

**Feminismos, epistemologías del Sur y cosmovisiones indígenas.
Tramando puentes para el buen con-vivir**

**Feminist epistemologies and indigenous worldviews. Building
bridges for good living**

María Victoria Martínez Espínola*

m.viqui.martinez@gmail.com

Enviado para su publicación: 25/04/23

Aceptado para su publicación: 10/07/23

Resumen

En estas páginas ensayo un collage escritural, buscando trazar puntos de contacto entre marcos teóricos y experiencias distantes en espacio, y contemporáneos en el tiempo. Me apoyo en relatos y experiencias de/con mujeres indígenas en espacios de circulación de saberes ancestrales, desde un profundo respeto y asumiendo un lugar de aprendiz, sin dejar de lado el ejercicio de establecer puentes entre distintas perspectivas feministas y epistemológicas. Estas referencias son retomadas de experiencias propias esparcidas durante mis trayectos de investigación doctoral y postdoctoral sobre experiencias de mujeres migrantes, en distintos enclaves étnico-políticamente

* Doctora en Ciencias Sociales, docente en la Facultad de Ciencias Políticas Sociales, UNCuyo, investigadora en el Proyecto de Investigación Plurianual 2021-2023 "Prácticas, saberes, territorios. Articulaciones entre academia y activismos", dirigido por la Dra. Mariana Alvarado y co-dirigido por el Dr. Nazareno Bravo (CONICET), y co-dirige, junto con Estela Fernández Nadal, el Proyecto de Investigación Bianual 2022-2024 "Pensamientos feministas de Abya Yala: epistemes, métodos y prácticas en diálogo desde Mendoza" (SIIP, UNCuyo).

situados. Desde aquí, intento buscar puntos de contacto con algunos marcos teóricos feministas y decoloniales del norte y el sur de Abya Yala.

Palabras clave

Epistemologías feministas, Cosmovisiones indígenas, Abya Yala.

Abstract

I test in these pages a scriptural collage, seeking to draw points of contact between theories and experiences distant in space and contemporary in time. I rely on stories and experiences of/with indigenous women in spaces of circulation of ancestral knowledge, from a deep respect and assuming a place of apprentice, without neglecting the exercise of establishing bridges between different feminist and epistemological perspectives. These references are taken from my own experiences during my doctoral and postdoctoral research journeys about migration experiences of women, in different ethno-politically situated enclaves. From here, I try to find points of contact with some feminist and decolonial theoretical frameworks from the north and south of Abya Yala.

Keywords

Feminist epistemologies, Indigenous worldviews, Abya Yala.

Introducción

El presente texto busca tramar hilos diversos, provenientes de registros lejanos entre sí, en las tensiones teoría-práctica. Es un intento de amarrar de manera provisoria y creativa algunos hilos de mi propio andar en la investigación, desde un locus de enunciación que se hace eco de voces y gestos feministas y decoloniales, desde un cuerpo sexuado femenino, blanco, de clase media, que habita la academia y el activismo por los derechos de las mujeres en general y de las mujeres migrantes en particular.

Vínculo teoría feminista y epistemologías del sur con caminares en territorios geopolíticamente situados en la periferia urbana de Mendoza, donde residen desde hace décadas cientos de familias bolivianas. En ese marco, me concentro en experiencias de y con mujeres bolivianas (Martínez Espínola, 2019) y puntualmente de algunos de los saberes que he podido compartir a lo largo de este caminar híbrido entre la academia y el activismo, en espacios de investigación y extensión universitaria¹. Puntualmente, recupero experiencias en espacios de participación cultural de mujeres migrantes en Mendoza, como el Ayllu de Guaymallén², la Fraternidad Morenada Illimani³ y el Encuentro Internacional de Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala en Tilcara⁴.

Procuró tensionar marcos y categorías de análisis para encontrar intersticios y puentes entre la experiencia en los territorios, la ciencia ficción feminista, las epistemologías del sur y los feminismos comunitarios indígenas. El escrito se basa en una primera anticipación de sentido que sostiene que, a pesar de las distancias geo-espaciales y políticas, actualmente el campo de las teorías feministas y de los estudios latinoamericanos proporcionan líneas epistemológicas que permiten pensar mejores mundos por venir de la mano de los sentires, pensares y haceres que los pueblos indígenas de la región han sostenido durante siglos de resistencia. En estrecha relación con esto, nos apoyamos en una segunda anticipación de sentido que afirma que las

¹ Me refiero a mi experiencia como investigadora en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual 2021-2023 "Prácticas, saberes, territorios. Articulaciones entre academia y activismos", dirigido por la Dra. Mariana Alvarado y co-dirigido por el Dr. Nazareno Bravo (INICUSA – CONICET), a mi experiencia como co-directora del Proyecto de Investigación Bianual 2022-2024 "Pensamientos feministas de Abya Yala: epistemes, métodos y prácticas en diálogo desde Mendoza", dirigido por la Dra. Estela Fernández Nadal (SIIP, UNCuyo) y como extensionista en los proyectos "El Carrito de Saberes" (UNCuyo) entre 2016 y 2022 y "Diálogo de saberes y tecnologías ancestrales" (UNCuyo) durante 2022.

² Miembro del equipo extensionista, en el Proyecto "Diálogo de saberes y tecnologías ancestrales", coordinado por Mariana Alvarado, aprobado y financiado en el marco de la *14va Convocatoria Proyectos Mauricio López* por la Secretaría de Vinculación y Extensión, UNCuyo, desarrollado durante 2022.

³ Grupo de la danza folclórica andina de la Morenada, de Guaymallén, Mendoza, en el que participo desde el 2015.

⁴ Primer Encuentro Internacional de Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala, organizado por la Universidad Nacional de Jujuy y el Instituto Rodolfo Kusch, Tilcara, 13 de agosto de 2022.

cosmovisiones indígenas se basan en sus propias epistemologías, y que, por tanto, aportan conceptos y modos propios para pensar la vida social que son sumamente importantes para transitar, pensar y construir mejores mundos por venir.

A la escucha de relatos de mujeres y de la propia experiencia

“Tenía mucho cedrón, había crecido muchísimo. Así que empecé a regalar. Ahora está enojado el cedrón, y ha quedado así, chiquito” (tallerista del Taller de Medicina Ancestral Andina, Ayllu de Guaymallén, Mendoza, octubre de 2022)

“Esta semilla, ésta, la que tiene carita, es para sacar el susto, así, se la pasa una por la cara y le saca el susto” (tallerista del Taller de Medicina Ancestral Andina, Ayllu de Guaymallén, Mendoza, octubre de 2022)

“Hay que ofrecer a la pachamama, comida, bebida, tabaco. Todo lo que uno disfruta tiene que ofrecer. Ella también tiene sed y hambre. El primer trago cuando una va a tomar algo, es para la pachamama. Hay que ofrecer al abuelo fuego. El primer pedacito de asado que una hace hay que ofrecérselo” (Argentina Paredes, mujer medicina, Taller de Intercambio de Saberes, Tilcara, 2022)

Estos breves relatos desde los que decido partir son palabras escuchadas en espacios de circulación de saberes ancestrales en los que mujeres andinas resisten y re-existen de manera colectiva. Los fragmentos traslucen cosmovisiones que otorgan un sentido otro a elementos de la naturaleza, como las plantas, la tierra y el fuego, y muestran la posibilidad de ser-con ellos, y no ser-sobre ellos.

En lo que sigue comparto mi experiencia como parte de un grupo de danza de Morenada, en el que participo desde 2015 y gracias al cual pude conocer aspectos de las culturas andinas vinculados a momentos festivos y rituales.

Ingresé a la Fraternidad Morenada Illimani⁵ cuando realizaba mi trabajo de campo durante la tesis doctoral. La Fraternidad comprendió mis inquietudes y me permitió conocer parte de la cultura boliviana en Mendoza desde la danza. Destaco que es una agrupación cultural que se sostiene gracias a la participación creciente de personas de la comunidad, y sobre todo gracias al empuje de la familias fundadoras, mayoritariamente encabezadas por mujeres.

Me detengo en una festividad particular, el martes de *ch'alla*⁶, festejo aymara de origen rural⁷ que se realiza cada año en el marco del carnaval y que muestra, a mi entender, la importancia de seres no humanos de la naturaleza y de objetos de uso cotidiano para el sostenimiento de la vida. Tal es el caso de la tierra, las plantas o el fuego, seres no humanos que, como anticipan los fragmentos citados anteriormente, poseen entidad vital, propician y permiten la vida, y también de objetos de uso cotidiano como casas, autos, negocios y herramientas de trabajo, que permiten la producción y reproducción de la vida.

La información bibliográfica respecto de la importancia del martes de *ch'alla* no abunda, ya que es una tradición que se transmite en la oralidad y en la performance misma. Según fragmentos de sitios web de Bolivia

⁵ Agrupación cultural de Guaymallén, Mendoza, fundada en 2014 por cinco familias bolivianas residentes en Mendoza. El nombre de la Fraternidad invoca el cerro Illimani, el segundo pico más alto de Bolivia, y que se ve desde la ciudad de La Paz.

⁶ La *ch'alla* es un acto ritual cotidiano en el mundo andino que consiste en rociar algún licor sobre la tierra para pedir prosperidad, iniciar una ronda de libaciones, etc. (Rivera Cusicanqui, 2015).

⁷ Entendemos que las divisiones entre lo rural y lo urbano, propias de ciertos enfoques sociológicos clásicos, no permiten captar la heterogeneidad y las multitemporalidades que coexisten en las sociedades actuales y en las andinas en particular. Este proceso ha sido explicado por el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado a partir de la idea de abigarramiento, para describir la formación social boliviana como el resultado de una acumulación de estratos diversos, depositados por la decantación desordenada y mixturada a lo largo del tiempo. Silvia Rivera Cusicanqui se nutre de esta idea para arribar a su noción de lo *ch'ixi*, que plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan, sin lograr nunca una resolución (Martínez Espínola y Fernández Nadal, 2023). En relación a nuestro análisis, estos conceptos permiten comprender que, en la actualidad, las comunidades andinas de origen campesino y rural re-existen a través de sus expresiones culturales en los contextos urbanos, de migración interna o internacional.

“La challa es una ceremonia de reciprocidad con la Pachamama que se basa en el acto de regar la tierra u otro bien con alcohol y elementos simbólicos. La challa en el campo consiste, básicamente, en cubrir la tierra con pétalos de flores y enterrar una olla de patatas cocidas, cigarros, hojas de coca y alcohol para alimentar a la Pachamama. Mientras lo hacen, beben y le ofrecen cantos y bailes. En la ciudad se challa adornando una propiedad (casa, negocio, automóvil, etc.) con serpentinas de colores y rociando alcohol, granos dorados, pétalos de margaritas y confites en las esquinas de la misma (...) Tanto en la ciudad como en el campo es habitual que se utilicen petardos, durante la ceremonia, puesto que según las creencias del lugar el ruido sirve para alejar a los malos espíritus. Agosto es el mes de challa en el campo, ya que en este período la tierra necesita fortalecerse, después del desgaste causado por el invierno y, entonces, “se abre” para recibir las ofrendas de los creyentes de la Pachamama. En la ciudad se challa en febrero o marzo, el martes de carnaval. La comida es un elemento central en la challa, y cada región tiene un plato asignado para acompañar esta celebración (...) En zonas rurales del altiplano se acostumbra comer el ancestral Aptapi, que consiste en una merienda común, donde cada comensal lleva su aporte: patatas, tuntas, chuños, carnes, choclos, habas, etc. La challa se caracteriza por ser muy pintoresca, abundante en colores, objetos, cerveza y comida. Es un acontecimiento donde los asistentes comparten y derrochan alegría, al son de los ritmos del lugar, al mismo tiempo que veneran, piden, agradecen y nutren a la Pachamama”⁸

Para ampliar la comprensión de esta tradición resulta esclarecedor mencionar brevemente otra festividad en la que los objetos son los protagonistas de una de las festividades de origen aymara más importantes en La Paz: la feria de las Alasitas. Es una celebración al Ekeko, deidad aymara de la abundancia, que

⁸ Recuperado de <https://notibol.com/noticia/bo/wz00/la-challa-reciprocidad-a-la-pachamama>

consiste en una feria de miniaturas en la que se compran aquellos objetos que queremos tener en la realidad.

En su análisis sobre esta celebración en el contexto migratorio de Buenos Aires, la antropóloga Carina Circosta (2014) explica que los objetos y la fiesta se configuran como elementos de un proceso complejo en el que se traman el tiempo y el espacio, las formas de religión cristiana y andina, los sistemas de intercambio capitalista y las formas de reciprocidad entre seres humanos entre sí y con deidades. En este evento, la gente se congrega cada 24 de enero a las 12 del mediodía en el Campo Ferial del Bicentenario de La Paz⁹. La feria cuenta con cientos de puestos donde se venden miniaturas de diversos objetos preciados por los asistentes, objetos que, como explica Circosta, varían históricamente junto a otros procesos culturales, económicos, sociales. Así, encontramos los puestos que se dedican a los billetes, casas, alimentos, documentación, también hay miniaturas de productos que se relacionan con los oficios más practicados, como albañilería o industria textil, o con capacitaciones, como títulos universitarios, computadoras, contratos de trabajo (Circosta, 2014). Cada quien compra aquellos objetos que representan su deseo, y luego hace los hace ch'allar con el yatiri, también presente en la feria-fiesta:

“Una vez adquiridas, el yatiri ch'alla (liba-bendice) las miniaturas con esencias andinas, alcohol y pétalos del flores para que adquieran la potencia necesaria para convertir el deseo en realidad. Esa acción es fundamental para que la artesanía-miniatura alcance la eficacia simbólica centrada en la creencia hacia el poder benefactor del Ekeko” (Circosta, 2014).

En el placer del asombro, me pregunto: ¿Una planta se enoja? ¿La tierra, el fuego, tienen hambre, sed? ¿Una semilla puede sacarnos lo malo y curarnos?

⁹ Actualmente esta celebración se replica en otras ciudades de numerosa migración boliviana como Buenos Aires, donde el Parque Avellaneda es el centro de la celebración desde hace aproximadamente 20 años.

¿Nuestras casas, negocios, herramientas, están esperando nuestro agradecimiento y reconocimiento cada año, para seguir con vida, y posibilitar así nuestra vida humana? ¿Qué vida, qué poder tienen, ostentan los seres no humanos, que nos circundan, nos envuelven, nos dan la vida? ¿Qué consciencia se despierta o permitimos despertar para sentirnos un(e) en/con/desde/para ellos?, ¿qué maneras de reciprocidad creamos los seres humanos para con ellos?

Cabe aquí una primera pista, que iremos ampliando luego, para la comprensión de estos universos cosmológicos que expresan, como explica Silvia Rivera Cusicanqui, esa condición ch'ixi de algunas prácticas y conceptos del aymara, "una espiritualidad absolutamente ligada al *quantum* de la vida material: la producción de bienes, la fertilidad de la tierra, la cantidad de ofrendas, la reciprocidad rigurosamente calculada" (Rivera Cusicanqui, 2018: 82).

Y entonces, ¿qué nuevas/antiguas maneras de una crítica al antropocentrismo vienen de la mano de cosmovisiones andinas? ¿Cuál es su potencial para imaginar nuevos mundos porvenir?, ¿puede haber encuentros entre las teorías feministas más actuales del norte y las cosmovisiones ancestrales del sur para imaginar esos nuevos mundos?, ¿es posible pensar en una epistemología feminista desde esos cruces? ¿Qué puentes, y a su vez, qué distancias en este mundo global, tan hiperconectado como fragmentado, se pueden habilitar desde la práctica del pensar? ¿Qué elementos nos aportan las ciencias sociales tradicionales y sus métodos para comprender estos aspectos de la vida indígena?

Como anticipamos, consideramos que existen en la actualidad marcos teóricos que hacen lugar a una diversidad de modos de existencia, a partir de perspectivas antiespecistas, feministas, indigenistas. Es el caso de las ideas que traemos a la trama en este texto, como las de Donna Haraway, Silvia Rivera Cusicanqui y Lorena Cabnal. En este sentido, busco encontrar puntos de diálogo entre marcos teóricos que no parecen dialogar entre sí.

Al respecto, Eli Bartra (2021) da pistas de una geopolítica del conocimiento en el campo de los feminismos, que permite comprender por qué ciertas producciones no dialogan entre sí. Según la autora, las dificultades de desarrollo de la investigación feminista se encuentran en dos órdenes. Uno que llamaré externo, dado por el campo científico hegemónico de todas las disciplinas, en relación al cual la investigación feminista corre en forma paralela al resto de la investigación, y en una línea marginal. Por eso, considera la autora que hay una ignorancia total dentro de la comunidad científica respecto de la investigación feminista. Por otro lado, en un orden que podríamos llamar interno al campo mismo de la investigación feminista a escala global, Bartra afirma que, en distintas sociedades (como las norteamericanas y las europeas) se produce conocimiento feminista de espaldas a lo que se investiga en América Latina, siendo el caso más extremo de esto cuando investigan sobre la región, no consultan lo que se elabora aquí y se nutren solamente de la bibliografía de los países desarrollados.

“Tienen una enorme tendencia a mirarse el ombligo. Básicamente tienen un rico diálogo entre sí. Lo que se hace en Asia, en África o en Nuestra América no les interesa en lo más mínimo, no existe una auténtica intercomunicación de la investigación feminista. Y nosotras también, con frecuencia, privilegiamos lo producido en esas latitudes dada nuestra condición neocolonizada” (Bartra, 2021: 22).

El señalamiento de Bartra es familiar para quienes investigamos desde los feminismos latinoamericanos y resuena junto a los análisis de muchas otras pensadoras feministas de la región, sobre todo las decoloniales y las feministas autónomas (Espinosa Miñoso et al, 2014; Curiel, 2014; Rivera Cusicanqui, 2010; Gargallo, 2012). Es por ello que desde aquí me ubico para pensar junto/desde/con/entre Donna Haraway, autorxs latinoamericanxs y feministas comunitarias de Guatemala, en este nudo que tiene que ver con los reversos, dorsos, y cercanías posibles entre epistemes feministas del norte y del sur, teniendo como centro de la reflexión las experiencias de/junto a mujeres

indígenas del sur del Tawantinsuyo. Las claves desde las que leo estos escritos es, puntualmente, la de las reverberaciones de las cosmovisiones indígenas y sus aportaciones al campo de las epistemologías contra-hegemónicas.

Donna Haraway y la ciencia ficción para imaginar el porvenir

En su "Seguir con el problema" (2019) la bióloga y filósofa estadounidense Donna Haraway construye un mundo ficcional para pensar cómo habitamos la Tierra y cómo nos vinculamos a otras entidades no humanas en las eras actuales del Antropoceno y Capitaloceno, signadas por el exterminio, la destrucción y la depredación del planeta. En respuesta, invita a generar parentescos extraños y hacer posible una nueva era, el Chthuluceno, un espacio-tiempo en el que la regeneración y la sanación parcial pueden ser posibles.

La propuesta de Haraway de generar parentescos extraños abarca múltiples dimensiones de la vida, tanto a los vínculos humanos y sus implicancias para pensar proyectos otros de familias divergentes a las del modelo heteronormativo hegemónico, como los vínculos no-humanos. Dentro de la trama que ofrece Haraway para fabular mundos porvenir, elijo una clave específica de análisis, que procura indagar acerca del lugar de las comunidades indígenas en su propuesta ficcional. Para ello, me centraré en dos capítulos en los que las comunidades indígenas son sujetos con quienes Haraway piensa. Se trata, por un lado, del capítulo 3, "Simbiogenesis y las artes vitales de seguir con el problema", en el que reconstruye históricamente conflictos históricos del pueblo diné (navajo), y del capítulo 8, "Las historias de Camile", en el que el mundo ficcional de las comunidades del compost se vincula con un grupo de mujeres indígenas mazahuas.

A lo largo del libro, Haraway menciona diversos pueblos originarios del norte de Abya Yala (Estados Unidos, México, Canadá y Alaska), en particular navajos, hopi, iñupiat, shoshoni, tarahumara, mazahua. En el capítulo 3, reconstruye historias verídicas sobre el exterminio de ovejas del pueblo navajo y sus coaliciones de lucha por lo que los ellos llaman *hózhó*: equilibrio, armonía,

belleza, relaciones correctas de la tierra y la gente. Después del brutal asesinato de animales no-humanos de alrededor de un millón de ovejas y cabras, cuenta Haraway, se impusieron cuotas a la cantidad de ganado y no se reconoció la propiedad colectiva de la tierra. Un censo posterior solo reconocía a los cabeza de familia varones, lo que significó un terrible golpe para las formas matrifocales de poner en orden las relaciones con la tierra, los animales y entre sí (Haraway, 2019: 145).

Como consecuencia, durante una crisis de sequía y de las formas de vida multiespecies desequilibradas, se perdió también la oportunidad de incorporar los conocimientos ecológicos, conceptos y prácticas navajo de hózhó; conceptos relacionales, contextuales y sintonizados con unos tipos de vida y muerte y no otros, explica Haraway.

“Importa qué conceptos piensan conceptos, y viceversa; pero, en este caso, las estructuras coloniales se aseguraron de que los conceptos importantes no tuvieran la posibilidad de pensarse mutuamente, no permitieron que quizás fluyeran hacia algo que aún no existía en el pensamiento de ninguna de las partes implicadas, aunque fuera necesario para ambas. Cuando un sistema de práctica y pensamiento solo puede denigrar y anular a otro en recursividades coloniales, no puede haber simpoiesis ni hózhó. Las consecuencias del fracaso en inventar las conversaciones decoloniales necesarias extienden sus raíces hasta el presente” (Haraway, 2019: 146)

El conflicto referido sucedía en Black Mesa, tal es el lugar de arraigo del pueblo navajo en el noreste de Arizona. Como explica la autora, en la cosmología navajo, Black Mesa es la madre rodeada por las cuatro montañas sagradas. A partir de este concepto navajo, Haraway teje sentidos con otros nombres originarios para referir a la tierra como Naga, Gaia, Tangaloa, Terra, Haniyasu-hime, Mujer Araña, Pachamama, Oyá, Gorgo, el Cuervo o Yáahl, A'akuluujjusi y muchos más. Inmediatamente explicita que su Chthuluceno,

“aún cargado con sus problemáticas raicillas casi griegas, enmaraña una mirada de temporalidades y espacialidades y una mirada de entidades-en-ensamblajes intraactivas, que incluyen a más-que-humanos, alteridades-no-humanas, inhumanos y humanos-como-humus” (2019: 156). Es una construcción compuesta de dos raíces griegas (khthón y kainos) que juntas nombran un tipo de espacio tiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada (2019: 20).

He aquí una clara sintonía que la propia Haraway manifiesta entre ontologías indígenas diversas y su creación ficcional de un mejor mundo porvenir. En el capítulo 8, las referencias a las comunidades indígenas vienen de la mano de la ciencia ficción, desplegada por la autora en las historias de Camille y las comunidades del compost. El capítulo es, en palabras de la autora, una invitación a una fabulación especulativa colectiva que relata la historia de cinco generaciones de una alianza simbiótica entre una niña humana y mariposas monarca a lo largo de las muchas líneas y nodos de las migraciones de estos insectos entre México y los Estados Unidos y Canadá (2019: 29).

Cabe destacar que si bien la narrativa es ficcional, aparece en las historias de Camille el Ejército Zapatista de Mujeres Mazahuas por la Defensa del Agua, un colectivo surgido en 2004 en el marco de la lucha de campesinos mazahuas de Villa de Allende, Estado de México, que sufrieron inundaciones en 300 hectáreas de cultivo por el desbordamiento del río Malacatepec proveniente de la presa de Villa Victoria, del sistema Cutzamala. Esta fue la razón para que las mujeres se organizaran para exigir el pago de sus cultivos (Gómez Fuentes, 2009). En la narrativa ficcional de Haraway se trata de un colectivo que, para el tiempo de Camille 2, en 2100, estaría celebrando su 96° aniversario de surgimiento, y que sería fuente de inspiración para las comunidades del compost de todo el mundo por el desarrollo de una estrategia de no violencia en un amplio frente de oposición multigeneracional.

Este, nuestro tiempo actual sería, en las historias de Camille, el origen de las Comunidades del Compost, un tiempo de tierras y aguas arruinadas. Las comunidades asumen así el compromiso de nutrir capacidades para dar

respuesta y cultivar maneras de volverse recíprocamente capaces. Entre sus estrategias cuentan el compromiso de reducir la cantidad de humanos durante algunos siglos, desarrollar prácticas de justicia medioambiental multiespecies, generar nuevos modelos de parentesco basados en la libertad reproductiva, la elección de animales simbioses para las criaturas por venir, nuevas relaciones entre vivos y muertos, entre otras sorpresas.

Respecto de nuestra pregunta específica, el lugar de las comunidades indígenas en la propuesta de Haraway, el capítulo 8 es elocuente:

“En ondas y pulsos simultáneos de cambios de sistema, diversos pueblos indígenas y todo tipo de mujeres, hombres, niños y niñas trabajadores -sujetos durante largo tiempo a condiciones devastadoras de extracción y producción en sus tierras, aguas, hogares y viajes- innovaron y fortalecieron coaliciones para reelaborar condiciones de vida y muerte que permitieran un florecimiento en el presente y en tiempos venideros. Estas erupciones de energía curativa y activismo se encendieron con el amor a la tierra y sus seres humanos y no humanos y la rabia ante el ritmo y el alcance de las extinciones, exterminios, genocidios y pauperizaciones en patrones impuestos de formas de vida y muerte multiespecies que amenazaban la continuidad de todos los seres. El amor y la rabia contenían los gérmenes de la sanación parcial, incluso frente a una destrucción impetuosa” (Haraway, 2019: 2010-211).

Ahora bien, desde este sur latinoamericano de la misma Abya Yala desde la que Haraway produce conocimiento, indago en sus páginas en la clave de algún diálogo o referencia a autorxs del sur del Río Bravo. Y esto no porque Haraway tenga que nombrarlxs, por el vicio académico de erudición, sino más bien porque muchas de las nociones que leo en este libro resuenan con lecturas, experiencias y cosmovisiones geopolíticamente situadas aquí. Por ello el deseo de vincular las propuestas de Haraway sobre los vínculos entre mundos y las propuestas de intelectuales y feministas de Nuestra América, con el objetivo de

pensar diálogos productivos con un horizonte utópico de vida multiespecies en colaboración para la sanación y el buen vivir en la Tierra.

Epistemologías del Sur

Leyendo a Haraway desde el sur es inevitable relacionar sus referencias al epistemicidio del pueblo navajo con la crítica radical al eurocentrismo desde los marcos teóricos desarrollados por intelectuales de Nuestra América desde, por lo menos, la década de los '90 del pasado siglo. En particular, resuenan los aportes de Aníbal Quijano, Edgardo Lander y Silvia Rivera Cusicanqui.

La colonialidad del poder, tal como es pensada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, sirve de gran marco para comprender las dinámicas del patrón global de poder moderno, capitalista, colonial y patriarcal ejercido desde 1492 hasta la actualidad por las colonias del norte en América Latina. Como afirma el autor, la colonialidad del poder opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia cotidiana, y a escala social. En lo que respecta a los modos de conocer, que es nuestro foco de análisis aquí, Quijano explica que desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la objetivación de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción. Ese modo de conocimiento denominado 'racional' fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad. Sus líneas matrices, explica Quijano, se han mantenido a pesar de los cambios de contenidos específicos y las críticas (2014: 286).

En sintonía con este marco de análisis, Edgardo Lander (1993) propone la idea de colonialidad del saber para definir la lógica occidental de imposición sobre otras culturas y de naturalización de relaciones de poder a escala global.

Lander identifica dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos que contribuyen a explicar su eficacia naturalizadora. La primera se refiere a las sucesivas separaciones del mundo de lo "real" que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de continuas particiones (cuerpo/mente, naturaleza/cultura, ciencia/sociedad). La segunda es la forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas del mundo moderno. Así, lo universal, lo normal, lo hegemónico, queda asociado a occidente.

El privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, explica el autor, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. Por tanto, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un epistemicidio. A su vez, la destrucción del conocimiento no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado (1993: 4-6)

Desde una perspectiva situada en los andes bolivianos, Silvia Rivera Cusicanqui (1987) da cuenta de algunos debates epistemológicos de la investigación social latinoamericana en el contexto de las décadas de los '70 y '80 del siglo XX y esboza una propuesta metodológica alternativa, la de la historia oral. Trae a la discusión los marcos teóricos de izquierda, particularmente el marxismo, sustentado en una visión homogeneizadora de las clases sociales y relata procesos histórico-sociales-epistemológicos acerca de cómo lo étnico ha ido encontrando lugar en las ciencias sociales a través de sus propios protagonistas y sin la mediación de la figura del académico. Explica, así, que en la década del '70 surgen en toda la región procesos de autoconciencia étnica y se forman organizaciones que reclaman para sí el derecho de generar sus propias sistematizaciones ideológicas y políticas, asumiendo un creciente control y crítica frente a los intentos de instrumentalización del investigador y del político de izquierda (Rivera Cusicanqui, s/f: 4).

Como parte de este racconto, la autora da cuenta del surgimiento de la investigación-acción en el contexto colombiano de los '70. Señala que, a pesar del énfasis puesto en la interacción cotidiana con las colectividades investigadas, la razón instrumental subyacente en el positivismo sólo sufrió un desplazamiento, pero no una radical transformación. Explica, así, que si antes se había instrumentalizado a estas colectividades en función de la verificación de hipótesis y teorías construidas asimétricamente desde fuera del espacio cognoscitivo "popular", ahora se las instrumentalizaba en aras de proyectos de cambio social y político que se situaban igualmente en la esfera de una intelectualidad externa, encarnada en las cúpulas de los partidos políticos (Rivera Cusicanqui, s/f: 6).

Es en este contexto en el que la autora comienza a trabajar con talleres de historia oral y advierte que la recolección de testimonios por hablantes nativos del aymara permite superar las brechas de comunicación habituales, pero además, la devolución sistemática de resultados permite que la "fidelidad" de la información recogida sea evaluada en términos de los intereses y percepciones internas de los comunarios y dirigentes aymaras. A su vez, descubre a partir de su trabajo con esta metódica la importancia de la historia mítica en el pensamiento indio.

En su *Sociología de la Imagen* (2015), Silvia Rivera Cusicanqui profundiza de manera radical su trabajo desde una episteme otra, la del pensamiento aymara. Contrapone los sentidos de desarrollo, noción extendida en las ciencias sociales latinoamericanas y en las políticas estatales desde hace décadas hasta la actualidad, a la luz de la cultura y la lengua aymara. Sin pretender un análisis exhaustivo del texto, el cual sobrepasaría nuestras posibilidades en este escrito, resulta central a nuestros objetivos señalar algunas de las implicancias epistemológicas que recupera la autora.

En primer lugar, explica que las palabras desarrollo y progreso son prácticamente inexistentes en la lengua aymara. A partir de este hecho, señala que un equivalente metafórico podría ser el término *sarnaqaña*, que significa vivir, desenvolverse o caminar por la vida. A la complejidad de la lengua

aymara, la autora añade aspectos que tienen que ver con el universo de sentidos de la cultura. Así, esta idea de caminar por la vida, existe en el marco de una temporalidad completamente distinta a la occidental, caracterizada por el tiempo vacío y lineal. Las ideas de espacio/tiempo en el mundo aymara, explica Silvia, se condensan claramente en la noción filosófica de *pacha*, que significa cosmos espacio-tiempo, y que es al mismo tiempo un concepto abstracto de naturaleza metafórica y una herramienta práctica para caminar en el aquí y ahora de lo cotidiano (2015: 207).

Sucede, explica la autora, que tanto en aymara como en qhichwa, lo abstracto y lo concreto coexisten estrechamente y a veces son expresados por el mismo término. Desde esta premisa Rivera Cusicanqui interpreta algunas imágenes de las crónicas de Waman Poma de Ayala, desde su metódica de la sociología de la imagen, para arribar a una comprensión histórica profunda de la conquista en Los Andes y de la sociedad prehispánica. En una de estas imágenes, la del indio astrólogo, Silvia analiza que se puede ver en ella a un hombre que es caminante, filósofo y científico, que sabe del ruedo del sol y de la luna, las estrellas y cometas, y al mismo tiempo es agricultor que siembra su comida, con conocimiento de los cuatro vientos y los tiempos de siembra. De allí se desprende una afirmación de la autora que dialoga directamente con las anticipaciones de sentido de nuestro escrito:

“A la par que muchas comunidades indígenas y campesinas del mundo, y toca sin duda un tema más universal, que es de particular urgencia en el mundo de hoy: la íntima relación entre la vida humana y la pluralidad de seres vivos que existen en el inconmensurable cosmos: animales y plantas, sustancias, sitios y paisajes, rocas y metales, el cielo y sus miríadas de mundos, las profundas oquedades y ríos subterráneos del desconocido interior del planeta” (Rivera Cusicanqui, 2015: 210).

A partir de estas incursiones por el profundo universo cosmológico aymara, para cuya cabal comprensión recomendamos leer al texto citado, Silvia Rivera

Cusicanqui arriba a un punto central en la discusión sobre el desarrollo. Se trata de la contraposición entre este concepto occidental, sus instituciones (Estado, organismos internacionales) y proyectos modernizadores como carreteras, fertilizantes químicos, propiedad privada, etc., históricamente ciegos a la vida y pensamiento de las comunidades andinas, y la noción cultural de *suma qamaña*, como aproximación/disyunción a la idea de desarrollo (Rivera Cusicanqui, 2015: 212). En esta expresión aymara «suma» significa "plenitud", "excelente", "bien" y «qamaña», "vivir", "estar siendo", "convivir". Así, *suma qamaña* hace referencia a la vida buena, caracterizada por el equilibrio armónico con la comunidad, la naturaleza, la espiritualidad, la familia, el cuerpo y la mente.

Feminismo comunitario territorial

Traigo a la trama de los pensares epistémicos de mujeres la perspectiva de Lorena Cabnal, una de las principales activistas y referentes teóricas del Feminismo Comunitario Territorial de Iximulew-Guatemala, que inició su activismo en 2002 en la Montaña de Xalapán. Lorena narra que a partir de preguntas como ¿quién soy yo?, las mujeres de la Montaña empezaron a cuestionar su identidad étnica, ya que en la comunidad nadie sabía a qué pueblo étnico pertenecía. En esa búsqueda encuentran que en el censo nacional de principios de los 2000, las personas de la Montaña no figuraban como grupo indígena, sino como zona de ganadería con población ladina. A partir de un profundo proceso de autorreconocimiento, las mujeres construyeron una nueva identidad política que vinculaba el reconocimiento de la identidad étnica xinka y la identificación posterior como feministas (Cabnal en Patiño, 2020).

En sus primeros años en la montaña, la labor de Lorena se centró en el trabajo comunitario con mujeres y niñas en la prevención de violencia sexual. Comenzaron procesos de formación política, identificándose como mujeres agricultoras, campesinas, comadronas, trabajadoras de casas particulares,

estudiantes, universitarias, amas de casa y lideresas. El horizonte del feminismo comunitario es, para Lorena, aportar a la pluralidad de los feminismos contruidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades diversas, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental (Cabnal, 2010).

Destaca en el feminismo comunitario la elaboración de conceptos al calor de las luchas que han atravesado sus comunidades, territorios y cuerpos. Una de estas conceptualizaciones es el principio cosmogónico territorio-cuerpo-tierra, que tiene como origen las dos luchas que llevaban simultáneamente entre los años 2005 y 2007: la defensa de los cuerpos de las mujeres frente a la violencia sexual y la defensa de sus territorios en contra de licencias mineras. Desde entonces, advirtieron que el territorio no se podía defender de la violencia sin defender al mismo tiempo el primer territorio vital y de defensa, que son nuestros cuerpos.

El caminar junto a otras ha ido transformando el activismo de Lorena. En el año 2015, a raíz de padecimientos físicos personales y de otras compañeras, Lorena advierte que un camino necesario del feminismo comunitario territorial tiene que ver con sanación de los cuerpos de las mujeres, violentados por múltiples sistemas de opresión (patriarcado, clasismo, sexismo, colonialismo). Aquí Lorena advierte que hay una incoherencia feminista, ya que las mujeres entregaban los cuerpos a las luchas pero no llevaban a cabo procesos de sanación de su territorio cuerpo-tierra, sanación de esas formas incorporadas de sentir y vivir las relaciones de vida: “queríamos `cambiar el mundo, el sistema patriarcal, pero – acá- nuestros cuerpos [estaban] enajenados políticamente de las sanaciones ancestrales que sostienen los cuerpos ante las resistencias” (Cabnal, 2020). Ante estos dolores individuales y colectivos conforman en 2015 La Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, *Tzk'at*, que en lengua maya-quiché significa red. El objetivo político de la Red es partir del abordaje ancestral cosmogónico y feminista comunitario territorial para colaborar en la recuperación emocional, física y

espiritual de las mujeres indígenas defensoras de la vida en las comunidades, quienes actualmente sufren los efectos de múltiples opresiones sobre su cuerpo (Cabnal, 2017, 2019). Entienden la sanación como un acto de reivindicación personal y político para enriquecer el tejido de la RED DE LA VIDA. Este último, escrito así en mayúscula, es otro principio con fuerza cosmogónica que alude al tejido plural, compartido por muchos pueblos originarios, una de las dimensiones interpretativas de la vida, desde donde se asume que todo está relacionado a la vida (Patiño, 2020: 4).

Aunque el feminismo comunitario territorial no pretende elaborar un marco conceptual rígido, aporta ideas que buscan mejorar la cotidianeidad de la vida de las mujeres. En ese sentido, Lorena Cabnal entiende la sanación como camino cósmico-político para desmontar las opresiones sobre los cuerpos de las mujeres indígenas, y entiende que ésta sucede a través de la energía vital de la ternura entre mujeres y con la naturaleza:

“Es hermoso traer la memoria sanadora en relación con la energía del agua, del fuego, de las plantas, de los ríos, de las montañas. Y ahí hacer nuestros actos de consciencia profunda de este tiempo que nos ha tocado vivir. Sanar con las plantas, sanar con afectividades, sanar con el sueño intencionado. Traer al cuerpo la memoria de las yerbas y de las infusiones. Traer al cuerpo la memoria de las afectividades entre cuerpos de mujeres. Traer las historias. Traer el arte como camino de sanación. Traer la palabra, traer el pensamiento. Traer la oralidad a través de los cuentos de las mujeres, la resistencia de las mujeres. Pero también traer la convocatoria de la energía vital del erotismo para sanarnos en este tiempo” (Cabnal en Quiroz, 2020: 4).

La lectura de Lorena Cabnal nos permite ver que las cosmovisiones indígenas con intención feminista incitan nuevos mundos porvenir. Ciertamente, estas cosmovisiones nos acercan conceptos y metodologías que transitan entre lo nuevo para algunxs y la recuperación de la sabiduría ancestral para otrxs.

Continuidades/discontinuidades del tejido entre teoría y práctica

Este texto ha significado un importante desafío, porque intentó retomar hilos que por momentos se pierden en la trama. El deshilado amenaza en una parte concreta del tejido, la de la vinculación entre la especulación teórica y los relatos de experiencias en los territorios geopolíticamente situados en Tilcara (Jujuy) y Guaymallén (Mendoza), Argentina, entre los pensares y haceres teóricos y los saberes de los territorios.

Aun con estas dificultades, intento hacer explícitas algunas de estas dificultades. Un primer aspecto refiere a los dispositivos, materialidades o soportes de análisis. Allí hay una discontinuidad que supone desafíos metodológicos para seguir reflexionando, ya que el estudio de las pensadoras feministas se basa en determinados dispositivos (libros, conferencias, artículos), mientras que el pensamiento de mujeres indígenas organizadas en colectivos se sostiene en otros (talleres, conversatorios, expresiones artísticas). Estos últimos cuentan con escaso registro escrito y por eso mismo habilitan/proponen formas de conocer desde la vivencia, los cuerpos, la presencia, la escucha, la participación.

Un segundo aspecto refiere a la posibilidad de comprender y poner en diálogo los saberes de las mujeres y sus proposiciones para un mejor por-venir, tanto de mujeres académicas de reconocimiento internacional, como de mujeres de organizaciones indígenas, urbanas, populares, de espacios geopolíticos periféricos. Nuestras anticipaciones de sentido nos llevan a sostener este intento, aunque las subjetividades en cuestión estén fuertemente atravesadas por desigualdades diversas (de clase, étnicas, geopolíticas).

En el caso de las mujeres migrantes que han creado las agrupaciones mencionadas es central decir que el reconocerse como actoras con autoridad epistémica en un contexto de extrema vulneración de derechos como es la migración en un contexto urbano, con fuertes asimetrías de clase social y culturalmente blanquizado como es la provincia de Mendoza, es un enorme esfuerzo individual y comunitario. Esto refiere, además, a la tensión entre la voz

individual y la voz colectiva/comunitaria, ya que en el caso de las agrupaciones mencionadas, no existe una voz individual, sino que la construcción y transmisión de los saberes se dan desde la participación en espacios colectivos.

En el caso del Ayllu de Guaymallén, me interesa recuperar un fragmento del relato de una de sus fundadoras, recuperado de una instancia de diálogo grupal en el marco del proyecto de extensión compartido con ellas en 2022. El relato refiere al proceso a través del cual las mujeres comenzaron a organizarse y las dificultades que superaron en el camino de constituirse como colectivo:

“Ha sido quizás un proceso para todos nosotros de quizás en un principio tener esa vergüenza y hasta a mi me pasaba eso. Pero después, ya ahora, no me siento así, yo donde voy me presento tal como soy. Tengo mi mamá que es de pollera, sus raíces son esas y no tengo por qué sentir vergüenza de ello, y me siento muy orgullosa, al contrario. Por ahí, como dice también ella, la escucho hablar y hasta mis hermanos por ahí me dicen ‘y bueno ¿en qué andas metida?’. Una vez vino el Tayta de Buenos Aires, nos ha guiado más o menos qué camino tenemos que hacer nosotros, nos decía, ustedes no tienen que tener vergüenza de dónde vienen, cómo son, tienen que mostrarse realmente cómo son sus costumbres, tienen que mostrarlo como son y esos valores que nos han dejado nuestros abuelos. Y tenía razón. Y resulta que dio una charla en la biblioteca San Martín. Fuimos para allá, varias fuimos de las mujeres, todas, nos mandamos a llorar por las cosas que nos decía. Eran muchas cosas que coincidían las que él decía, cómo vivíamos en el campo, todos vivíamos igual, qué cosas hacían nuestros abuelos” (fundadora del Ayllu de Guaymallén, 2022)

El relato habla de un sentir colectivo que transita de la vergüenza a la emoción por una ancestralidad compartida, la cual se transforma, a partir de la re-unión y el autorreconocimiento, de algo que permanece oculto a ser un motivo de orgullo. En los distintos encuentros que desarrollamos en el proyecto,

las mujeres brindaron los talleres sobre tejido, cocina y medicina ancestral de manera grupal, circulando la palabra entre ellas y hacia lxs participantes. Como nos comentaron en varias ocasiones, si bien al principio de la experiencia organizativa les costaba hablar en público, eso quedó atrás y cada vez más se animaron a compartir sus saberes en los distintos espacios de formación que propician.

El caso de la Fraternidad Morenada Illimani es distinto del anterior en el sentido de que es un colectivo que tiene como objetivo el encuentro comunitario e intergeneracional y la transmisión de la cultura a través de la danza, y no se dedica a la realización de talleres o charlas. Sin embargo, sí hay un interés por el registro y la compartición del propio quehacer, y eso pudo plasmarse en un proyecto colectivo destinado a realizar un video-documental sobre la Fraternidad en 2022 con el financiamiento del Fondo Nacional de las Artes. La realización del video, que aun no se ha estrenado, implicó numerosas instancias de encuentro y conversación sobre por qué lo estábamos haciendo y por qué es importante para el grupo continuar esta tradición boliviana en Mendoza. Y uno de los sentires que expresaron en particular las fundadoras de la agrupación fue que la cultura es una herencia que ellas quieren dejar a sus hijos/as y sus nietos/as. Este legado no son solo los pasos de baile, sino también las raíces de la música, el proceso histórico de la confección de los trajes, las fechas en las que se baila, las comidas que se comparten en las distintas celebraciones, los significados de los distintos trajes y los personajes que representa cada tropa de baile.

Otro aspecto central en la experiencia como parte de esta agrupación se relaciona con la dimensión ritual de las celebraciones. En ese sentido entiendo, en sintonía con Guaygua y Castillo (2008), que el ritual es una forma de lenguaje, un modo de decir cosas, que contiene un elemento expresivo esencial, satisfactorio y gratificante en sí mismo. Como explican los autores, se plantea con frecuencia el problema de si ese lenguaje es comprendido por todos aquellos que participan en el ritual o, por el contrario, es ajeno a ellos. Y la respuesta no puede ser respondida de manera tajante, ya que la fiesta tiene

una multiplicidad de significados, distintos, contrapuestos e incluso contradictorios. En cualquier caso, la fiesta es un espacio de constitución de identidades socioculturales diversas, donde coexisten distintas manifestaciones, donde lo social articula los sentidos y las prácticas de los sectores urbano-populares-indígenas (Guaygua y Castillo, 2008).

Así, aún con estas discontinuidades en la trama, consideramos que es posible encontrar hilos para avanzar en tejidos ch'ixi, jaspeados por la diversidad de hilos y texturas, y de ese modo tejer pensares y prácticas descolonizadoras entre teoría y práctica, entre academia y activismos.

Entre tiempos de Chtuluceno y de buen vivir en la Red de la Vida. Puentes posibles

A modo de cierre del recorrido exploratorio iniciado en este texto, busco identificar algunos puntos de contacto entre los mundos relatados/construidos por lxs autorxs traídos a la trama, y por las experiencias vivenciadas.

Una primera cuestión que se desprende de la memoria histórica y material que explican Donna Haraway, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Silvia Rivera Cusicanqui y Lorena Cabnal en los relatos que estoy poniendo en diálogo aquí refieren a la violencia colonial, epistémica, estadística y estatal que las comunidades indígenas de Abya Yala ha sufrido históricamente, de norte a sur. Lo expresan en las nociones de colonialidad de poder (Quijano) y colonialidad del saber y epistemicidio (Lander), en las violencias vividas por el pueblo navajo (Haraway), en el genocidio estadístico del pueblo xinka (Cabnal), en la instrumentalización académicas de los pueblos indios y las imposiciones de modelos modernizadores en las comunidades andinas (Rivera Cusicanqui).

De manera paralela en la historia, desde la resistencia, autonomía y autogestión, sabemos que los pueblos indios de Abya Yala re-existen hasta hoy. Lo leemos, lo vivenciamos, lo escuchamos desde la tradición oral. Tal el caso desde la propia experiencia como investigadora en ciencias sociales, experiencia que me permitió conocer procesos de resistencia de mujeres que continúan

tejiendo, cocinando y sanando de manera ancestral, como las mujeres del Ayllu de Guaymallén y las sanadoras ancestrales de Jujuy; también celebrando lo comunitario, y con ello la vida de la naturaleza y de los objetos con los que convivimos, en el campo, en la ciudad, en un presente en crisis, pero que cada martes de ch'alla, hacia el final de carnaval, nos traen a la conciencia de la dignidad de todo lo que nos hace capaces de continuar en la red de la vida.

El llamado, entonces, de Haraway a crear parentescos extraños con el mundo humano y no-humano, la reivindicación/invitación de Lorena Cabnal a sanar con las fuerzas de la naturaleza, en vínculos afectivos, parecen encontrar total relación con las prácticas de resistencia, vida y sanación de comunidades indígenas en toda Abya Yala. Prácticas hacedoras de mundos, como dice Haraway, que permanecen vivas en las nociones de *hózhó* del pueblo navajo, de *suma qamaña* en el mundo aymara, de *sumak kawsay* en la cultura quechua, llamados desde tiempos antiguos de buen con-vivir, desde el cuidado y la reciprocidad, en el aquí y ahora.

Así, en el gesto de acercar lo que parece distante, intuyo que la creación de utopía precisa recuperar saberes y memorias ancestrales, ir hacia atrás para aportar al buen vivir en la tierra. Recuperar saberes que vinculan lo humano y lo no-humano, plantas, piedras, fuego y tierra como seres que nutren, sanan, escuchan, comen, y con quienes entramos en relación a cada instante para sostener la vida en la Tierra.

Referencias bibliográficas

- Bartra, Eli (2021) "Prólogo ¿De qué se trata cuando hablamos de investigación feminista?". En Bonavitta, Paola, Maritano, Ornella, Scarpino, Pascual (Comps.) *Escrituras anfíbias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, pp. 19-24.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de

Abya Yala. En: L. Cabnal, y A.-L. Segovias (comp), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Madrid: ACSUR-Las Segovias.

Cabnal, Lorena (2017). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. En: *Ecología Política*, pp. 98-102.

Cabnal, Lorena (2018) Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: *Momento de paro, tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha*. Minerva ediciones. Fundación Rosa Luxemburgo. pp. 116-134.

Cabnal, Lorena (2019) 'El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra'. En Leyva Solano, Xochitl y Icaza, Rosalba (coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Buenos Aires, Argentina: CLACSO; San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya: Institute of Social Studies, pp. 113-126.

Circosta, Carina (2014) "Alasitas: mito, tradición y modernidad". En *Revista Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/alasitas-mito-tradicion-y-modernidad/>

Espinoza, Yuderkys (2019) "Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad". En Leyva Solano, Xochitl y Icaza, Rosalba (coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Buenos Aires, Argentina: CLACSO; San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya: Institute of Social Studies, pp. 273-296.

Curiel, Ochy (2014) Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (Edit.) (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Gargallo, Francesca (2012) *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Guaygua, Germán y Castillo, Beatriz (2008) *Identidades y religión. Fiesta, culto y la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto*. La Paz: ISEAT.

Haraway, Donna (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtuluceno*. Bilbao: Consonni.

Lander, Edgardo ([1993] 2000) "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico". En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 4-23. Buenos Aires: CLACSO.

Martínez Espínola, María Victoria (2019) *Experiencias migratorias, laborales y educativas de mujeres bolivianas residentes en Mendoza. Un acercamiento desde el feminismo interseccional*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Disponible en <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/80551>

Martínez Espínola, María Victoria y Fernández Nadal, Estela (2023) "Ch'ixi". En Kozel, A., Rawicz, D. y Devés, E. (Eds.) *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, Conceptos, Enfoques*. Pp. 43-47. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones. <https://ariadnaediciones.cl/index.php/catalogo/235-problematicas-etnicas-y-sociales-desde-el-pensamiento-latinoamericano-temas-conceptos-enfoques>

Patiño, Milena (2020) "Apuntes sobre un feminismo comunitario desde la experiencia de Lorena Cabnal". Universidad de Los Andes, Colombia. Disponible en [https://www.researchgate.net/publication/342215141 APUNTES SOBRE UN FEMINISMO COMUNITARIO Desde la experiencia de Lorena Cabnal](https://www.researchgate.net/publication/342215141_APUNTES SOBRE UN FEMINISMO COMUNITARIO Desde la experiencia de Lorena Cabnal)

Quijano, Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quiroz, Lisell (2020) "La sanación, un acto feminista emancipatorio (Lorena Cabnal)". En *Hypotheses. Perspectives décoloniales d'Abya Yala. Épistémologies, pratiques, savoirs*. Disponible en <https://decolonial.hypotheses.org/2147>

Rivera Cusicanqui, Silvia ([1987] s/f) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia".

Disponible en <https://1library.co/document/qv98gd0y-rivera-cusicanqui-silvia-el-potencial-epistemologico-y-teorico-de-la-historia-oral.html>

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015) *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.