugar apropiado para desarrollar su vocación emancipadora; una vocación que no era nueva en ella, pero que requería albergarse dentro de un ámbito de discusión y construcción colectiva. Y por este camino, su trabajo se inscribió en una tradición histórico-filosófica latinoamericanista, de la que se apropiaría creativamente en función de sus intereses personales: las mujeres y los feminismos.

Por otra parte, y como era de esperar, en México se puso en contacto con los feminismos que afloraban en la región. Hablará entonces de «feminismos latinoamericanos», con lo que adoptaba la terminología en uso tanto en el grupo de estudiosos y estudiosas que se reúnen en torno a Cerutti, como también en los *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe* a los que asistía en la década de los noventa. Es en el marco de tales *Encuentros* que se forjó el ideario y la práctica del feminismo autónomo, del cual fue una de sus impulsoras. La obra que recoge sus preocupaciones y temáticas de esos años es *Ideas feministas latinoamericanas* (Gargallo, 2004).

En esa, su primera obra filosófica, su autonomismo radical feminista se expresa como una posición política que concibe la ampliación de derechos de las mujeres y el fin de la violencia contra ellas como sólo y efectivamente posibles en el marco de una transformación profunda de la sociedad. Por eso Francesca confronta abiertamente con lo que define como un feminismo promovido y financiado desde la academia, los organismos no gubernamentales y las políticas públicas de los Estados. *Autónomo* es lo opuesto a institucional, oficial y hegemónico; señala una opción feminista surgida de necesidades y aspiraciones discutidas con las pares («*entre-mujeres*») y descubiertas como un ideario profundamente propio y a la vez común, que se abre un camino independiente y en confrontación con los poderes y las voces «autorizadas».

> La institucionalización del movimiento [...] no solo es fruto de un oportunismo económico [...] sino que engendra el peligro real de la profesionalización de algunas feministas, hecho que las convierte en profesionales de las especificidades del género femenino y de la mediatización de las demandas femeninas. Estas mujeres dejaron de ser feministas (algunas nunca lo fueron) para convertirse en «expertas en asuntos públicos de las mujeres», especialmente en diálogo con las organizaciones políticas

> de cuño masculino, nacionales e internacionales [...] Estas expertas no practican el diálogo entre mujeres [...] (Gargallo, 2004, p. 48)

En este punto se evidencia la imbricación ya mencionada de autonomía y diferencia. La segunda enriquece y perfila la noción de la primera: hay diferentes feminismos porque hay diferentes mujeres; hay diferentes mujeres porque sufren diferentes opresiones. Algunas toman prestadas agendas de instituciones o academias y hacen de los «estudios de género» su oficio o profesión. Otras luchan por las ataduras que las oprimen, piensan a partir de esa experiencia de opresión. Sucede además que unas son blancas o blanquizadas, occidentales u occidentalizadas; y estas son precisamente las que siempre se arrogan la representación de todas. Las otras se saben diferentes, racializadas, empobrecidas, explotadas, y rechazan que alguien quiera hablar por ellas o en su nombre. Ambas cuestiones –diferencia y autonomía– se entretejen y juntas echan raíces en el suelo latinoamericano. Así lo expresa Gabriela Huerta Tamayo:

> Lo propio en Francesca eran las diferencias en nuestra región *nuestroamericana* y la autonomía no individualista. El feminismo de la diferencia, el que le interesó para definirse, es el de corte latinoamericanista. En los años noventa encontrará en su activismo y en las reflexiones comunes con sus grupos de autónomas una comprensión epistémica y social de las diferencias que no corresponde a las de las francesas ni a las de las italianas. En mi interpretación, Fran fue muy consciente de que las feministas autónomas estaban dando lugar a una postura crítica político-feminista inédita, propia de nuestra realidad latinoamericana de entonces. (G. Huerta Tamayo, comunicación personal, 11 de junio de 2023)

Desde el punto de vista metodológico, en esta primera etapa de su trayectoria, Francesca indaga sobre fuentes escritas, con las cuales entabla discusiones y diálogos, pero sin que se produzca aún lo que, en trabajos posteriores, llamará un profundo «cambiar de lugar». Aunque recoge lo conversado en entrevistas realizadas cara a cara con algunas filósofas o artistas, *Ideas feministas latinoamericanas* es, fundamentalmente, un trabajo sobre textos escritos, y, en ese sentido, la impronta de la metodología de análisis del discurso de cuño roigiano es claramente visible. Francesca se ocupa de contextualizar esos textos, de mostrar voces contestatarias del discurso normalizado, de reconstruir debates y genealogías literarias, filosóficas y políticas de las ideas feministas en América Latina.

Desde el punto de vista temático, el libro es una respuesta crítica a los feminismos de los años noventa, años oscuros donde se impone la economía neoliberal en el continente; el movimiento de mujeres, en buena parte, se pliega a sus directrices. Este análisis abarca varios aspectos.

Por una parte, Francesca recoge una interesante genealogía del feminismo latinoamericano, en su permanente relación con el movimiento europeo y norteamericano, pero

también en sus rasgos y motivaciones específicos. El énfasis sobre las particularidades y diferencias de nuestros feminismos es señalado permanentemente:

> Las ideas feministas latinoamericanas han sido doblemente influidas por corrientes feministas y de liberación de las mujeres europeas y estadounidenses, y por la convicción latinoamericana de que la liberación es siempre un hecho colectivo, que engendra en el sujeto nuevas formas de verse en relación con los otros. Las feministas transformaron estas influencias en instrumentos aptos para explicarse la revisión que estaban llevando a cabo de las morales sexofóbicas y misóginas latinoamericanas, tanto mestizas como las de los pueblos indo y afro-latinoamericanos contemporáneos (Gargallo, 2004, p. 42)

También otorga un lugar muy importante a las expresiones filosóficas producidas en América Latina por descollantes filósofas, entre las que destaca a Ofelia Schutte, Graciela Hierro, Eli Bartra, Diana Maffía, María Luisa Femenías, Urania Ungo, Marta Lamas, Gabriela Cano y Julieta Kirkwood.

A los aportes filosóficos del feminismo latinoamericano, se agrega la recuperación de antecedentes escondidos o disimulados en el campo de la narrativa. Francesca resalta el valor literario y teórico de un gran núcleo de escritoras nuestras: Rosario Castellanos, Inés Arredondo, María Inés Lagos, Antonia Palacio, Albalucía Ángel, Elena Poniatowska, Clarice Lispector, Elena Garro, Marvel Moreno, entre otras, de quienes afirma que

> [...] a mediados del siglo xx, empezaron a manifestar masivamente que su escritura estaba determinada por su cuerpo y por el lugar que éste tenía en las historias familiar, nacional y continental. Seguramente sus narraciones contribuyeron al metarrelato del patriarcado latinoamericano, con sus especificidades: machismo, caciquismo, dominación étnica, paternidad ausente, pero anhelada y dominante, traición de la madre, matrimonio forzado, sujeción sexual, indefensión social. A la vez contaban, historiaban, recreaban una inmensa variedad de molestias, dudas y resistencias femeninas frente al orden patriarcal (Gargallo, 2006, p. 148)

En esta obra tienen además un lugar especial las colectivas de mujeres feministas que, fuertemente críticas del feminismo institucional, abogan por la autonomía. Francesca subraya la importancia de dos colectivas de este tipo, formadas ambas en los primeros años noventa: «Mujeres Creando», fundada por Julieta Paredes, María Galindo y Mónica Mendoza, en 1992, en La Paz, Bolivia, y «Las Cómplices», colectiva en la que participó ella misma junto a otras mujeres mexicanas y chilenas (Margarita Pisano, Ximena Bedregal, Amalia Fischer, etcétera). Este segundo grupo se formó en 1993, en el marco del *vi Encuentro Latinoamericano y del Caribe*, realizado en El Salvador.

«Mujeres creando» y «Las Cómplices» son ejemplos de la organización autónoma contra la cooptación del movimiento feminista latinoamericano, frente a la cual mani-

fiestan su adhesión a un activismo independiente, orientado a lograr la autonomía de las mujeres y no la igualdad con los hombres.

El libro *Ideas feministas latinoamericanas* realiza una crítica frontal a la «mediatización» de la lucha por la liberación de las mujeres que asume la academia, con sus estudios de «género», como también del papel de las «expertas» que trabajan en las instituciones públicas y las ONG. Este feminismo «institucional» o «académico» es desnudado en sus mezquindades; más preocupado por la obtención de financiamiento o por el desarrollo de algunas políticas públicas que por la transformación del sistema patriarcal vigente, todo su programa se agota en el logro de cambios superficiales dentro de las instituciones existentes.

En esa línea, Francesca reivindica el texto del *Manifiesto de las Cómplices a sus compañeras de ruta* (El Salvador, 1993), en cuya redacción participó, por rechazar tajantemente:

> [...] el rumbo tomado por el feminismo 'institucional' [...] que no postulaba ninguna crítica a la política económica mundial posterior a la caída del Muro de Berlín en 1989, y que no cuestionaba la procedencia de los fondos que utilizaba en la red de Organizaciones No Gubernamentales en que se había convertido (Gargallo, 2004, p. 189).

Otra línea teórico-crítica desarrollada por Francesca en *Ideas feministas latinoamericanas*, que anticipa la deriva que irá tomando paulatinamente su mirada, es el cuestionamiento al feminismo que establece un vínculo genealógico con la Revolución francesa y la Ilustración, considerada como la matriz de sentido fundacional para la liberación de las mujeres. En esta línea rechaza la definición de feminismo propuesta por Celia Amorós, según la cual éste debería entenderse como «un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de igualdad entre los sexos» (Amorós, 1997, p. 70).

Ese rechazo de Francesca es completamente coherente con la convicción de abordar el análisis del patriarcado en conexión con la necesaria crítica del ideario moderno-colonial-racista europeo y la occidentalización de América, esto es, de los mecanismos de jerarquización social de gentes y saberes, impuestos a partir de 1492 y luego revitalizados y refuncionalizados, hasta llegar a nuestro presente.

En definitiva, el libro cuestiona la vertiente institucional del feminismo, desnuda su descaro de asumir la representación de las mujeres desde lugares de poder, y pone bajo sospecha las expresiones del feminismo que se consideran herederas del eurocentrismo moderno-ilustrado.

A pesar de su impronta crítica hacia los feminismos hegemónicos, la publicación del libro en 2004 recogió fuertes observaciones, sobre todo por parte de feministas lesbianas

afrodescendientes y de mujeres indígenas, que no se sintieron reconocidas en esa obra y le reclamaron a Francesca no haberlas tenido en cuenta de forma específica.

Como era habitual en ella, la crítica no la enojó ni la desalentó, sino que la empujó a superarse y a mejorar su discernimiento de las especificidades de los feminismos latinoamericanos. Por eso, en los dos años posteriores a la primera edición, se interesó por las demandas y proposiciones de mujeres racializadas, lesbianas y activistas de movimientos sociales de América Latina, organizadas en la defensa de su cultura, contra la violencia hacia los cuerpos femeninos y disidentes, y contra el despojo de sus territorios.

Como resultado de esa ampliación de sus indagaciones, en la segunda edición de *Ideas feministas latinoamericanas*, aparecida en 2006, Francesca agrega un capítulo, titulado con una interrogación: «¿Hacia un feminismo no Occidental?». Allí denuncia el divorcio existente entre las feministas occidentalizadas de las élites académicas y las experiencias de organización, lucha y reflexión que están produciendo las mujeres indígenas y negras antirracistas y antipatriarcales.

> En América Latina, algunas mujeres de las élites blancas han dirigido los debates del feminismo [...]. Hoy en día, se manifiestan también un feminismo negro y un feminismo indígena, que aportan una crítica a la tendencia colonialista del feminismo universitario y militante de inspiración europea o estadounidense (Gargallo, 2006, p. 241)

Finalmente, introduce la cuestión de la raza como instrumento colonial de estigmatización y subordinación de las personas, tan fuerte como el género, totalmente relacionado con la conquista europea y la imposición de la matriz moderno-occidental.

> El camino de descolonización de la propia teoría emprendido por grupos feministas autónomos en Bolivia, por pensadoras como Silvia Rivera Cusicanqui, o, en México, por la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, es particularmente importante para el pensamiento feminista y para la filosofía latinoamericana porque apunta al cruce, no sólo discursivo, de elementos muy diversos de la economía, la corporeidad, la política, la liberación y la diferencia [...]. La condición indígena y de género se suman no solo porque ser una mujer india es estar sometida a una forma múltiple de opresión, sino porque la condición de género y la condición indígena son, ambas, frutos de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a las mujeres y a los indios el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes (Gargallo, 2006, pp. 250-251)

La cita apunta a mostrar que la experiencia del sexismo no es igual para las mujeres blancas que para las negras o para las indígenas, y que lo mismo ocurre con la racialización sufrida desde la pobreza, o la pobreza padecida desde la homosexualidad, o la homosexualidad asumida desde el ser mujer, o al entretejido de algunas o todas estas

variables. En definitiva, la mencionada «tecnología de la dominación» alude a estructuras complejas de subordinación y discriminación, que exigen análisis y respuestas locales y específicos. Igualmente, la referencia a la propia voz y al necesario autorreconocimiento de los sujetos oprimidos expresa la convicción de que las mujeres de *Abya Yala* no pueden ser «representadas» por otras mujeres, con otras experiencias y mayor poder.

Cabe señalar que la mención al «cruce de elementos muy diversos» parece remitir al concepto de interseccionalidad, tal como es entendido dentro de los feminismos.[5] Sin embargo, Francesca no utiliza el término. Dado que es imposible que no lo conociera, es evidente que se trata de una decisión. ¿Por qué?, ¿a qué obedece esa decisión? Lamentablemente no tengo una respuesta, pues no se lo pregunté cuando todavía podía hacerlo y no he encontrado una explicación en sus textos. Pienso que puede deberse a que Francesca prefiere no utilizar categorías procedentes de la academia o que remiten a discusiones internas a ella, ya que sus interlocutoras no pertenecen, precisamente, a ese mundo. También es posible que considere que el concepto de «diferencia», y particularmente de «diferencias» en plural, es suficientemente preciso para señalar las diversas opresiones que atraviesan los cuerpos de las mujeres.

Francesca sabe perfectamente el papel que juegan el racismo y la pobreza, entre otros marcadores de opresión, dentro del colectivo de las mujeres, pero prefiere utilizar el lenguaje de la calle, porque ese es el lugar de discusión y diálogo que ella elige para situarse: a la par de las sujetas con quienes conversa, desde fuera de la academia y de cualquier lugar de enunciación que porte sus marcas.

Al respecto, dice Gabriela Huerta Tamayo:

> [La razón por la cual] no usó la categoría de interseccionalidad no estriba en estar o no de acuerdo con ella, sino a que quiere seguir pensando con otras categorías que dan mejor cuenta de las realidades que le interesa investigar, por ejemplo, las de diferencia y colonialidad, que tratan de diversas opresiones y clasificaciones sociales, que se juegan en una u otra comunidad y sobre sus mujeres [...] Ella adopta el ángulo de la resistencia a las opresiones. Es la forma política de su discurso. Ahí hay una sustantiva convergencia del feminismo con el pensamiento de la liberación latinoamericana. (G. Huerta Tamayo, conversación personal, 11 de junio de 2023).

Ideas feministas latinoamericanas (Gargallo, 2004, 2006) es la obra que condensa el trabajo intelectual y político de Francesca a partir de su encuentro con América Latina. Ciertamente, da cuenta de su capacidad para aprovechar herramientas teóricas de dis-

5 La «interseccionalidad» puede definirse como una perspectiva que asume que «las distintas formas de opresión que pesan sobre los individuos [que] no se suman para hacerlo más o menos oprimido, sino que se amalgaman en determinadas construcciones identitarias [... y] dan lugar a experiencias variadas de opresión» (Suárez Tomé, 2023, p. 2).

ciplinas nuevas para ella y para internarse en los laberintos de legados y tradiciones que le eran inicialmente ajenas, hasta apropiarse de ellas y convertirlas en una nueva piel.

Sin embargo, poco tiempo después de publicar la segunda edición de su libro, y seguramente como consecuencia de la profundización en el conocimiento de nuestras sociedades, Francesca comenzó a experimentar cierta incomodidad ante el nombre «América Latina». De esa incomodidad surgirán interesantes transformaciones en la mirada feminista de nuestra pensadora, que en menos de una década dará nuevos y maravillosos frutos.

2. Transición «nuestroamericana»

El equipo de estudiosos y estudiosas relacionados con Horacio Cerutti pusieron en debate, hacia la mitad de la primera década del siglo XXI, la pertinencia de los nombres «América Latina» o «Latinoamérica» para dar cuenta de nuestra realidad sociocultural. El resultado de sus discusiones y búsquedas fue la adopción del término martiano «Nuestra América» en reemplazo de los anteriores.

Francesca participa de ese debate y justifica la utilización del nombre elegido por José Martí. Reconoce que «América Latina» porta indiscutibles resonancias emancipadoras, pues remite a la «latinidad» como rasgo identitario y de autoafirmación de los países que se forman al sur del río Bravo, frente al creciente poderío de la América del Norte, de origen sajón. Pero ese argumento no le resulta suficientemente convincente, pues la «latinidad» es un atributo exclusivo de la población descendiente de los conquistadores o de los europeos llegados en distintas oleadas de inmigración. Desde ese punto de vista, la referencia a lo «latino» en el nombre que pretende definir una identidad común, le parece una afrenta a los pueblos originarios de un continente donde se hablan 607 lenguas indígenas y donde una gran parte de la población no tiene ninguna relación con la latinidad. De allí que concluya: «'Latinoamérica' [es...] la América que habla lenguas de raíz latina, castellano y portugués, por imposición colonial» (Gargallo, 2009, I, p. 66).

Este posicionamiento da inicio a un desplazamiento en la concepción de su objeto de estudio (los feminismos de la región), que impulsará también modificaciones o ampliaciones en su metodología. Entre tanto, y por un lapso bastante acotado, Francesca utiliza el término «feminismos nuestroamericanos». Lo explica del siguiente modo:

> Dudé entre «latinoamericanista» y «nuestroamericanista», y terminé prefiriendo definirla nuestroamericanista, a pesar del valor histórico que en el siglo XIX adquirió la definición de América Latina, porque el «nosotras/os», al remitir a la utopía histórica de Nuestra América pregonada por José Martí, abre el nominativo a los pueblos y culturas que quedan fuera de la raíz lingüística latina, principalmente los pueblos

> originarios y afrodescendientes, para que se incorporen al «nosotros/as» desde su voluntad de pertenecer a un colectivo incluyente (Gargallo, 2009, I, p. 14)

Las apreciaciones contenidas en las últimas citas corresponden a una obra monumental, cuya coordinación y estudio preliminar emprendió Francesca hacia 2007. Se trata de la *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, compuesta por dos tomos de más de 600 páginas cada uno. Una obra valiosísima que le fue encargada por la editorial venezolana Biblioteca Ayacucho. Para conseguir un objetivo tan ambicioso fue necesario convocar a una amplia red de feministas de toda la región, que buscaron y localizaron documentos en bibliotecas, hemerotecas y archivos de sus respectivos países. Francesca coordinó el trabajo colectivo, seleccionó los materiales y redactó un extenso y completo estudio introductorio («Presentación»). Lamentablemente, esta *Antología* aún no ha sido publicada en papel, aunque está disponible en internet. En ella se recogen los antecedentes de nuestros feminismos desde el siglo XVI, pasando por documentos correspondientes a la participación de mujeres en las luchas y el ideario independentistas, el sufragismo, la actividad política, literaria, social de las feministas del siglo XIX, hasta el desarrollo del movimiento feminista latinoamericano en los siglos XX y principios del XXI.

La red así conformada prosiguió estando activa e incluso se fue ampliando durante la década siguiente, y se convirtió para Francesca en una especie de comunidad virtual donde recurría para contrastar sus hallazgos teóricos, recoger críticas y sugerencias sobre sus escritos, solicitar opiniones e intercambiar ideas.

Sin embargo, poco después de terminar de coordinar y editar la *Antología*, Francesca entró en crisis nuevamente con el nombre martiano «Nuestra América». Y esta vez no fue el adjetivo (lo «latino» o lo «nuestro») lo que ella objetó, sino el sustantivo: «América». Un nombre que se le reveló entonces como inapropiado en la medida en que se trataba de un término tan colonial como la adjetivación de latinidad.

3. Abya Yala: feminismos comunitarios indígenas

La mentada segunda crisis tuvo como resultado que, desde la segunda década de este siglo, al tiempo que desplegaba su interés por indagar las expresiones indígenas del feminismo, Francesca incorporaba el término kuna «Abya Yala» en reemplazo de «América Latina» o de «nuestra América». Adoptaba así un vocablo de una lengua originaria, cuyo significado es «tierra madura» y que ha sido elegido por los pueblos indígenas para denominar a la totalidad del continente americano. Su libro de 2012, *Feminismos desde Abya Yala*, se inscribe en este segundo desplazamiento en el nombre del objeto estudiado. Aunque el término «nuestra América» continúa presente en el subtítulo de

la obra (*Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*), parece aludir al espacio habitado más que a una identidad común. *Abya Yala* toma la centralidad y designa al sujeto que toma la palabra. En efecto, aquí serán primordialmente las mujeres indígenas y afrodescendientes del continente (portadoras de lenguas, tradiciones y culturas de sus pueblos de pertenencia), quienes hablarán y se harán escuchar.

Interesa destacar que los desplazamientos en el significante del objeto de estudio (América Latina, nuestra América, *Abya Yala*) empujan modificaciones en el método y en la mirada con que se aborda la investigación. Por eso, al enfocar el pensamiento y la acción de las mujeres de los pueblos de *Abya Yala* en su lucha por una vida mejor, Francesca produjo una ampliación metodológica, relativa a las fuentes utilizadas y a la elección de las técnicas y herramientas apropiadas para abordar su trabajo. Y todo ello fue posible a partir de una transformación de la perspectiva epistemológica, que requirió de un autoexamen despojado y abierto a la crítica de sus interlocutoras.

Desde el punto de vista de la metodología, la redefinición de los feminismos estudiados implicó un traslado del énfasis antes puesto en los movimientos de mujeres de índole urbano, con fuerte presencia de intelectuales, hacia los feminismos de las mujeres indígenas, con su impronta cultural comunitaria y sus lazos con el territorio ancestral.

Se produce así un cambio en el objeto, pero también en el lenguaje, en tanto medio a través del cual se accede al sentipensar de quienes, siendo sujetas, constituyen el «objeto» de la investigación. El lenguaje sigue funcionando obviamente como instancia mediadora ineludible para la exploración de las identidades y experiencias individuales y colectivas, pero se trastocan, en primer lugar, las fuentes discursivas de las que se obtiene la información.

Efectivamente, en el transcurso entre sus *Ideas feministas latinoamericanas* (2004) y *Feminismos desde Abya Yala* (2012) se produce una mudanza decisiva desde las fuentes escritas hacia el diálogo directo con mujeres pertenecientes a culturas y pueblos diferentes. De esa mudanza surge la conversación, el intercambio de experiencias, basados en una escucha atenta, respetuosa y receptiva de la palabra de las otras, como herramienta de recolección y de elaboración feminista conjunta.

En *Feminismos desde Abya Yala* Francesca sale de la biblioteca para priorizar el lenguaje oral y la expresión cotidiana de las experiencias vividas. Este cambio en las fuentes exige el recurso a otras técnicas para dilucidar y construir significaciones en el intercambio con otras. Entran a jugar un importante papel herramientas tomadas en buena medida de la antropología: la observación participante, la entrevista y la historia de vida. Francesca lee, por supuesto, todo documento producido por las intelectuales indígenas y por colectivos de mujeres en lucha por una buena vida, lo que incluye libros, artículos, proclamas, proyectos de leyes, manifiestos, declaraciones, etc., pero sus hallazgos serán

producto, fundamentalmente, del diálogo «entre mujeres» como metodología madura de investigación de los feminismos indígenas.

A nivel epistemológico, la transformación que tiene lugar es, tal vez, la más decisiva y más cargada de implicaciones subjetivas para la investigadora. Tiene como punto de arranque la aptitud, probablemente innata, que tenía Francesca para empatizar con las otras; el interés por escuchar y comprender la alteridad, no para sumarla a una multiplicidad de diversidades coexistentes, sino para integrarla a la propia perspectiva, que, por efecto de esa incorporación, deviene transformada. En todos sus trabajos se observa, nítida, esa empatía característica de su abordaje.

En los prolegómenos de su indagación, Francesca se da cuenta de que, para convertir en herramienta metodológica esa aptitud innata suya de empatía con la otra, esa capacidad de ponerse en el lugar de quien es interpelada por ella, debe afrontar y resolver un fuerte desafío epistemológico. Necesita encontrar un procedimiento que permita abordar un diálogo genuino con mujeres indígenas. Algo que no se da naturalmente, pues se trata de mujeres que no están particularmente interesadas en compartir su experiencia para que sea elaborada conceptualmente y, menos aún, para que sirva como insumo para tesis o ponencias. Mujeres que, seguramente, ya han sido visitadas e interrogadas por blancas académicas, y que no han recibido una devolución enriquecedora a partir de esos intercambios. Mujeres que, además, la ven a ella, la investigadora, como una blanca privilegiada, y que razonablemente albergan desconfianza. Había, por tanto, muchas dificultades para entablar un diálogo abierto y franco con ellas.

Para superar esos obstáculos y lograr un intercambio genuino con esas interlocutoras –habituadas a interpelaciones o bien abiertamente objetivantes, o bien epistemológicamente ingenuas, basadas en la ilusión de una equidad que no se da nunca naturalmente ni por buena voluntad–, era necesario desarrollar las condiciones de posibilidad del diálogo. Para ello, Francesca construyó una metodología que buscó descentrarla a ella misma como investigadora, sacarla de su lugar, para que pudiera verse desde el lugar de la otra, reconocer sus privilegios y aceptar el rechazo o la desconfianza que los mismos pudieran legítimamente despertar en la otra.

El primer paso consistió en pedirle a una amiga, la eximia poeta guatemalteca Maya Cu Choc, que emprendieran juntas un intercambio epistolar en torno al tema del racismo, entendiendo por tal una matriz ideológica y política que las abarcaba a ambas, aunque ubicándolas en lugares opuestos: una como privilegiada que ha naturalizado esos privilegios (que no ha pedido, pero que lo mismo los tiene), y otra como marcada desde siempre por la discriminación y el menosprecio.

Francesca testimonia que cartearse privadamente con Maya Cú Choc en torno del racismo les abrió la posibilidad de desnudar una impronta desapercibida e incluso

inconsciente en la subjetividad de ambas interlocutoras, desde el lugar en que cada una de ellas hablaba, y les permitió conocerse mutuamente y autoconocerse.

> A mí, en lo particular, me permitió conocerla y conocerme [...]. Gracias al diálogo que entablé con Maya Cú, desde el afecto y el respeto mutuo, entendí que debía desubicarme del lugar de poder que me confiere la universidad [...]. A esta desubicación ya tendía la reflexión que inicié en el último capítulo de *Ideas feministas latinoamericanas* [...]. No obstante, por ese diálogo caí en la cuenta de que tenía que desubicarme más, ir física y teóricamente al encuentro de las mujeres que, desde otras condiciones de vida, piensan y actúan para construir una vida mejor para las mujeres. Y que debía exponerme a ser aceptada o rechazada, desconocida o considerada una interlocutora válida, a partir de una reflexión sobre mi lugar como mujer blanca en la historia del racismo occidental y la hegemonía que reviste en la construcción y transmisión de saberes (Gargallo, 2012, pp. 16-17)

En segundo lugar, en otro texto de la misma época (Gargallo, 2014), nos cuenta que, para convertir esa mirada empática e interesada en la otra en un método de indagación, Francesca y Maya Cú Choc ampliaron ese diálogo a una red abierta en la que participaban otras feministas de origen indígena y afrodescendientes, para recibir opiniones y críticas valiosas sobre el mismo tema. Su amistad con la joven filósofa guatemalteca Gladys Tzul Tzul, a quien conoció en 2008, enriqueció también su comprensión del racismo.

Un tercer paso hacia el encuentro de sus futuras interlocutoras es su participación en foros y reuniones, realizadas en México y Centroamérica, a donde eran invitadas mujeres de diferentes pueblos indígenas. Leyó, además, sus escritos y declaraciones y toda documentación relevante producida en tales espacios.

Finalmente, luego de desplegar esa serie de pasos y procedimientos que le permitieron estar en condiciones de escuchar y de ser aceptada (o no) como interlocutora por las mujeres indígenas con las que quería dialogar, Francesca emprendió un viaje por Centro y Sudamérica, donde entrevistó a muchas de ellas, activistas y mujeres del común, defensoras de territorios comunitarios, sanadoras y guardianas de saberes ancestrales, todas pertenecientes a diversas comunidades de *Abya Yala*:

> En agosto de 2010, me puse en viaje por tierra de México hacia el sur para hablar con las mujeres que quisieran establecer un diálogo conmigo desde su propio territorio de enunciación [...]. Escuchar se convirtió en mi principal instrumento de aprendizaje (Gargallo, 2014, p. 373)

En ese viaje, el diálogo como método de investigación alcanzó su plenitud, pues permitió la construcción de un «entre mujeres», un espacio compartido por mujeres que con-

versan, transmiten y discuten sus experiencias, dialogan y piensan juntas. Un espacio colectivo, común, devenido en instancia fundamental de conocimiento.

Ahora bien, esta construcción de un «entre mujeres» que dialogan en torno a sus experiencias de ser tales, como lo practica Francesca en su investigación sobre los feminismos de *Abya Yala*, se hizo posible gracias a la convergencia de dos tradiciones.

Por una parte, es claro que Francesca rescató sus experiencias previas en los grupos de autoconciencia, creados por las feministas italianas de los años setenta, en los que participó siendo muy jovencita. En esos grupos, las mujeres reunidas compartían vivencias y escuchaban los testimonios de otras, en torno a un tema elegido. Este programa permitió poner en cuestión las relaciones de poder patriarcal existentes en la sexualidad y la familia, es decir, en ámbitos que se consideraban «privados». De allí surgió el eslogan «lo personal es político».

Que esa experiencia juvenil es puesta al servicio de la revisión y ampliación metodológica realizada por nuestra autora en la primera década de este siglo, lo demuestran estas palabras suyas, referentes al movimiento de liberación de las mujeres conocido como «segunda ola»:

> [...] su crítica raigal a una supuesta «naturaleza femenina» se explicitará en dinámicas de pequeños grupos fuertemente cohesionados alrededor de la *práctica de la autoconciencia*. Esta autoconciencia, que se efectuaba en pequeños grupos, debe ser entendida como una práctica de análisis y verbalización conjunta del mundo (de la mirada sobre el mundo) desde la experiencia de las mujeres, es decir, una práctica dialogal entre mujeres (Gargallo, 2009, p. 43)

Francesca lleva al encuentro «entre mujeres» ese bagaje de conocimientos y experiencias. Pero su método asume también otro legado, que portan las propias mujeres entrevistadas. Pues ellas traen consigo una «tradición del diálogo que viene de las asambleas en las comunidades indígenas». Nos dice Francesca:

> Las mujeres indígenas saben dialogar, no tanto porque pertenecieran a grupos de autoconciencia [...], sino porque participan en la asamblea por la cual lucharon muchísimo. [... Ellas piensan:] Yo espero que tú hayas terminado de expresar tu idea para ver si yo con esa idea puedo coincidir y qué de esa idea me hace ruido. No es [...] responder para contradecirte [...]. No, aquí es un responder para aportar a partir de tu aporte. Eso es diálogo feminista [...]. Diálogo que viene de dos prácticas, de la autoconciencia y de la asamblea. Dos prácticas políticas (Gargallo, en Cruz y Fornero, 2020, p. 128)

El diálogo «entre mujeres» en torno a la experiencia compartida y cotejada es método de conocimiento, pero también es práctica comunitaria y camino de emancipación. Pues habilita la reflexión sistemática y colectiva sobre la condición de las mujeres, sobre su

lugar en la comunidad, sus expectativas, sus preocupaciones y necesidades, sobre el sentido de la experiencia, que, por ser compartida y confrontada con la de otras, impacta en la construcción de la propia subjetividad, permite la reelaboración del pasado en diálogo con las otras y la proyección al futuro. En definitiva, la reflexión «entre mujeres» adquiere una dimensión política comunitaria y deviene un punto de partida para el cambio en las vidas de las mujeres.

La perspectiva epistemológica de descentramiento y la construcción metodológica de un «entre mujeres» resultaron sumamente fructíferas para la sistematización y construcción colectiva de conocimientos en torno a los feminismos de *Abya Yala*. En efecto, Francesca identificó y tipificó muy diversas posiciones políticas de las mujeres de los pueblos originarios frente a su ser mujer.

Sin duda, la expresión más revolucionaria de tales posiciones es la que se encuentra en el capítulo del libro especialmente dedicado a los feminismos comunitarios indígenas. Allí se presentan los pensamientos y las acciones de las mujeres xinkas y aymaras, organizadas en la Asociación de Mujeres Indígenas Xinkas de Santa María de Xalapán de Guatemala (Lorena Cabnal) y en la Asamblea Feminista de Bolivia (Julieta Paredes). Ambas organizaciones han dado lugar a feminismos autónomos y han llegado a formular dos conceptos fundamentales: «entronque» o «confluencia de patriarcados» y «territorio-cuerpo-tierra», que han sido puestos al servicio de la elaboración de propuestas feministas políticas y epistémicas sorprendentemente radicales.

Por una parte, la categoría de territorio-cuerpo-tierra les ha permitido pensarse desde el cuerpo y el espacio que habitan como ámbitos que están en una relación de continuidad. De allí han concluido que la defensa del territorio-cuerpo de las mujeres y la defensa del territorio-tierra comunitario son dos luchas inescindibles y deben darse en conjunto. No puede haber defensa del territorio si se violenta el cuerpo de las mujeres y niñas de una comunidad.

En cuanto al «entronque» (o «confluencia») de dos patriarcados, el reconocimiento de la existencia de un patriarcado ancestral (al que se articuló luego de la conquista española el patriarcado colonial), ha dado lugar a un proceso de reconstrucción de la identidad étnica en un sentido antipatriarcal y al cuestionamiento de los fundamentos culturales que idealizan la dualidad originaria.[6]

Decía recién que el espectro de posiciones políticas de las mujeres indígenas es amplísimo. Francesca pudo ordenarlas en una gradación que va desde la mencionada posición de los feminismos comunitarios xinca y aymara, hasta la radicalización de la comple-

6 Ver el desarrollo que dos autoras dan a la articulación de los patriarcados ancestral y colonial en: Julieta Paredes (2013, pp. 71-73) y Lorena Cabnal (2010, pp. 13-16).

mentariedad (implícita en las cosmogonías comunitarias) en un sentido de auténtica equidad, es decir, en favor de las mujeres.

En el medio de estas posiciones, encontró muchas formas de activismo comunitario indígena: por los derechos humanos de las mujeres al interior de sus comunidades; por los derechos comunitarios, porque entienden que éstos son la condición de posibilidad del despliegue de sus derechos como mujeres indígenas, que se volverían imposibles si se impone el sistema individualista de sobrevivencia y la familia nuclear; por la reflexión crítica acerca de la superioridad masculina en el hogar o en la comunidad; por la discusión y la visibilización de los efectos del machismo en la subjetividad y la afectividad de las mujeres, etcétera.

Por otra parte, resulta interesante señalar que *Feminismos desde Abya Yala* recoge el pensamiento de mujeres indígenas que se reconocen y de otras que no se reconocen como «feministas», y que, en cada caso, lo hacen por razones diversas, pero siempre resultado de una reflexión sobre sus particulares situaciones existenciales y culturales. Incluye también mujeres que pertenecen a comunidades indígenas asentadas en zonas rurales, y a otras que inscriben su actividad dentro de colectivos de barrios urbanos. Sin embargo, todas esas voces tienen en común que se trata del pensamiento y la acción organizada de mujeres indígenas que buscan construir una «vida buena para las mujeres y sus hijes», concepto que Francesca toma de Julieta Paredes como traducción en las lenguas y cosmovisiones originarias de la palabra castellana «feminismo» (Paredes, 2017).

Esta amplia definición operativa le permite a Francesca mostrar y reconocer:

> [...] en la historia de las ideas de Nuestra América el pensamiento feminista de las mujeres indígenas que buscan formas de organización propias contra la miseria y la exclusión. Ellas pelean la autonomía en la gestión de su vida cotidiana, enfrentan las dificultades de participación en las organizaciones indígenas mixtas por la eterna postergación de las demandas de las mujeres en nombre de las urgencias del movimiento, y confrontan una definición de los derechos sexuales que les permita autodefinirse. Y lo hacen, mientras se resisten a la hegemonía occidental en la construcción de los idearios feministas continentales (Gargallo, 2012, p. 19)

Visibilizar todo ese complejo y amplísimo abanico de teorizaciones y búsquedas feministas de *Abya Yala*, mostrar toda esa riqueza, recuperar esas cosmovisiones y valores comunitarios, es el propósito fundamental del libro. Se trata de proposiciones, acciones e ideas que expresan necesidades y exigencias de un universo desconocido por Occidente y por el feminismo blanco de nuestras academias. Y, sin embargo, a pesar de ser completamente ajenos a la matriz conceptual hegemónica, los feminismos de *Abya Yala* pueden aportar a la emancipación radical de las mujeres de cualquier cultura. Un ejemplo de ello lo encuentra Francesca en el principio básico del feminismo comunita-

rio aymara boliviano, según el cual «no hay descolonización sin despatriarcalización», entendiendo además que el segundo proceso abarca tanto el territorio-cuerpo de las mujeres, sometido a todo tipo de violencias, como el territorio-tierra, al que pertenece el primero y que está entregado en nuestro continente a las diversas formas de saqueo y destrucción transnacional.

Es fundamental destacar el esfuerzo de descentramiento epistemológico encarado en este libro. Sin dudas, el mismo ha permitido arribar a valiosos hallazgos teórico-críticos. La propuesta metodológica devela que el diálogo entre mujeres blancas o blanquizadas, y mujeres indígenas, es posible, pero sólo a condición de poner en cuestión contundente y profundamente los privilegios coloniales de las primeras, de reconocer las relaciones de poder que teje el racismo entre nosotras y de abandonar radicalmente la pretensión de las blancas de hablar por las indígenas y en su nombre. Superado este «tabú epistémico» del feminismo occidental de nuestras academias, resulta posible escuchar otras voces en el vasto mapa de los feminismos latinoamericanos. Y esa escucha es un paso necesario para llegar a reconocer las especificidades de los planteos de mujeres con otras preocupaciones y miradas, que luchan también, desde sus comunidades y sus cosmovisiones, por la emancipación y por el logro de una vida buena para las mujeres desde ellas mismas.

4. Tres claves: diferencia, autonomía, comunidad

Francesca Gargallo basa su construcción filosófica en un explícito reconocimiento de la experiencia y la específica realidad de mujeres diversas que pueblan este continente. Explora horizontes distintos a los habitados en los pasillos de la academia y en las reuniones de feministas blancas o blanquizadas, urbanas y de clase media; por eso puede decirse que sus trabajos nos obligan a reflexionar sobre los límites ideológicos de nuestra percepción y de nuestras perspectivas teóricas, éticas, estéticas y políticas.

Desde nuestra mirada, y según un punto de vista conceptual o teórico, son tres las categorías fundamentales que sostienen su pensamiento y su práctica feministas. El primero, según el orden de su aparición, es el de *diferencia*. Siendo muy joven, Francesca adhirió al feminismo radical de la diferencia; se trataba, en su caso y desde el principio, de un feminismo que estaba más preocupado por rescatar y subrayar la creatividad de las mujeres que en exigir la igualdad con los hombres. En los años siguientes, ya radicada en México, esta noción de *diferencia* se profundizó y amplió, pues se encontró con un terreno fértil para observar y pensar las diferencias entre las propias mujeres.

Primero puso el acento en las diferencias entre los feminismos de cuño ilustrado y eurocéntrico, que en la década de los noventa privilegiaban los estudios de género y

la gestión de políticas públicas. Entonces tomó centralidad la segunda categoría que nos interesa destacar: *autonomía*. Francesca participó del surgimiento del feminismo autónomo, entendido como posición de resistencia, que bregaba por la transformación social como condición para la emancipación femenina. Paralelamente, y poco a poco, fue enfocando otras diferencias entre mujeres, a saber, las existentes entre blancas, citadinas, universitarias, de un lado, y otras, fundamentalmente indígenas y afrodescendientes, portadoras de una compleja amalgama de opresiones. Por eso sostenemos que autonomía y diferencia son dos claves fundamentales del pensamiento de Francesca.

La tercera categoría es la de *co*munidad. La adhesión a esa idea toma centralidad a partir de su identificación con las prácticas y pensamientos de las mujeres indígenas que pertenecen a pueblos donde las tradiciones comunitarias tienen un peso decisivo. Pero también viene de una crítica de larga data en su obra a la familia como institución patriarcal y conservadora, frente a la cual Francesca plantea la libertad de elegir a las personas (y no personas) con quienes queremos convivir; las gentes con quienes estamos dispuestos a compartir la vida y con quienes no nos unen necesariamente lazos de sangre, sino el afecto y el cuidado mutuos, la amistad construida a partir de ideales comunes, un proyecto de vida compartido. También viene al caso subrayar que el interés por la dimensión comunitaria de la existencia fue algo que la acompañó persistentemente a lo largo de su biografía. Su participación en grupos de autoconciencia en Italia, cuando era muy joven, nos orienta en ese sentido. Pero hay muchos más ejemplos en la trayectoria vital de Francesca.

De hecho, la Casona Verde de la colonia Santa María de la Rivera, donde habitó los últimos 15 años de su vida, era una especie de comunidad de seres humanos, gatos y Rocker un perro gran danés, que falleció un mes antes que ella, emparentados por lazos electivos. Además de un número de habitantes permanentes, en la casona funcionaba (y funciona, pues ahora bajo la coordinación de Helena la experiencia comunitaria continúa) un taller de bicicletas en los sótanos y una biblioteca popular en la parte de adelante.

Paralelamente a la puesta en marcha de esa comunidad urbana que es la casona, Francesca se sumó, desde su instalación en el lugar, a las iniciativas sociales y culturales de la «Santa María», entre las cuales no ocupaba un lugar menor la lucha vecinal contra la gentrificación. Otro ejemplo interesante son sus estancias en la Escuelita Zapatista, en Chiapas, donde fue invitada en varias ocasiones.

En fin, Francesca se consideraba una feminista comunitaria, y fundamentaba esa identificación en la afirmación sostenida, entre otros, por los zapatistas, acerca de que

las comunidades son posibles en todas partes y de muchas maneras.[7] Lo específico del pensamiento comunitario es el rechazo a la concepción de una sociedad compuesta por individuos aislados, que pueden alcanzar alguna plenitud sin la participación del conjunto, que aspiran a realizarse como libres sin la conquista colectiva de la emancipación. En definitiva, para Francesca todo grupo humano puede construir comunidad; la comunidad es una propuesta alternativa a la ideología moderno-occidental burguesa, matriz de los feminismos liberales, individualistas y blancos.

Desde el punto de vista metodológico, las estrategias de elaboración de conocimiento que desarrolló Francesca se fueron enriqueciendo a lo largo de su trayectoria, tanto en lo relativo a las herramientas con que abordó el estudio de su objeto como al tipo de fuentes incorporadas. En su punto de partida utilizó el instrumental propio del análisis del discurso y de la Historia de las ideas, desarrollado dentro del historicismo crítico y latinoamericanista de Arturo Roig y Horacio Cerutti, basado en la interpretación de textos escritos. Sin embargo, a medida que se internó en las realidades mexicana, centro y sudamericana, fue descubriendo un campo amplísimo, diverso y desafiante, donde florecían feminismos procedentes de culturas no occidentales y de tradiciones orales que le exigieron emprender rupturas epistemológicas y metodológicas profundas. Construyó entonces nuevas herramientas, basadas fundamentalmente en el diálogo directo y franco con mujeres que viven otras cotidianidades. No propuso un punto de partida ingenuo para el diálogo posible; por el contrario, trabajó sobre las condiciones de posibilidad del mismo, comprometiendo su propia subjetividad y poniendo a prueba su capacidad de descentrarse para verse a sí misma desde la perspectiva de la hermana que sufre opresiones y racismo. El ejercicio de conocerse, gracias y a través de la mirada de la otra, la preparó para el diálogo productivo «entre mujeres», cuya fecundidad dependería, por supuesto, de que las interpeladas aceptaran acogerla como contraparte, y la integraran, en la medida de sus posibilidades y deseos, a los saberes, cosmovisiones y luchas de su ser mujeres en el interior de comunidades subalternizadas por razones étnicas y sociales.

El feminismo de Francesca Gargallo pone en diálogo esos feminismos indígenas y afroamericanos, pensados desde *Abya Yala*, entre sí y con otros propuestos desde otros lugares, con el objetivo de que se reconozca la específica realidad de mujeres diferentes, y de que así se contribuya a poner en crisis la hegemonía cultural de la colonialidad del poder y sus supuestos epistémicos inconscientes. Pues, en definitiva, de lo que se trata es de construir visiones del mundo y de las mujeres en las que ninguna mujer se quede –

7 También Julieta Paredes señala, precisamente, que la comunidad no se reduce a las mujeres de comunidades indígenas o rurales, sino que abarca a todas las comunidades existentes o posibles de nuestra sociedad: urbanas, culturales, políticas, educativas, generacionales, sexuales, universitarias (Paredes, 2013, p. 86).

según el decir de la feminista hondureña Breny Mendoza–, «sin realidad», desrealizada, invisible, inexistente (2014, p. 95 y ss.).

Referencias

Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad.* Cátedra.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de *Abya Yala*. *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, 11-25.

Cerutti Guldberg, Horacio (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi. UNAM (CCYDEL/CRIM)-Porrúa.

Cruz, Gustavo y Fornero, Agustina (2020). Historia de las ideas en diálogos feministas. Entrevista a Francesca Gargallo Celentani. *Wirapuru. Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas, 1*, 120-128. <https://www.redalyc.org/journal/6577/657769468013/html/>.

Gargallo Celentani, Francesca (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. UACM.

Gargallo Celentani, Francesca (2006, octubre 22). Escribir como placer del deseo y como frustración del tiempo. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas.* <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/ensayos-letras/escribir-como-placer-del-deseo-y-como-frustracion-del-tiempo/>.

Gargallo Celentani, Francesca (2006). *Ideas feministas latinoamericanas* (2.ª ed.). UACM.

Gargallo Celentani, Francesca (2009). Presentación. En F. Gargallo C. (coord.). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano* (2 vol., I, pp. 11-69). Biblioteca Ayacucho. <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Gargallo-Francesca-Antolog%C3%ADa-del-Pensamiento-Feminista-Nuestroamericano-Tomo-I.pdf>.

Gargallo Celentani, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* Desde Abajo.

Gargallo Celentani, Francesca (2014, noviembre 6). Cartas van, cartas vienen. Para una crítica de las exclusiones en el feminismo y los usos de la decolonialidad. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas.*

Gargallo Celentani, Francesca (2014). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (ed.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 371-382). Universidad del Cauca.

Gargallo Celentani, Francesca (2015, noviembre 29). La diferencia como el principal aporte teórico de los feminismos. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas.* <https://francescagargallo.wordpress.com/?s=feminismo+de+la+diferencia>.

Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta. <https://francescagargallo.wordpress.com/2014/11/06/cartas-van-cartas-vienen-para-una-critica-de-las-exclusiones-en-el-feminismo-y-los-usos-de-la-decolonialidad/>.

Huerta Tamayo, Gabriela (2022). *Memorias fragmentadas sobre Francesca Gargallo y su archivo* [Manuscrito inédito]. Ciudad de México.

Mendoza, Breny (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91-103). Universidad del Cauca.

Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperadora El Rebozo.

Paredes, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, *7*(1). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>.

Roig, Arturo Andrés (1982). Propuestas metodológicas para la lectura de un texto. *Revista del idis*, *8*, 131-138. Universidad de Cuenca.

Roig, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana.

Suárez Tomé, Danila (2023, marzo 6). Las metáforas de la interseccionalidad. Ecofeminitas. Ciencia, Feminismos, Notas. <https://ecofeminita.com/las-metaforas-de-la-interseccionalidad/?v=c-582dec943ff>.

Voloshinov, Valentín (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Nueva Visión.