# Tejiendo la interseccionalidad crítica en las pedagogías: hacia horizontes de liberación de los pueblos

## *Weaving Critical Intersectionality into Pedagogies: Toward Horizons of Liberation for Peoples*

**Jessica Visotsky-Hasrun**

Universidad Nacional del Sur

jessicavisotsky@yahoo.com.ar

https://orcid.org/0000-0001-7943-5258

Recepción: 15 de junio de 2026 | Evaluación: 21 de julio de 2026 | Aceptación: 11 de agosto de 2026

Artículo de reflexión

**Cómo citar este artículo | How to Cite This Article:**
Visotsky-Hasrun J. (2026). Tejiendo la interseccionalidad crítica en las pedagogías: hacia horizontes de liberación de los pueblos. *INFOCUS, Vol.1*(1), 124–147.

**Resumen**

Este artículo propone profundizar la pedagogía contemporánea desde una perspectiva "interseccional crítica", articulada con tradiciones emancipatorias, anticoloniales y antiimperialistas. Recuperamos en este trabajo las perspectivas feministas latinoamericanas o del Abya Yala para comprender la experiencia de las mujeres con quienes hemos trabajado y compartido espacios y comprender también nuestra propia experiencia, mi propia historia y experiencia como mujer latinoamericana. El trabajo señala que los procesos educativos se desarrollan en contextos atravesados por múltiples opresiones —de clase, raza, género, colonialidad— que impactan en la constitución de los sujetos pedagógicos. Retoma aportes de bell hooks[1], quien amplía la pedagogía crítica incorporando el feminismo negro y el antirracismo, y dialoga críticamente con Paulo Freire, cuyas limitaciones en torno a las perspectivas del género han sido señaladas por diversas autoras y reconocidas por él mismo. Asimismo, recupera contribuciones de Angela Davis, Leila González y pedagogos críticos como Apple y Da Silva, quienes, aunque sin nombrar la interseccionalidad, aportan enfoques relacionales sobre las desigualdades. Se enfatiza la necesidad de superar visiones sumativas y comprender la complejidad dinámica de las opresiones. El texto también aborda la constitución de subjetividades en contextos coloniales, a partir de Fanon, Zemelman y autoras palestinas como Shalhoub-Kevorkian y Jabr, destacando la resistencia cotidiana (sumud) y el papel del cuerpo como registro colonial. Finalmente, propone la "rebeldía", inspirada en el zapatismo, como horizonte político-pedagógico: una práctica colectiva, situada e interseccional que articula autonomía, producción de saberes y transformación social en las pedagogías críticas.

**Palabras clave:** colonialidad; interseccionalidad crítica; pedagogías críticas; resistencia; subjetividades.

**Abstract**

This article seeks to deepen contemporary pedagogical thought from a "critical intersectional" perspective, articulated with emancipatory, anticolonial, and anti-imperialist traditions. In this work, we draw on Latin American or Abya Yala feminist perspectives to understand the experiences of the women with whom we have worked and shared spaces, as well as our own experiences, including my personal history and experience as a Latin American woman. The article argues that educational processes unfold in contexts shaped by multiple forms of oppression—class, race, gender, and coloniality—that influence the constitution of pedagogical subjects. It draws on the contributions of bell hooks[1], who expands critical pedagogy by incorporating Black feminism and antiracism, and engages critically with Paulo Freire, whose limitations regarding gender perspectives have been highlighted by various women scholars and acknowledged by Freire himself. It also revisits the contributions of Angela Davis, Lélia Gonzalez, and critical pedagogues such as Apple and Da Silva, whose work, although not explicitly framed in terms of intersectionality, offers relational approaches to understanding inequalities. The article emphasizes the need to move beyond additive understandings of oppression and to grasp the dynamic complexity of intersecting forms of oppression. The article also examines the formation of subjectivities in colonial contexts, drawing on Fanon, Zemelman, and Palestinian women scholars such as Shalhoub-Kevorkian and Jabr. It highlights everyday resistance (sumud) and the role of the body as a site where colonial domination is inscribed. Finally, it proposes "rebelliousness," inspired by Zapatismo, as a political-pedagogical horizon: a collective, situated, and intersectional practice that brings together autonomy, knowledge production, and social transformation within critical pedagogies.

**Keywords:** coloniality; critical intersectionality; critical pedagogies; resistance; subjectivities.

1 Es el apodo literario de Gloria Jean Watkins.. Con las dos palabras en minúscula esta feminista afroamericana eligió deliberadamente escribir su nombre literario en homenaje a su bisabuela materna, Bell Blair Hooks. La decisión de usar minúsculas tenía un sentido político y autoral: desplazar la atención de la persona que escribe hacia las ideas y la obra. hooks explicó que no quería que el nombre propio se convirtiera en el centro de la discusión; lo importante eran los contenidos y las conversaciones que sus textos podían generar.

## Desarrollo

El campo de la pedagogía contemporánea se encuentra atravesado por múltiples reflexiones y debates de carácter geopolítico, económico, político, filosófico y antropológico. En contextos marcados por procesos de acumulación por desposesión y por diversas luchas en defensa de la vida, así como por resistencias antiimperialistas, anticoloniales y antipatriarcales, niñas, niños, niñeces, juventudes, personas adultas y adultas mayores participan de procesos formativos gestados desde los propios pueblos y comunidades. En estos procesos, las memorias colectivas y las identidades constituyen el corazón y el sentido de las luchas por la defensa de los territorios, al tiempo que sostienen formas de transmisión de saberes, experiencias y prácticas construidas históricamente por las comunidades.

Venimos pensando y sintiendo que es una urgencia para la pedagogía contemporánea hacer una revisión en clave interseccional de los procesos pedagógicos. Para esto, recuperamos en este trabajo las perspectivas feministas latinoamericanas o del Abya Yala para comprender la experiencia de las mujeres con quienes hemos trabajado y compartido espacios y comprender también nuestra propia experiencia, mi propia historia y experiencia como mujer latinoamericana.

A lo largo de nuestro trabajo con mujeres migrantes, mujeres indígenas, racializadas, mujeres racializadas, hemos planteado la necesidad de asumir una perspectiva interseccional que complejice la comprensión y explicación de las desigualdades. Entendemos que es preciso profundizar más, enfatizar en estas miradas aunando las perspectivas emancipatorias, anticoloniales, antiimperialistas y antipatriarcales para poder comprender el entramado de opresiones en el que se inscriben los procesos pedagógicos en nuestro continente.

bell hooks fue la pedagoga que nos ha permitido leer desde estas lentes a la educación, incluso a la pedagogía de la liberación o la pedagogía freireana. Ella nos ha invitado a pensar a la educación en clave antirracista, feminista y desde la perspectiva descolonial ahondando en miradas sobre la ancestralidad. Es una referente ineludible al pensar una pedagogía que contemple los procesos de opresiones múltiples atravesados por niñeces, juventudes, personas adultas en diferentes contextos hoy.

Hubo un intercambio y un diálogo entre bell hooks y Paulo Freire. En Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido, Paulo Freire relata la interpelación que le haría una "mujer negra, feminista". Dice:

> "Hace algunos años, después de una charla que di en los Estados Unidos, una mujer negra se me acercó y me dijo, con firmeza y respeto: 'Paulo, cuando usted dice los hombres, usted no nos incluye a nosotras. Cuando usted habla de los hombres, ¿dónde quedamos las mujeres?' En aquel momento me defendí diciendo que, al usar el masculino, incluía a las mujeres. Hoy sé que ese argumento no se sostiene. El lenguaje no es neutro. Al contrario, expresa una ideología". (Freire; 1992/2008: 68-69).

Diversas autoras del campo de la pedagogía crítica y los feminismos han problematizado los límites históricos y epistémicos de la obra de Paulo Freire en relación con la incorporación sistemática de las dimensiones de género y raza. Autoras como Kathleen Weiler (1988) y Elizabeth Ellsworth (1989) señala-

ron tempranamente que la pedagogía crítica freireana tendió a universalizar la experiencia del sujeto oprimido, subsumiendo las diferencias de género y raza y reproduciendo silencios significativos dentro de los proyectos emancipatorios. En una línea de revisión crítica situada, Antonia Darder (2012) reconoce la potencia política y pedagógica del pensamiento de Freire, pero subraya la necesidad de releerlo desde aportes feministas y antirracistas —incluidos explícitamente los del feminismo negro— para evitar la reproducción de jerarquías de saber en el interior de las pedagogías críticas.

Es un dato no menor, que Angela Davis, en su clásico "Mujer, raza y clase", dedica un capítulo a pensar el problema de la educación de las mujeres negras. En esta obra pionera del paradigma interseccional ya se estaba dedicando un capítulo a ahondar en estas miradas (Visotsky-Hasrun y Reyes-Serna, 2025). También bell hooks profundiza y lo hace en toda su obra, en la educación, en sus ancestras, así como en el analfabetismo de las mujeres y su lugar, o no lugar, en la agenda feminista. Lélia Gonzalez, intelectual afrobrasilera y referente de los feminismos negros descoloniales, es otra de nuestras maestras, feminista descolonial que también ha reflexionado sobre la educación de las mujeres negras, en Brasil, en el contexto de un continente al que ella prefirió denominar "Améfrica Ladina" (Visotsky-Hasrun y Reyes-Serna, 2025).

En el campo de la pedagogía crítica, Michel Apple y Tomaz Tadeu Da Silva fueron dos pedagogos que retomaron estas miradas perspectivas aunque sin denominarlas como "interseccionalidad". Apple nos habla de paralelismo asincrónico para referirse a esta relación entre categorías. Fue en la década del ochenta que Apple planteó la postura paralelista (Apple y Weiss 1986, citado por McCarthy 1993) para señalar que las relaciones dinámicas de clase, raza y género interactúan entre sí de manera compleja, siendo cada una de ellas necesaria para la reproducción de las demás. Así, se dio lugar a un nuevo modo de entender la causalidad.

Estos autores hablan de una pluralidad de procesos que actúan de manera simultánea en las esferas económica, cultural y política de la sociedad. Este enfoque cuestionó la linealidad causal positivista que influyó en estudios sobre racismo en la enseñanza, así como las explicaciones monocausales de la desigualdad. Este enfoque paralelista para la explicación de las desigualdades presenta un modelo sumativo de intersecciones de clase, raza y género, otorgando una gran importancia a la reciprocidad y el carácter mutuo de los efectos; sin embargo el enfoque sumativo de las desigualdades es una mirada que hoy se está poniendo en cuestión dado que se trata de procesos mucho más complejos que la simple sumatoria.

Más tarde, referentes como McCarthy (1993) y el mismo Apple (2012), al hablar de paralelismo asincrónico, afirman que el contexto contradictorio o asincrónico puede llevar al aumento o disminución del efecto de una de las categorías. Con el concepto de asincronismo, pretenden dar cuenta de la diversidad de necesidades, deseos e identidad de los grupos subalternos. Para Mc Carthy, esta idea de asincronismo puede aportar a especificar las dinámicas entre categorías. En una conferencia en Argentina, Apple refirió a esta concepción del "paralelismo asincrónico" (Apple 2012, 43) para dar cuenta de dichas interrelaciones.



A pesar de que Apple es un teórico crítico que asume miradas de clase, raza, género él se reconoce y ha sido influido por debates teóricos que incluyen el género y la "raza" en la educación, ha dialogado con

perspectivas que no se circunscriben a la perspectiva de la clase o el marxismo clásico. En su obra principal Education and Power (1.ª ed. 1982; 2.ª ed. 1995), así como en Ideology and Curriculum -texto publicado inicialmente en 1979 con ediciones posteriores hasta 2019-, obras fundamentales para la pedagogía crítica, no cita autoras referentes del feminismo negro. En algún trabajo menciona, enumerando a varias figuras de la pedagogía crítica incluyendo Angela Davis y bell hooks como parte de un grupo de pensadores (sic) relevantes en temas de racismo, en las discusiones críticas al currículo y la educación (Apple, 2015), pero no las explícita como fuentes primarias, ni de manera frecuente, como si a otros autores de la pedagogía crítica o la teoría educativa.

Otro pedagogo crítico, Tomaz Tadeu da Silva, (1999, 2000, 2001) consideró las imbricaciones que venimos planteando en la educación. Para este pedagogo brasilero, el currículo es concebido como un dispositivo cultural que articula de manera constitutiva relaciones de raza, género, clase e imperialismo, produciendo subjetividades situadas y jerarquizadas. Más que reflejar desigualdades preexistentes, el currículo participa activamente en su producción simbólica, naturalizando epistemologías eurocéntricas, masculinizadas y racializadas. Aunque Da Silva no utiliza explícitamente el concepto de interseccionalidad, sí plantea un enfoque relacional y postestructural que permite comprender estas categorías como mutuamente constitutivas, anticipando debates centrales de los feminismos negros y decoloniales.

Aunque Tomaz Tadeu da Silva no emplea explícitamente el concepto de interseccionalidad, en su lugar utiliza nociones como articulación, hibridación, posicionalidad, relacionalidad del poder, producción discursiva de la diferencia. En Descolonizar el currículo, de 1999, su análisis se inscribe en una lógica claramente interseccional al comprender que el currículo articula simultáneamente relaciones de raza, género, clase e imperialismo en la producción de subjetividades escolares.

Al concebir el conocimiento legítimo como históricamente masculinizado, racializado y clasista, Da Silva plantea una perspectiva relacional del poder que no fragmenta las opresiones, sino que las entiende como co-constitutivas en la configuración del sujeto pedagógico moderno. Esta mirada permite leer su crítica curricular como una contribución temprana a los debates contemporáneos sobre colonialidad e interseccionalidad en educación. No se refiere a la perspectiva interseccional que ya para entonces estaba siendo desarrollada por referentas del feminismo negro. Su perspectiva posestructuralista, así como su inscripción en los estudios culturales británicos —particularmente en Stuart Hall—, el feminismo poscolonial y las lecturas de Foucault centradas en el discurso y el poder, tradiciones que abordaban la identidad como producto de múltiples relaciones de poder simultáneas, lo aproxima epistemológicamente a la interseccionalidad, tal vez antes de que el término se popularizara en América Latina.

Sin embargo, hay diferencias en sus planteos respecto de la interseccionalidad propuesta por el feminismo negro. Dado que su perspectiva surge del análisis discursivo, la centralidad está puesta en el discurso curricular, con especial énfasis en la dimensión epistemológica. En cambio, en la perspectiva interseccional del feminismo negro, el foco se encuentra en las experiencias encarnadas de opresión, en la centralidad del cuerpo y de la vida cotidiana, y en su dimensión política y emancipatoria. Sí existen, claramente, puntos de encuentro entre ambas perspectivas, particularmente en su carácter relacional, histórico y antiesencialista.

Así, entendemos que es preciso analizar/indagar acerca de los múltiples atravesamientos, considerando la relación entre estos sistemas de opresión en función del contexto, la situación, las particularidades de los procesos en los que se inscriben los sujetos. Esto es, entendiendo que la relación entre categorías no es estática y es variable. Así, este resulta un paradigma sumamente valioso para el abordaje respecto de quiénes son los sujetos de la educación, pregunta central para el campo de la pedagogía, muchas veces olvidada.

En nuestro trabajo, venimos observando, en diferentes contextos y con niñeces, juventudes urbanas y rurales, estudiantes de la educación universitaria y personas adultas, que las experiencias de opresión y los procesos de resistencia son vividos de manera diferencial en función del género, la pertenencia a pueblos indígenas o las experiencias migratorias y la clase social. En este sentido, la perspectiva interseccional nos ha permitido no solo comprender y denunciar estas experiencias, sino también constituirse en una herramienta política para el fortalecimiento de proyectos políticos descoloniales y anticoloniales.

El patriarcado, el imperialismo —en su fase de acumulación por desposesión—, el capitalismo y la colonialidad, junto con los modos en que la modernidad ha producido clasificaciones y construido jerarquías, han incidido en la definición y constitución de los sujetos de la pedagogía contemporánea dentro de los sistemas educativos. En este marco, el colonialismo, las desigualdades sociales y de clase, la pobreza, el racismo y el supremacismo blanco, el machismo, la homofobia, el capacitismo, el adultocentrismo y la gerontofobia, de manera más o menos explícita, atraviesan los procesos políticos, sociales, organizativos y formativos, así como la constitución de las subjetividades.

Nosotrxs entendemos que reflexionar sobre la relación entre estructura y subjetividad es una urgencia en los estudios interseccionales, de modo de no caer en un identitarismo ni tampoco en un abordaje superestructural sin sujetos ni agencia.

Ya Frantz Fanon reflexionó sobre la constitución de las subjetividades en contextos coloniales, realizando una crítica político-existencial de cómo se constituyen las subjetividades bajo el régimen colonial (Fanon, 1961/2009). La subjetividad aparece siempre como histórica, producida por relaciones de poder, y atravesada por dicha violencia colonial. La subjetividad colonizada se forma para Fanon en condiciones de humillación cotidiana, desposesión material, negación simbólica, violencia permanente (explícita o latente). Para el activista y teórico martiniqués, es así como el colonizado interioriza la mirada del colonizador, produciéndose una autoimagen degradada, la subjetividad colonizada está de este modo alienada, no solamente por el hecho de ser explotada, sino porque desea lo que la niega. Así, en Los condenados de la tierra, Fanon concibe el colonialismo como un dispositivo total que produce subjetividades alienadas. Entiende que la compartimentación racial del mundo colonial no solo va a organizar la economía y el espacio, sino que se inscribe también en la vida psíquica del colonizado, naturalizando su posición subordinada (Fanon, 1961/2009). Así, a su vez, la subjetividad no es un ámbito privado, no se trata de "traumas individuales", sino de una producción histórica del sufrimiento psíquico, estructurando de esta forma la psiquis. Afirmaba que "El colonialismo es una organización de la violencia y, por ello mismo, un sistema que trastorna profundamente la vida psíquica del colonizado". (Fanon (1961/2009: 219).

Es en este marco en el que las insurgencias y procesos políticos revolucionarios pueden producir para este autor una transformación de estas subjetividades. La subjetividad no es solo producida por el colonialismo, sino reproducida o transformada en la praxis política.

Hugo Zemelman fue otro referente que nos ha ayudado a complejizar la mirada sobre la constitución de las subjetividades. Éstas se van conformando, sin caer en reducciones al plano de las variables psicológicas, pero tampoco considerándolas como la expresión de procesos macrohistóricos (Zemelman, 2012). Estas miradas nos ayudan a pensar en el marco de los procesos que atraviesan las mujeres y diversidades en las que las imbricaciones de opresiones se articulan y cómo pensarlas en el contexto de los procesos pedagógicos.

Actualmente, Nadera Shalhoub-Kevorkian (2015), autora palestina, es una de las referentas que está también pensando en la conformación de subjetividades en contextos coloniales. En su obra, esta autora refiere al concepto de "sumud", palabra árabe que significaría no solo "resistencia", sino permanecer, seguir viviendo, no irse, sostener la vida en condiciones coloniales extremas. Sumud es una forma de subjetivación, no heróica ni excepcional, sino encarnada en prácticas mínimas y repetidas, una persistencia en la vida cotidiana. La subjetividad no es algo preexistente al colonialismo para la autora, sino que surge, se configura y se redefine mediante prácticas que imponen categorías raciales, de riesgo, de amenaza y de legitimidad. Esta autora va a analizar el caso palestino como un colonialismo de asentamiento, y las consecuencias del mismo para la subjetividad sería específica ya que el objetivo no es solo explotar, sino eliminar, desplazar, borrar y en este caso la subjetividad palestina se constituye bajo vigilancia permanente, amenaza de expulsión, fragmentación del territorio, criminalización de la existencia misma. Produciendo sujetos que son hiperconscientes del control, con la vida cotidiana politizada, cuya mera presencia se constituye en sí ya como un acto político. En este marco es que la autora va a plantear al cuerpo como archivo colonial.

Propone entonces pensar el cuerpo como lugar de inscripción del colonialismo. Así, el cuerpo palestino es regulado, detenido, expuesto, herido, pero también recuerda, transmite, resiste. La subjetividad se constituye tanto a través del miedo, del duelo, como del cansancio, pero también del cuidado, la memoria y los vínculos. Este sumud, produce sentido, lazo y continuidad histórica. Nos muestra cómo, en un contexto de seguridad/supervisión permanente, la subjetividad del colonizado se produce continuamente en el día a día, a través de prácticas de vigilancia, estigmatización y control del cuerpo y de la vida cotidiana.

Desde una perspectiva feminista y decolonial, la autora muestra que las mujeres sostienen gran parte del sumud. Lo hacen a través del cuidado, de la crianza, la memoria y el duelo colectivo. La subjetividad en contextos de colonialismo, como demuestra Nadera Shalhoub-Kevorkian, se constituye no solo en la confrontación, sino en la reproducción cotidiana de la vida bajo asedio, ampliando la noción de resistencia.

Otra autora, también palestina, que aborda el problema de la constitución de subjetividades bajo el colonialismo es Samah Jabr. En su libro "Sumud, en tiempos de genocidio" (2024) también articula una crítica profunda a la manera en que el colonialismo de ocupación palestino no solo produce violencia

material y desposesión territorial, sino que configura subjetividades colectivas e individuales atravesadas por el miedo, el trauma y la negación sistemática de la agencia. La subjetividad palestina se constituye así en un contexto de vigilancia permanente, exposición a la muerte, encarcelamiento y desplazamiento forzado, donde la violencia colonial se inscribe en los cuerpos, en la memoria y en los vínculos sociales. Frente a ello, Jabr propone pensar la salud mental como un campo intrínsecamente político, en el que la persistencia cotidiana (sumud) emerge como una práctica colectiva de dignidad y resistencia ante un orden colonial que busca no solo dominar territorios, sino también fragmentar la vida psíquica y social del pueblo palestino.

Desde una perspectiva feminista, Samah Jabr pone en el centro el modo en que el colonialismo de ocupación produce subjetividades marcadas por impactos diferenciales de género, visibilizando cómo las mujeres palestinas experimentan una acumulación específica de violencias estructurales, simbólicas y cotidianas. Así, muy lejos de representarlas únicamente como víctimas, la autora destaca su papel central en la reproducción de la vida, el cuidado comunitario, la transmisión de la memoria y la elaboración colectiva del duelo, prácticas que constituyen formas fundamentales de sumud. En este sentido, la subjetividad femenina se configura en una tensión permanente entre la exposición a la violencia colonial —que atraviesa los cuerpos, la maternidad y la vida doméstica— y la capacidad de sostener vínculos, sentidos y horizontes de continuidad histórica. Jabr subraya que estas prácticas, frecuentemente invisibilizadas, son profundamente políticas, ya que desafían la lógica colonial de aniquilación no solo a través de la confrontación directa, sino mediante la persistencia cotidiana, el cuidado y la afirmación de la vida como acto de resistencia.

Nosotrxs entendemos que pensar las subjetividades en la pedagogía contemporánea es una urgencia. Desde el campo de la pedagogía, Rigal, Zinger y Patagua (2023) nos invitan a pensar desde el campo de la educación en las "subjetividades rebeldes", siendo éstas no una categoría psicológica individual aislada, sino una forma de subjetivación colectiva y situada, producida en espacios de organización popular y de pedagogías críticas donde se disputan sentidos, hegemonías y estructuras sociales. Para estos autores, una subjetividad rebelde implica: una opción política por los sujetos sociales subalternos, reconociéndolos en su diversidad y complejidad, y contribuyendo al fortalecimiento de su autonomía frente a formas de dominación como el asistencialismo, el clientelismo o el individualismo; la producción de saberes y conocimientos desde la propia experiencia de movilización social, intelectual y política, es decir, una subjetividad que surge del hacer colectivo y crítico y un compromiso con la democracia sustantiva, popular y en disputa permanente, alimentada por prácticas de organización y participación social que confrontan las lógicas dominantes neoliberales y posmodernas. En su propuesta, las subjetividades rebeldes se configuran en la praxis —en la acción y reflexión conjunta en espacios educativos y de formación política— y se sitúan como elementos fundamentales de las pedagogías críticas para transformar los sentidos sociales hegemónicos y fortalecer la acción colectiva" (Rigal, Zinger y Patagua, 2023).

El de "rebeldía" es un concepto central en la tradición de los indígenas zapatistas en México, proceso que ha atravesado nuestra propia formación y experiencia, nuestros sueños y horizontes desde los años noventa al presente. En la tradición zapatista, la rebeldía no remite a un acto excepcional ni a una fase

previa a la toma del poder, sino a una práctica político-ética sostenida, colectiva y situada, pensada desde la construcción de formas otras de vida. Se distancia tanto de la noción liberal de disidencia individual como de la concepción clásica centrada en el Estado. Así la rebeldía zapatista se configura como una praxis colectiva y no como gesto heroico, como construcción de autonomía antes que confrontación puramente reactiva, como política sin vanguardia, organizada desde lo que plantean como concepción del poder, del "mandar obedeciendo", una ética de la dignidad, en oposición a la lógica sacrificial, una temporalidad larga, heredera de resistencias indígenas anticoloniales. En este sentido, la rebeldía no es un momento previo a la emancipación, sino la emancipación misma en acto, encarnada en prácticas de autogobierno, educación autónoma, justicia comunitaria, salud propia y reorganización territorial.

El zapatismo inscribe la rebeldía en una historia larga de colonialidad, donde el despojo territorial, epistémico y ontológico constituye la experiencia fundante. A diferencia de los proyectos modernos de emancipación, la rebeldía zapatista no busca "incluirse" en el orden dominante ni invertir la jerarquía colonial, sino desbordarla. La rebeldía se expresa como reapropiación del tiempo, del territorio y de la palabra, recuperando memorias, lenguas y formas de organización negadas por la modernidad colonial. El zapatismo desconfía de la categoría de "resistencia" entendida como mera supervivencia. En numerosos comunicados y como una insistencia política reiterada, esto se refiere a esta distinción, sobre todo a partir de la década de 2000 y con más fuerza después de 2013 (EZLN). En estos se insiste en que "La resistencia aguanta, la rebeldía construye" (EZLN, comunicado del 29 de julio de 2003). La rebeldía implica entonces producción de mundo, no solo oposición al existente.

Raúl Zibechi aporta una lectura clave al pensar la rebeldía como territorialización de la autonomía, donde los movimientos no demandan derechos al Estado, sino que los ejercen de hecho, donde la vida cotidiana es el núcleo de la transformación (Zibechi, 2008), dándose una ruptura con la política clásica en la que la autonomía no es una fase, sino una práctica permanente. (2008, 2011). Asimismo, Carlos Lenkersdorf nos ayuda a comprender la dimensión ontológica de la rebeldía: el pensamiento tojolabal permite entender que el "nosotros" no es suma de individuos, sino forma relacional del ser, lo que redefine profundamente la política (1996, 2008).

La rebeldía zapatista es inseparable de una dimensión pedagógica. Y en este punto nos interesa también recuperarla. No hay ruptura en el pensamiento zapatista entre teoría y práctica: se aprende rebelándose y se enseña construyendo. Aquí el diálogo con las miradas freireanas es evidente: la rebeldía como praxis, la conciencia como proceso colectivo, el conocimiento como producción situada. Las escuelas autónomas zapatistas encarnan una pedagogía que no busca "formar ciudadanos", sino sujetos colectivos capaces de sostener la autonomía. La rebeldía es, así, una pedagogía del hacer, del cuidar y del decidir en común; este "el común" es un concepto al que apelan fuertemente en su crítica al capitalismo y sobre el que profundizaron en los encuentros recientes en diciembre de 2025.

Aunque el zapatismo no utilice el término interseccionalidad, su práctica la anticipa de hecho. La rebeldía se construye en la intersección de colonialidad, clase, etnicidad, género, territorio. La Ley Revolucionaria de Mujeres (EZLN, 1993) y los procesos organizativos de las mujeres zapatistas muestran que la rebeldía no es solo anticapitalista y anticolonial, sino también antipatriarcal, aunque atravesada por

tensiones y disputas al interior del propio espacio. Los aportes de Sylvia Marcos (2008, 2014) permiten leer la rebeldía desde las cosmovisiones indígenas de las mujeres, donde cuerpo, territorio y comunidad forman una unidad. Aquí la rebeldía no se expresa como ruptura individual, sino como reconfiguración del tejido comunitario. En diálogo crítico, los feminismos comunitarios y populares latinoamericanos permiten pensar la rebeldía zapatista como no liberal, no punitiva, no estatal y profundamente colectiva y relacional.

La rebeldía puede pensarse entonces como horizonte político-pedagógico, recuperando esta tradición zapatista en la que puede pensarse como forma de vida colectiva, no solo estrategia política; como ética de la dignidad frente a la deshumanización capitalista; como una pedagogía insurgente, donde aprender es construir autonomía; como práctica interseccional situada, (si bien no nombrada como tal); como política anticolonial sin Estado, pero no antipolítica. Más que un concepto cerrado, la rebeldía zapatista es un horizonte en movimiento, una invitación permanente a imaginar y practicar otros modos de habitar el mundo.

Así pensamos que es preciso reflexionar en cómo las experiencias de opresión se viven diferencialmente y de modos singulares en el contexto de un imperialismo descarnado y de la acumulación por desposesión descrita por Harvey (2005) en el marco de un capitalismo neocolonial, patriarcal, supremacista blanco, y como referíamos, capacitista, adultocéntrico y también gerontofóbico.

Los diálogos entre el pensamiento freireano, con Fanon, y las perspectivas interseccionales han sido abordados en otros trabajos anteriores (Visotsky-Hasrun & Reyes-Serna, 2025) y creemos que dialogar profundamente con los procesos sostenidos por los pueblos en movimiento (Zibechi, 2008) sigue siendo un terreno fértil para las pedagogías emancipatorias y puntualmente para una pedagogía interseccional crítica, entendida como pedagogía de la rebeldía, de la insurgencia.

Apostamos a confluir y profundizar en reflexiones para pensar estas pedagogías con compañeras que en diversos puntos del globo y del continente, en contextos de avanzada imperialista están trabajando junto a comunidades indígenas, afrodiaspóricas, migrantes, desplazadas, empobrecidas en las ciudades, en territorios que luchan contra el colonialismo, contra el extractivismo, contra la desposesión, para nutrir las reflexiones pedagógicas.

## Genealogía del concepto: ancestralidad en interseccionalidad

En el presente, la perspectiva o paradigma interseccional está siendo abordada para pensar las opresiones múltiples, retomando los aportes del feminismo antirracista, así como las luchas indígenas que son resignificadas por movimientos afrolatinoamericanos, indígenas, pero también por las juventudes y los movimientos socioambientales y sociopolíticos del mundo.

Esther Pineda plantea acerca del feminismo interseccional que

> (...) el feminismo tradicional de herencia ilustrada ha insistido durante siglos en afirmar que la principal opresión que recae sobre las mujeres es aquella fundamentada en el sexo, por lo cual la preocupación,

> atención y acción de las feministas debe estar colocada de manera exclusiva sobre esta; sin embargo, como lo han demostrado las mujeres negras y obreras de distintas épocas, la realidad y opresión sexista de gran parte de las mujeres está atravesada, condicionada y profundizada por su pertenencia étnico-racial y su clase social. (Pineda, 2020, p. 270).

A partir del histórico discurso de Sojourner Truth y desde una perspectiva crítica, las mujeres afroamericanas y afrolatinoamericanas se han dedicado a visibilizar que la experiencia del ser mujer no es universal. En 1977, el colectivo Combahee River Collective escribió Un manifiesto feminista negro, tal como lo señala Esther Pineda, en el cual visibilizaron la articulación de distintos sistemas de opresión:

> (...) estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual, y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas. (Pineda, 2020, p. 270).

Así, tanto las mujeres negras como las mujeres obreras van a visibilizar que tenían otras demandas, otros problemas y necesidades, por sus condiciones de vida y su realidad social como mujeres racializadas y precarizadas.

Ya referíamos a Angela Davis (2018), como una de las activistas que, retomando el legado de aquellas mujeres afroamericanas, fue consolidando un planteo y un desarrollo conceptual en torno a las luchas revolucionarias en el contexto de los años 70 del siglo pasado, vinculado al movimiento negro en los Estados Unidos, el *black power*; estuvo presa acusada injustamente de un crimen, situación por la que se generó un movimiento activista por su libertad a nivel mundial. Ella había cursado estudios en Frankfurt años antes, con lo cual las redes que había construido contribuyeron en dicho movimiento. Más tarde escribió *Mujer, raza y clase*, libro que es un antecedente para esta perspectiva. Sin embargo, fue Kimberlé Williams Crenshaw quién empleó por primera vez en 1989, desde el campo del derecho el concepto interseccionalidad.

Crenshaw es una académica estadounidense, especializada en el campo de la teoría crítica de la raza, profesora de la Facultad de Derecho de UCLA y la Facultad de Derecho de la Universidad de Columbia, en Nueva York -donde dirige el centro investigación sobre temáticas de raza y género- y referente del feminismo negro norteamericano, dirige también el espacio de investigación y activismo African American Policy Forum. El posicionamiento de Kimberlee Crenshaw es de una crítica social al conservadurismo, al racismo, al patriarcado, tal como puede leerse en sus textos, en conferencias, en entrevistas públicas, si bien como veremos en el próximo apartado, las críticas tanto desde el posestructuralismo como desde el marxismo han abonado incluso a que plantee posicionamientos al respecto.

Al inicio del trabajo referíamos a bell hooks (2003) como una de las referentas del feminismo interseccional. bell hooks. Ella fue una reconocida escritora, académica y activista feminista negra estadounidense nacida en 1952 y fallecida en 2021, quien ha dedicado su carrera a la crítica cultural y social desde la crítica racial y la teoría feminista, así como la pedagogía. hooks ha escrito más de 30 libros, así como también numerosos artículos sobre temáticas como la raza, el feminismo, la clase social, la sexualidad, la

cultura popular y la educación. Mantuvo un diálogo profuso con el pedagogo Paulo Freire. Es su obra una crítica rigurosa y una reflexión profunda sobre la intersección de la opresión y la discriminación partiendo de su propia experiencia. También ha sido una defensora de las pedagogías críticas planteando que esta debe tener en consideración las experiencias y perspectivas de los estudiantes excluidos y oprimidos. Es una crítica social profunda todo su trabajo y, además de todo este desarrollo académico, fue sobre todas las cosas una activista feminista y por la justicia racial.

Estas perspectivas afroamericanas emergieron tal vez en simultáneo, sin poner aquel nombre, en las miradas afrolatinoamericanas, en los procesos de resistencia, en la vida cotidiana y la cultura de las mujeres hijas y nietas de la diáspora africana en el continente Latinoamericano, Abya Yala, Amefrica Ladina. Las mujeres negras a lo largo del continente latinoamericano han construido categorías para pensar los procesos políticos, culturales, sociales, ambientales y denunciar el racismo atravesando estos procesos. Movimientos como el feminismo negro en Brasil, Colombia, Haití, sus lideresas y los andares de sus ancestras están planteando a la pedagogía enormes legados: una pedagogía de los saberes ancestrales, la centralidad de las madres, abuelas, ancianas en la transmisión de saberes en el proceso de diáspora, un reconocimiento de las pedagogías gestadas por estas mujeres, a los necesarios diálogos con la madre Africa. La idea de Amefricanidad ya referida de Lélia Gonzalez (2023), cuyas miradas contribuyeron a pensar los procesos identitarios de las mujeres afrodiaspóricas en el continente latinoamericano. Las referencias a sus madres y los padeceres en sus vidas, sus prácticas culturales, a sus abuelas, o a sus bisabuelas esclavizadas o la mención y diálogos incluso públicos entre ellas y referentas como Angela Davis, quien ha compartido conferencias y espacios tanto en Colombia, como en Brasil y México, reconociendo a intelectuales afrolatinoamericanas y su papel pionero en pensar los entramados de opresiones pero también a quienes les reconoce el estar repensando la democracia contemporánea (Davis, 2024).

Los procesos y categorías nacidas de estos diálogos entre el pensamiento afroamericano y afrolatinoamericano están nutriendo el pensamiento feminista y antirracista contemporáneo, pero sobre todo están nutriendo las miradas interseccionales en el continente. La filosofía Ubuntu es central y resulta central para poder comprender esta mirada de las pedagogías. Para la filosofía africana, el Ubuntu es justamente un pensamiento basado en el concepto de una humanidad compartida, el "soy porque somos", vinculado a la ancestralidad y entendido como una regla ética enfocada en el reconocimiento de las personas y las relaciones entre estas. "Si yo hoy estoy en una universidad, aquí compartiendo es porque mi madre salió del campo para que yo pueda estudiar" me dijo alguna vez Meyby Ungueto Ponce, compañera afrovenezolana en un congreso que compartíamos.

Así, los movimientos de mujeres brasileras, colombianas, venezolanas, costaricenses, haitianas, más o menos anónimas o visibilizadas, son parte de procesos, discursos, movimientos y prácticas que con sus diferencias, levantan la voz de denuncia acerca de los procesos profundos de racismo estructural, racismo ambiental, racismo jurídico, pero también ponen la mirada en las reivindicaciones culturales, intelectuales, artísticas, políticas y de la vida cotidiana de las mujeres que han sido sus ancestras, es un movimiento que tiene un reconocimiento por la ancestralidad.

## La crítica a la interseccionalidad desde perspectivas posestructuralistas y marxistas

En este apartado nos interesa ahondar en las críticas que se realizaron y realizan a la interseccionalidad. Estas críticas han provenido, por un lado, desde perspectivas posestructuralistas como marxistas.

Desde las perspectivas posestructuralistas se plantea una crítica al pensamiento categorial. Asimismo, se plantea el sesgo jurídico que la perspectiva sostiene. Rodó-Zárate (2021) revisa las críticas que se le hicieron desde esta perspectiva que afirman la incompatibilidad con la mirada sobre la identidad y las categorías desde el posestructuralismo, las que estabilizarían la identidad. Desde estas miradas, también se ha cuestionado el poco espacio que se deja a la agencia desde abordajes interseccionales.

Por otro lado, las críticas desde el marxismo (Rodó-Zárate, 2021) han planteado que esta mirada, al centrarse en las políticas identitarias, refuerza el individualismo capitalista en tanto se centra en identidades individuales y no en estructuras sociales que las crean y sostienen. Ambas perspectivas serían el resultado de miradas sesgadas sobre el paradigma interseccional (Rodó-Zárate, 2021).

Respecto de la crítica posestructuralista, la relación entre agencia y contexto es un debate abierto, pero desde los planteos interseccionales se plantea que no existiría una prioridad ontológica de la agencia sobre el contexto, y que justamente permite analizar las posibilidades históricas concretas a través de las cuales surgen determinadas formas de agencia (Rodó-Zárate, 2021). Es un debate que está abierto si puede hablarse de interseccionalidad sin apelar al uso de categorías sociales, aunque desde estos debates se está planteando que tal empleo no es estático, ni tales categorías son estables pero que sí permiten comprender cómo se imbrican sistemas de dominación. Entendemos que el foco está en pensar en la perspectiva dialéctica desde la que se piensen también a estos sistemas de dominación y a las categorías o conceptualizaciones que se empleen para comprenderlo, nombrarlo, explicarlas para transformar la realidad.

Este énfasis en la política identitaria y el individualismo cuestionado desde el marxismo puede tratarse de un uso que se ha dado claramente. Sin embargo, no está dicha mirada sesgada en los planteos iniciales de la perspectiva. Las compañeras del Colectivo Combahee River por referir un empleo pionero de la interseccionalidad, plantean el partir de las propias experiencias, sin reducir a estas el análisis. A su vez, Rodó-Zárate cita a la propia Crenshaw, quien plantea que la teoría no ha sido una explicación afirmativa sobre la identidad, sino que su finalidad fue explicar la desigualdad y la discriminación, motivación política centrada en una realidad específica.

La estadounidense Hill Collins justamente apela al concepto de "matriz de dominación" para contrarrestar este sesgo identitarista e individualista. Así, esta autora plantea el carácter antipositivista de la propuesta, -que no la considera posestructuralista- pero si antipositivista, al partir de la propia experiencia de lxs sujetxs. Asimismo, se ha planteado cómo el foco está puesto para esta perspectiva en las relaciones de poder que atraviesa la producción de identidades y no en las identidades per se (Hill Collins; 2015; Rodó-Zárate; 2021).

Existe un planteo que sostiene en verdad una "falsa" separación entre identidad y estructura, identidad y clase en algunas perspectivas marxistas, que las ven como mutuamente excluyentes. Miradas más dialécticas desde el marxismo plantean que es necesario considerar como grupos, colectivos que han tenido la necesidad de autoafirmarse desde experiencias e historias similares han debido apelar a lo que peyorativamente se denomina como "política identitaria" (autoras como Mitchell o Ahmed, citadas por Rodó-Zárate, 2021). Estas políticas han sido fundamentales para identificar relaciones de poder, para darse estrategias y organización y para transformar las realidades, siendo los beneficiados de esta crítica, la mayoría de las veces, los grupos de poder.

Entendemos que en la riqueza de la perspectiva reside en su abordaje dialéctico, justamente es esta perspectiva no estabilizadora, tampoco cosificadora para comprender las opresiones, pero con la suficiente capacidad comprensiva y explicativa como para poder poner el foco en las cuestiones de poder y su compleja trama en la que contexto y subjetividades sean considerados dialécticamente.

## Feminismos indígenas y los diálogos con la perspectiva interseccional: cuerpos-territorios y epistemología *chixi*

Recuperamos en este trabajo las perspectivas feministas latinoamericanas o del Abya Yala para comprender la experiencia de las mujeres con quienes hemos trabajado y compartido espacios y comprender también nuestra propia experiencia, mi propia historia y experiencia como mujer latinoamericana.

Las perspectivas feministas gestadas desde nuestro continente son diversas, numerosas, disímiles, pero ante todo singulares y de suma relevancia para pensar los procesos en los que nos encontramos inmersas. Entre estas miradas se encuentran las de los feminismos indígenas, desde esas perspectivas, lideresas y referentes de estas perspectivas han señalado las marcas del colonialismo en nuestras sociedades latinoamericanas.

Una de ellas ha sido Lorena Cabnal, reconocida como una de las principales creadoras y sistematizadoras del concepto cuerpo-territorio dentro del feminismo comunitario indígena en Abya Yala. No es necesariamente la primera en términos históricos abstractos, ya que es parte de la cosmovisión y filosofía de los pueblos indígenas del continente, pero sí quien lo formula de manera explícita, política y teórica, y lo instala como categoría central en las luchas de mujeres indígenas. Es en el marco del feminismo comunitario territorial en Guatemala que Cabnal conceptualiza el cuerpo como el "primer territorio" en disputa, se advierte que la colonización operó simultáneamente sobre la tierra y sobre los cuerpos, instituyendo relaciones de apropiación, explotación y control.

Desde esta perspectiva, el cuerpo de las mujeres indígenas no puede entenderse como una entidad individual, sino como parte de un entramado comunitario, histórico y territorial, atravesado por memorias de despojo, pero también por prácticas de resistencia (Cabnal, 2010). Este concepto constituye una categoría central para comprender la imbricación entre las violencias ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres y aquellas dirigidas a los territorios indígenas. Así, la defensa del territorio no puede disociarse de la recuperación y sanación del cuerpo, en tanto espacio político atravesado por memorias de vio-

lencia, pero también por prácticas de resistencia y autonomía. Su propuesta amplía las fronteras del pensamiento feminista al incorporar dimensiones comunitarias, espirituales y territoriales, desafiando las concepciones individualistas y occidentales del sujeto.

Estas miradas analizan al género en el entramado del colonialismo y del capitalismo y al respecto, Francesca Gargallo (2007), una de las referentes de estos feminismos abyalenses que, si bien no era indígena, fue una feminista ítalo-mexicana pionera en conceptualizar en la academia los silencios que los feminismos habían sostenido respecto de las realidades y experiencias de las mujeres de los pueblos indígenas del Abya Yala. Ella sostiene que el colonialismo europeo marcó a América Latina con cicatrices muy profundas, afirmando que es un continente mayoritariamente católico, que se rige por una economía de mercado determinada por un centro externo a la región y que la estructura social es patriarcal, racista y discriminadora. Asimismo, Gargallo nos plantea que solo si logramos analizar la pobreza y la desigualdad como resultado de un colonialismo capitalista que necesita de la contraparte pobre de la riqueza, el feminismo latinoamericano tiene el imperativo de liberarse de la perspectiva del universalismo cultural occidental y del determinismo de la organización de géneros sexuales (Gargallo, 2007).

A su vez, Adriana Guzmán (2010, 2019), desde lo que llama un feminismo comunitario antipatriarcal, y una referente del feminismo comunitario en Bolivia, plantea el carácter antipatriarcal, anticolonial y anticapitalista de las luchas de las mujeres indígenas, entendiendo al patriarcado como sistema histórico total: no es solo una relación de género, sino una estructura que organiza la explotación de cuerpos y territorios; a su vez señala la relación entre cuerpo-territorio, plantea que el cuerpo de las mujeres es el primer territorio colonizado, en continuidad con la invasión de los territorios indígenas. A su vez, sostiene una crítica al Estado y al desarrollo: denuncia que incluso los proyectos progresistas pueden reproducir lógicas extractivistas sobre territorios y cuerpos y defiende en este sentido una Política desde la comunidad, que no parte del individuo liberal, sino de la vida comunitaria y la defensa de la vida. Esta lucha por la vida es para el feminismo comunitario no solo una agenda de derechos, sino una lucha integral contra todas las formas de opresión que amenazan la vida. En este sentido, el cuerpo-territorio es un espacio de disputa política integral, donde se cruzan colonialismo, capitalismo y patriarcado.

Estas elaboraciones del feminismo comunitario y de los pensamientos indígenas contemporáneos permiten complejizar la noción de cuerpo-territorio al articularla con la dimensión política de la vida comunal. Gladys Tzul Tzul también aporta una lectura centrada en la comunalidad, entendiendo el territorio no como un mero espacio físico, sino como un entramado de relaciones sociales, políticas y económicas que sostienen la reproducción de la vida colectiva. En este marco, las mujeres ocupan un lugar central en la sostenibilidad de lo común, a través de prácticas que articulan cuidado, producción y defensa del territorio frente a las dinámicas de despojo. En diálogo con estas perspectivas, el concepto de cuerpo-territorio puede ser comprendido como una categoría que expresa la unidad entre cuerpo, comunidad y territorio, en tanto espacios atravesados por relaciones de poder, pero también por prácticas de autonomía y resistencia frente al orden colonial, patriarcal y capitalista (Tzul Tzul, 2016). Sus aportes son fundamentales para entender la dimensión comunitaria del territorio, entendiendo la Comunalidad como forma política, esto es, analiza cómo los pueblos indígenas organizan la vida colectiva

a través de sistemas comunales (autoridades, asambleas, trabajo colectivo); el territorio como relación social, es decir, el territorio no es solo espacio físico, sino una red de relaciones políticas, económicas y culturales, las mujeres en la reproducción de lo común: destaca el rol central de las mujeres en sostener la vida comunal (agua, tierra, cuidados, reproducción social), la resistencia al despojo: estudia cómo las comunidades enfrentan el extractivismo y la privatización mediante prácticas colectivas en el marco de una profunda crítica al Estado liberal, pues muestra que existen formas políticas no estatales que sostienen la vida de manera autónoma.

Asimismo, la trayectoria de la activista y el pensamiento de Lolita Chávez (2018, 2025) se inscriben en las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas en América Latina frente al despojo territorial, el extractivismo y la violencia estructural. Integrante del Consejo de Pueblos K'iche' en Guatemala, su voz emerge desde una práctica política situada, marcada por la defensa del territorio frente a proyectos mineros, hidroeléctricos y otras formas de intervención que amenazan la vida comunitaria. A diferencia de producciones académicas sistemáticas, su pensamiento se construye en la intersección entre acción política, espiritualidad y memoria colectiva. Uno de los ejes centrales de su planteo es la comprensión del territorio como un entramado de vida, y no como un objeto de apropiación o explotación. En este sentido, Chávez cuestiona las nociones modernas de propiedad y desarrollo, señalando que el territorio integra dimensiones materiales, culturales y espirituales que sostienen la existencia de los pueblos. Esta perspectiva permite desplazar la mirada extractivista dominante y comprender que la defensa del territorio no es únicamente una disputa por recursos, sino una lucha por la continuidad de formas de vida comunitarias. Así, el territorio aparece como espacio de relaciones donde se articulan vínculos entre personas, naturaleza, ancestros y energías, configurando una ontología relacional que desafía las categorías occidentales.

En estrecha relación con esta concepción, Chávez plantea una profunda articulación entre cuerpo y territorio. La violencia ejercida sobre los territorios —a través de la militarización, la criminalización de la protesta o la imposición de proyectos extractivos— tiene su correlato en la violencia sobre los cuerpos, particularmente los de las mujeres indígenas que participan en la defensa territorial. De este modo, su pensamiento dialoga con la noción de cuerpo-territorio desarrollada por el feminismo comunitario, al señalar que el cuerpo no puede pensarse de manera aislada, sino como parte de un cuerpo colectivo que es, al mismo tiempo, territorio. Esta relación implica que la defensa del territorio es inseparable de la defensa de la vida y de los cuerpos que la sostienen. Otro aspecto relevante de su propuesta es la centralidad de la comunidad como sujeto político. Chávez enfatiza que la resistencia no es individual, sino colectiva, y que las decisiones se inscriben en tramas comunitarias que sostienen la reproducción de la vida. En este marco, las mujeres ocupan un lugar fundamental, no solo como defensoras del territorio, sino como portadoras de saberes, prácticas de cuidado y vínculos que garantizan la continuidad de lo común. Esta dimensión colectiva permite articular su pensamiento con las elaboraciones de la comunalidad desarrolladas por otras intelectuales indígenas, al tiempo que refuerza una crítica al individualismo liberal. Hay un rasgo distintivo de su perspectiva que es la integración entre espiritualidad y política. La defensa del territorio no se limita a una dimensión material o jurídica, sino que involucra también la

protección de energías, memorias y relaciones con los ancestros. Esta dimensión amplía la comprensión de lo político hacia una clave cosmopolítica, en la que la lucha por el territorio implica la defensa de un orden de vida que desborda las categorías modernas. En este sentido, su pensamiento contribuye a profundizar las discusiones sobre cuerpo-territorio, al incorporar una dimensión espiritual y comunitaria que complejiza las formas de entender la resistencia frente a las violencias del colonialismo, el patriarcado y el capitalismo.

Los feminismos comunitarios indígenas y referentas feministas latinoamericanas indígenas, como vemos han desarrollado esta noción de cuerpo-territorio como una categoría analítica y política que permite comprender la imbricación entre las violencias ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres y aquellas desplegadas sobre los territorios que habitan y, en este marco, los aportes de Aura Cumes resultan fundamentales para complejizar dicha relación desde una crítica al orden colonial. Cumes sostiene que el patriarcado en contextos indígenas no puede ser analizado de manera aislada, sino en su articulación histórica con la colonialidad, configurando formas específicas de dominación que racializan, despojan y subordinan los cuerpos indígenas (Cumes, 2014, 2019). Así, la defensa del territorio implica necesariamente la defensa del cuerpo, en tanto ambos constituyen espacios políticos donde se inscriben las luchas por la autonomía, la vida y la reproducción de los pueblos (Cabnal, 2010; Cumes, 2014).

Resulta un trabajo relevante en estas miradas sobre los cuerpos de las mujeres el trabajo de Rita Segato sobre los feminicidios en Ciudad Juárez, para la comprensión de estas violencias como fenómenos estructurales y no como hechos aislados en su ensayo La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez (2003). Desde una perspectiva antropológica crítica, Segato desplaza las interpretaciones centradas en lo individual —como los "crimenes pasionales"— para proponer que los feminicidios deben leerse como crimenes de poder, en los que el cuerpo de las mujeres funciona como un soporte donde se inscriben mensajes de dominación. En este sentido, introduce la idea de una violencia expresiva, en la cual los asesinatos comunican y reafirman jerarquías dentro de un orden patriarcal, pero también vinculado a disputas territoriales y a la reconfiguración de soberanías en contextos de frontera. Este enfoque se inscribió en el contexto de creciente visibilización internacional de los feminicidios y de la denuncia sostenida por organizaciones de familiares y activistas, que impulsaron la intervención del sistema interamericano de derechos humanos.

Estas categorías analíticas contribuyeron a transformar el modo en que estas violencias eran interpretadas en el campo jurídico y político, en particular, su lectura de los feminicidios como parte de un entramado estructural de violencia de género, perspectiva que sostiene el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso González y otras ("Campo Algodonero") vs. México, donde se reconoce la responsabilidad estatal por la falta de prevención e investigación y se establece el carácter sistemático de estas violencias. Esto puede entenderse como parte de un clima intelectual y político que favoreció la consolidación del feminicidio como categoría jurídica y de derechos humanos. Al poner el foco en el cuerpo como lugar de inscripción de la violencia, el trabajo de Segato dialoga de manera fecunda con las elaboraciones del feminismo comunitario indígena. Autoras como Lorena Cabnal, Adriana Guzmán y Aura Cumes, como veíamos, han desarrollado la noción de cuerpo-territorio para dar cuenta

de la continuidad entre las violencias ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres y aquellas dirigidas a los territorios indígenas en contextos de despojo colonial y extractivista. Desde miradas complementarias, Segato enfatiza la dimensión simbólica y comunicativa de la violencia —el cuerpo como superficie donde se escribe el poder— y el feminismo comunitario, que amplía esta lectura al situar el cuerpo en una relación indisoluble con el territorio, la comunidad y la reproducción de la vida.

En diálogo con estas autoras, el análisis de Segato puede releerse como una anticipación parcial de la categoría de cuerpo-territorio, en tanto identifica el carácter político del cuerpo en contextos de violencia extrema, aunque sin desarrollar plenamente su dimensión comunitaria y territorial. El aporte de Segato radica en haber contribuido a desnaturalizar los feminicidios como hechos aislados, inscribiéndolos en un orden de poder que articula patriarcado, violencia y territorialidad. Su influencia en el campo de los derechos humanos, aunque indirecta, resulta significativa en la consolidación de marcos interpretativos que permitieron avances jurídicos como el caso Campo Algodonero. A su vez, el diálogo con el feminismo comunitario indígena permite ampliar y profundizar su propuesta, incorporando una perspectiva que vincula cuerpo, territorio y comunidad como dimensiones inseparables en las luchas contra las violencias estructurales.

Rita Segato (2006) en sus informes para el informe para la CIDH sobre los femicidios de Ciudad Juárez visibilizó esta relación estrecha entre unos y otros.

Francesca Gargallo (2014), recuperando la tradición del feminismo comunitario, contribuyó a reflexionar sobre los feminismos del Abya Yala, que nos han permitido pensar con profundidad estas relaciones entre cuerpo-territorio. Desde la mirada de este feminismo comunitario, Gargallo recupera de las feministas comunitarias el concepto de "entronque patriarcal" como la consecuencia de estos dos sistemas de poder de dominación sobre el cuerpo de las mujeres: capitalismo y patriarcado. Este es solo uno de los postulados de su pensamiento-acción para despatriarcalizar la cosmovisión y fundamentos de poder que las limitan como mujeres en sus Comunidades. Así, el territorio, el cuerpo, el espacio, la comunidad, la ancestralidad y otras envolventes constituyen su análisis para combatirlo.

Las perspectivas latinoamericanas, abyalenses, del feminismo han tenido miradas sobre los procesos culturales, políticos que han atravesado la experiencia colectiva de los pueblos del continente y han puesto en diálogo categorías como clase, etnicidad, racismo, patriarcado, pero también el de cuerpo-territorio ha dialogado en estas miradas. Estas perspectivas sostienen las marcas del colonialismo en nuestras sociedades latinoamericanas y analizan al género en el entramado del colonialismo y del capitalismo. Para nuestro trabajo, consideramos medular la revisión de estas corrientes latinoamericanas del feminismo.

Al respecto, Francesca Gargallo (2007), en sus lecturas sobre la singularidad de nuestro continente, afirmaba que el género femenino de la mayor parte de las culturas prehispánicas estaba oprimido de una manera diferente al género femenino de la cultura hispánica dominante, aunque análoga, lo cual permitió que se sumaran elementos genéricos de opresión a las mujeres en la conformación de los géneros mestizos de América (Gargallo, 2000). Al respecto, Rita Segato también va a señalar la idea de un "patriarcado de baja intensidad" en nuestro continente antes de la llegada de los conquistadores españoles (Segato, 2014).

Así, Gargallo va a sostener que el colonialismo europeo marcó a América Latina con cicatrices muy profundas, afirmando que es un continente mayoritariamente católico, que se rige por una economía de mercado determinada por un centro externo a la región y que la estructura social es patriarcal, racista y discriminadora. Asimismo, nos plantea que solo si logramos analizar la pobreza y la desigualdad como resultado de un colonialismo capitalista que necesita de la contraparte pobre de la riqueza, el feminismo latinoamericano tiene el imperativo de liberarse de la perspectiva del universalismo cultural occidental y del determinismo de la organización de géneros sexuales. Así, desde la mirada de este feminismo comunitario, Gargallo recupera esta idea de "Entronque Patriarcal" como la consecuencia de estos dos sistemas de poder de dominación sobre el cuerpo de las mujeres: capitalismo y patriarcado. Este es solo uno de los postulados de su pensamiento-acción para despatriarcalizar la cosmovisión y fundamentos de poder que las limitan como mujeres en sus comunidades. El territorio, el cuerpo, el espacio, la comunidad, la ancestralidad y otras envolventes constituyen su análisis para combatirlo.

En Argentina, las mujeres indígenas también están denunciando y construyendo categorías para abordar las opresiones, las miradas sobre los cuerpos de las mujeres en contextos de avances extractivos, lo que Moira Millán ha denominado como Terricidio (Millan; 2024) así como denunciando las múltiples violencias estructurales, tanto Mirta Millán como Evis Millán desde territorios de Chubut (Millan, 2019) y provincia de Buenos Aires (Millán et al; 2016, 2024) vienen también denunciando.

El pensar la relación cuerpos - territorios está siendo una inmensa herramienta de lucha antiimperialista, antipatriarcal, anticolonialista y anticapitalista muy poderosa. Un ejemplo lo es la lucha contra la práctica del chineo en el norte argentino. En el caso de las mujeres mapuches, están siendo encarceladas junto a sus niñas y niños por defender sus territorios, encarnando con una tremenda nitidez esta relación que venimos mencionando. Asimismo, y en un análisis micro, también se plasma y manifiesta esta relación cuando una machi mapuche en Chile nos recibe en su ruka -casa- explicándonos que los territorios están devastados por las forestales que han matado el bosque nativo, sembrando bosques de pinos y eucaliptus y esto impide acceder a plantas que, entre otros usos, permitían elaborar los lawenes (remedios). De inmediato conversa con nosotros a quienes estábamos ahí sobre la salud de cada unx, conversa largamente en particular con cada unx, las emociones, sentimientos y estados físicos en una integralidad que difícilmente la medicina hegemónica occidental pueda llegar a comprender. Al respecto, en el territorio que hoy es Argentina, Puelmapu, Verónica Aspiroz Cleñan ha ahondado en estas tensiones planteando estas problemáticas desde la perspectiva del pueblo mapuche (Aspiroz Cleñan, 2024).

Así, entendemos que es importante comprender y explicar estos procesos a los que venimos refiriendo a partir de reconocer las historias de las mujeres que son parte de estos procesos, movimientos, colectivos para poder reflexionar en torno al ser mujeres en nuestra América y la heterogeneidad que asume esta categoría política. Mujeres indígenas, negras, campesinas, mujeres pobres de las ciudades con historias ancestrales de resistencias, mujeres resistiendo a desalojos, ocupando latifundios, ocupando terrenos urbanos, en marchas, en actos, en fábricas recuperadas, en espacios comunitarios recuperados, organizándose en comedores populares, tan simple como cocinando; bibliotecas, huertas comunitarias, trabajadoras de fábricas recuperadas, o resistiendo a remates de sus tierras, confrontando a las transnacio-

nales con los cultivos transgénicos, luchando por el acceso al agua, o porque no se entreguen al capital internacional las nacientes de los ríos, luchando contra la megaminería, luchas por sobrevivencia en un contexto de pobreza extrema e incluso indigencia; por resistir en las cárceles, y a su vez luchar frente a las violencias machistas en el hogar, en el trabajo, en los ámbitos políticos, educativos, luchando contra los sesgos en la ciencia, en la literatura, en los currículos, en las aulas.

Solo una perspectiva feminista latinoamericana nos permitirá ver a estas mujeres -al decir de Francesca Gargallo-, "como sujetos activos de una historia de resistencia y rebelión, y no como víctimas" (Gargallo, 2007: 11).

Es central, para poder asumir estas perspectivas, la valorización de la historia oral, la consideración de que la oralidad es necesariamente un medio de acceso a las concepciones y representaciones de las mujeres en nuestro continente, pues ha sido un medio de transmisión histórica para las mujeres indígenas o mestizas analfabetas. La escritura, así como tomar las herramientas de la comunicación social, internet, Facebook, Instagram, sesiones en Zoom, se está convirtiendo para intelectuales negras e indígenas una poderosa herramienta política. El arte, la cocina, la alimentación, la música, la danza, la estética de los cuerpos también son apropiadas creativamente para los nuevos procesos de resistencia, de luchas por la liberación.

La participación de las mujeres en la acumulación de luchas populares (indígenas, obreras, campesinas), ha sido clave, porque son justamente quienes dan no solo una nueva voz al feminismo latinoamericano sino que, sobre todo, erigen su voz emancipatoria, nos planteaba Francesca, y afirmaba bregar por una política de liberación de las mujeres más que por luchas por los derechos de las mujeres.

Así, resulta sumamente necesario poner en diálogo estas miradas con el pensamiento que desde Bolivia nos propone Silvia Rivera Cusicanqui, (2010) desde la perspectiva descolonial, y su planteo crítico acerca de los estudios decoloniales norteamericanos contrastándolos con la urgencia política que marcó a los estudios subalternos en la India, y señalando el lugar central que en estos procesos de la India tuvo la lengua. Silvia Rivera Cusicanqui se plantea "¿qué es la descolonización?", y afirma que no puede ser solamente un pensamiento o un discurso y que no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora (2010). El planteo que realiza acerca de la epistemología ch' ixi es de suma pertinencia para pensar las opresiones en clave descolonial. La noción de ch'ixi, equivale a la de "sociedad abigarrada" de Zavaleta, nos plantea y afirma que sería la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Poner en diálogo estas perspectivas nos permitiría comprender contextualizadamente, explicar y sostener prácticas y políticas descolonizadoras desde los pueblos.

Raul Zibechi (2022) ha planteado una mirada sobre los procesos de resistencias de los pueblos en clave anti colonial sin dejar de reconocer el lugar que han tenido los feminismos latinoamericanos, refiriendo al carácter anticolonial que asumen las luchas de los pueblos en nuestro continente. Estas miradas entendemos que son imprescindibles para poder asumir perspectivas profundamente críticas en estas perspectivas.

## Conclusiones: hacia una pedagogía interseccional crítica de la rebeldía

A lo largo de este trabajo hemos mostrado que pensar las pedagogías contemporáneas desde una perspectiva interseccional crítica supone mucho más que incorporar nuevas categorías al análisis de las desigualdades. Implica revisar cómo construimos a los sujetos de la educación, qué saberes reconocemos como legítimos y qué relaciones de poder atraviesan los procesos pedagógicos. No se trata de sumar género, racialización, clase, colonialidad o territorio, sino de comprender cómo estas relaciones se producen mutuamente, de manera situada, histórica y dinámica. Esta perspectiva se distancia de una concepción sumativa de las opresiones y recupera una genealogía plural en la que confluyen los feminismos negros, latinoamericanos y del Abya Yala, los feminismos comunitarios indígenas, las pedagogías críticas y las tradiciones anticoloniales y antiimperialistas. El diálogo con Paulo Freire, las críticas feministas y antirracistas y los aportes de bell hooks permite recuperar la potencia emancipatoria de las pedagogías críticas y, al mismo tiempo, complejizar sus marcos de interpretación.

Desde esta perspectiva, conceptos como cuerpo-territorio, ancestralidad e historia oral permiten cuestionar la separación moderna entre cuerpo, territorio, comunidad y naturaleza, reconociendo saberes y prácticas históricamente subalternizados. El aporte de Silvia Rivera Cusicanqui y su perspectiva ch'ixi nos advierte, además, sobre los límites de una descolonización reducida al discurso: descolonizar la pedagogía requiere transformar las relaciones pedagógicas, las jerarquías epistémicas y las formas de producir y validar conocimientos. En este marco, proponemos pensar la rebeldía como horizonte político-pedagógico de una pedagogía interseccional crítica, recuperando de las experiencias zapatistas una práctica colectiva, situada y sostenida, vinculada con la autonomía, la dignidad y otras formas de organizar la vida.

Proponemos un diálogo situado de tradiciones emancipatorias, capaz de reconocer los aportes de las categorías y prácticas producidas por los pueblos sin subsumirlas bajo categorías académicas. Por ello, una pedagogía interseccional crítica debe asumir la co-producción de saberes y el diálogo con los pueblos, comunidades y organizaciones que son los sujetos colectivos de las luchas. Finalmente, tejer la interseccionalidad crítica en las pedagogías significa tejer memorias, cuerpos, territorios, saberes y luchas. En un contexto atravesado por la desposesión, el colonialismo, el racismo, el patriarcado y el avance imperialista, asumimos una pedagogía de la rebeldía como horizonte para sostener la vida, recuperar la palabra, producir autonomía y abrir caminos de liberación.

## Referencias


Apple, M. (2012). *Poder, conocimiento y reforma educacional*. Miño y Dávila

Apple, M. (2015). El docente/activista: Una introducción al conocimiento, poder y educación. *RIEJS*, 67–85.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En L. Cabnal y ACSUR-Las Segovias (Eds.), F*eminismos diversos: El feminismo comunitario*. Acsur Las Segovias.

Chávez, L. (2018). *Las multinacionales no entienden que lleguemos a dar la vida por defender el derecho a existir de la tierra*, El Salto. https://www.elsaltodiario.com/saltamontes/entrevista-a-lolita-chavez-las-multinacionales-no-entienden-que-lleguemos-a-dar-la-vida-por-defender-el-derecho-a-existir-de-la-tierra

Chávez, L. (2025). *De dónde tanta rebeldía: vida, lucha y defensa del territorio* [Entrevista audiovisual]. Resumen Latinoamericano TV. https://www.resumenlatinoamericano.org/2025/03/05/nuestramerica-programa-de-resumen-latinoamericano-tv-de-donde-tanta-rebeldia-vida-de-lolita-chavez-y-vuelta-en-comunidad/

Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas, 10*(1), 171–188. http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf

Cumes, A. (2014). La "india" como "sirvienta": servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. En S. Bastos (Ed.), *Mujeres indígenas, colonialismo y género*. FLACSO.

Cumes, A. (2019). P*atriarcado y colonialismo: reflexiones desde el feminismo indígena*. (Conferencias y artículos vários).

Da Silva, T. (1999). *Documentos de identidade: Uma introdução às teorias do currículo*. Autêntica.

Da Silva, T. (1999/2001). *Teorias do currículo: Uma introdução crític*a. Artmed.

Da Silva, T. (2000). *Espaços de identidade.* Autêntica.

Da Silva, T. (2001). *Descolonizar o currículo: Estratégias para uma pedagogia crítica*. Autêntica.

Darder, A. (2012). *Reinventing Paulo Freire*. Routledge.

Davis, A. (2018). *Mujeres, raza y clase*. Akal.

Davis, A. (2024). Cuando las mujeres negras se levantan, el mundo se levanta con nosotras. En A. Davis, S. Federici y P. H. Collins, *¿Democracia para quién?* Verso.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (1993). *Ley Revolucionaria de Mujeres*. Enlace Zapatista.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (2006). *Resistencia y rebeldía* (3 de mayo de 2006). Enlace Zapatista.

Ellsworth, E. (1989). Why doesn't this feel empowering? *Harvard Educational Review*, 59(3).

Fanon, F. (2009). *Los condenados de la tierra*. Siglo XXI.

Freire, P. (1992/2008). *Pedagogía de la esperanza.* Siglo XXI Editores.

Gonzalez, L. (2023). *Por un feminismo afrolatinoamericano: Ensayos, intervenciones y diálogos* (F. Rios & M. Lima, Eds.). Mandacaru Editorial.

Guzmán, A. (2010). Reflexiones encarnadas: cuerpos que se piensan a sí mismos. *DeSignis*, (16), 0022-32.

Guzmán, A. (2019). *Feminismo comunitario antipatriarcal*. Mujeres Creando Comunidad.

Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo*. Ediciones Akal.

Hill Collins, P. (2015). *Intersectionality's definitional dilemmas*. Annual Review of Sociology, 41(1), 1–20.

hooks, b. (2003). *Teaching community*. Routledge.

Jabr, S. (2024). *Sumud em tempos de genocídio*. Editora Tabla.

Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos: Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar: Enseñanzas mayas*. Plaza y Valdés.

Marcos, S. (2008). Las fronteras interiores. El movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México. En S. Marcos y M. Waller (Eds.), *Diálogo y Diferencia. Los feminismos desafían a la globalización* (pp. 179-234). Universidad Nacional Autónoma de México.

Marcos, S. (2014). *Actualidad y Cotidianidad: La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*. https://vientosur.info/wpcontent/uploads/spip/pdf/la_ley_revolucionaria_de_mujerescideci.pdf

McCarthy, C. (1994). *Racismo y curriculum: la desigualdad social y las teorías y políticas de las diferencias en la investigación contemporánea sobre la enseñanza*. Ediciones Morata.

Millán, E. (2019). Mujeres indígenas, por el buen vivir. En J. Visotsky, M. Katz y A. L. Guerrero, *Derechos de los pueblos*. Ediciones nuestrAmérica desde Abajo.

Millán, M. (2024). *Terricidio. Sabiduría ancestral para un mundo alternativo*. Sudamericana.

Millán, M., Villamayor, M., Martínez, E., Degele, P., y Nuñez, E. (2016). ¿Cómo te asumís viva?. *Revista nuestrAmérica*, 4(7), 62-77.

Millan, M., y Papazian, A. (2024). Pueblos indígenas, educación y genocidio en la Argentina. Cambios y continuidades en torno a los estereotipos y silencios en el Sistema Educativo. Entretextos: *Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe*, 18(35), 42-54.

Pineda, E. (2020): «Feminismo, interseccionalidad y transformación social». En G. Gusis: *Poder patriarcal y poder punitivo: Diálogos desde la crítica latinoamerican*a. Ediar.

Rigal, L., Zinger, S., y Patagua, P. (2023). Pedagogías críticas: El desafío de la formación de subjetividades rebeldes. *Práxis Educacional*, 19(50). https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8800376

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa*. Tinta Limón.

Rodó-Zárate, M. (2021). *Interseccionalidad: Desigualdades, lugares y emociones*. Bellaterra.

Segato, R. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Universidad del Claustro de Sor Juana.

Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 75–90). Editorial Universidad del Cauca.

Shalhoub-Kevorkian, N. (2015). *Security theology, surveillance and the politics of fear*. Cambridge University Press.

Visotsky, J., y Reyes Serna, J. (2025). Pédagogies décoloniales et perspective intersectionnelle critique: Réflexions contemporaines sur la pensée freirienne et la refondation de l'éducation populaire. *Rizoma Freireano*, (38). https://www.rizoma-freireano.org/articles-3838/pedagogias-descoloniales-y

Weiler, K. (1988). *Women teaching for change*. Bergin & Garvey.

Zemelman Merino, H. (2012). Sujeto y subjetividad: La problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis*, (27). http://journals.openedition.org/polis/943

Zibechi, R. (2008). *Territorios en resistencia: Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Lavaca / Tinta Limón.

Zibechi, R. (2011). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM.

Zibechi, R. (2022). *Mundos otros y pueblos en movimiento*. Ediciones Desde Abajo.