

Epistemologías feministas en los sures comunitarios e indígenas

Feminist epistemologies in the community and indigenous souths

MARIANA ALVARADO

INCIHUSA CCT Mendoza / CONICET Argentina
unodeloscuartos@gmail.com

RESUMEN

En y desde el sur ciertos feminismos proponen revisar la episteme del pensamiento moderna occidental en un intento por habitar una exterioridad desprendida del logos euronortecentrado. Este escrito quiere ponerse a la escucha de lo que los feminismos comunitarios y los feminismos indígenas tienen para decir en las voces de mujeres mayas de Guatemala y mujeres aymaras en Bolivia. Atenderá especialmente a la subversión epistemológica que anima los sentipensares de Lorena Cabnal y Aura Cumes para comprender la configuración de los sistemas de opresión que atraviesan a las mujeres en Abya Yala.

ABSTRACT

Some feminisms, in and from the south, propose to revise to the epistemic of modern Western thought in an attempt to inhabit an externality detached from the Euronortecentrated logos. In and from the south certain feminisms reflect. These feminisms inhabit the externality of the modern patriarchy western colonial matrix,

detached from the Euro-North-centered logos. This writing wants to listen to what community feminisms have to say in the voices of Lorena Cabnal and Aura Cumes.

Palabras Clave: *feminismos comunitarios, feminismos indígenas, prácticas de resistencia, privilegio epistémico, esencialismo estratégico, victimización histórica.*

Keywords: *Community feminisms, indigenous feminisms, resistance practices, epistemic privilege, strategic essentialism, hirtorical victimization.*

Argucias de la episteme moderna colonial capitalista occidental

La matriz epistemológica occidental moderna colonial heredera de la impronta cartesiana se apoya y sostiene en dualismos. El ordenamiento que despliega organiza la teoría y lo que conocemos por ciencia al tiempo que produce subjetividades y sujetivaciones y, las vincularidades y relaciones que aquella soporta. Al mismo tiempo que dice cómo conocer el mundo, lo nombra sin mediaciones, de manera clara y distinta, gestando los sujetos que le habitan. Aun así, la primacía de la razón no pudo cancelar los puentes en los que las otras hemos ensayado interrupciones, articulaciones, junturas y coaliciones entre las que resuenan saberes, quehaceres y sentires de otros mundos posibles aún por venir. ¿Cuáles son las argucias de la episteme hegemónica que las epistemologías feministas del sur desordenan y subvierten?

Neutralidad, objetividad y distancia constituyen la certeza del cogito y se modulan en el análisis que deviene en dicotomías que controlan el discurso, clasifican y jerarquizan lo real: mente-cuerpo, animal-humano, organismo-máquina, público-privado, naturaleza-cultura, hombre-mujer, primitivo-civilizado dirá Donna Haraway (2020 59). Cuando la operatividad de las categorías de análisis se cancela, se imponen como absolutas; desprecia la/s experiencia/s desmontando la razón de la materialidad

de la existencia, homologando, universalizando y, por tanto, silenciando e invisibilizando las diferencias, doblegando subjetividades y subyugando sentires, afecciones y afectividades.

La encerrona en la que se inscribe el *Discurso del método* anuda en la colonialidad del ser, del poder, del saber tal como lo propone Santiago Castro Gómez (2007 79-81). Descarta el género, la clase, la etnia, la raza, la lengua, la religiosidad, la generación, la pertenencia en cada mediación que elude; una racionalidad descorporizada que mira desde ninguna parte desplegando una visión de mundo mecanicista que se sostiene en lo mismo que genera: fragmentos, divisiones, exclusiones, opresiones.

Donna Haraway (1995 323-324) insiste en revisar la metáfora sensorial, la potencia del observador encarnada en la vista. Advierte sobre la perversa operación que configura un ver afuera del cuerpo hacia ninguna parte. Un ver conquistador, colonizador, controlador, vigilante, devorador que, se arroga el privilegio de no ser visto, además de no pretender mostrarse ni comprometerse en la exposición del quedar ante la vista; un ver que representa sin ser representado. Un ver que (des)marca.

“Esta mirada significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la *objetividad* a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales, militarizadas, racistas y masculinas, es decir, aquí, en la panza del monstruo, en los Estados Unidos de finales de los años ochenta. Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa sencillamente, *conocimientos situados*.” (Haraway 1995 324).

Sugiere sostener la metáfora en la particularidad y la encarnación del ver para no ceder a la tentación de la visión como un camino a la (des)marcación; sugiere, un nacer de nuevo que nos permita una objetividad no inocente. Una encarnación particular y específica que nos permita aprender, en nuestros cuerpos, provistas de color, a nombrar dónde estamos y dónde no; puesto que

sólo una perspectiva parcial promete una visión objetiva (Haraway 1995 326)

La matriz epistemológica occidental moderna colonial heredera de la impronta cartesiana tiene su correlato en las primeras décadas del XX en la Argentina; la tendencia a profesionalizar la filosofía, por ejemplo, supuso su institucionalización; academicismo que impuso una Historia en la que se suceden producciones de filósofos en las que un sistema teórico engendra a otro en el marco de cierto orden: coherente, consecuente, consistente que cuenta con legados y herederos. Como profesional académico el oficio de filósofo adoptó la rigurosidad de los parámetros europeos que según Francisco Romero permite y promete dilucidar entre el conocimiento intelectual (*dianoia*) y el conocimiento sensible (*eikasía/pistis*), las fuentes de lo fiable y de lo dudable así como la distinción entre el error y la verdad. En este dualismo se sostiene y reproduce la subestimación del cuerpo (Alvarado 2017 33-38). En su *Qué es la filosofía* (1961) Romero distingue entre saberes para diferenciar entre culturas. Hay dos clases de saber: el ingenuo (vulgar o espontáneo) y el crítico (o reflexivo). El saber ingenuo, vulgar o espontáneo es el común a cada hombre, dirá, se trata de ese saber indispensable para la vida. Romero, el normalizador de la filosofía en Argentina, instala no sólo la conocida distinción entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible; las fuentes de lo fiable y de lo dudable; las fuentes del error y la verdad sino, además la distinción entre las gentes que pueden saber y el qué de lo que saben. Algunos saberes se organizan por sedimentación otros arquitectónicamente; el ingenuo –espontáneo y efímero– vago e inseguro por acumulación; el crítico –planificado y perdurable– por comprobaciones, contrastaciones y validez. La actividad cognitiva nada tiene que ver con los deseos, la imaginación o los sentimientos de allí que no sea cosa de mujeres; el conocimiento vale en la medida en la que esté descorporizado, sea asexuado, ubicado en un no-lugar, sin color de piel, ni clase, hablante de una lengua universal, es decir, no afectado por la vida misma, así se constituye la lengua del *logos*. La descalificación que se opera en el texto de Romero para

justificar epistémicamente el lugar de la filosofía en relación con otros saberes indispensables para la vida es propia de la época y responde a la matriz logocentrada, occidental, colonial, moderna, patriarcal (Alvarado 2014).

La certeza del pensamiento cartesiano-romeriano, siguiendo a Castro-Gómez, se asienta en un punto de observación inobservado previo a la experiencia que no es sometido a la duda, al error, a la sospecha, a la pregunta, a los equívocos mucho menos a la intuición, a la espontaneidad, a la sorpresa, a la metáfora, a las analogías ni a afectación alguna. El modelo matemático recombina el orden de la naturaleza en una lógica maquina en la que plantas, hombres, animales son meros autómatas en un todo cerrado observado desde fuera por quien (presume) no puede ser visto. La *hybris* del punto cero en cuanto modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental recae en el pecado desmesurado de pretender un punto de vista sobre todos los puntos de vista y, se institucionaliza, reproduce y circula en las Universidades.

“El pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Santiago Castro-Gómez (2005) denominó la “*hybris* del punto cero”, en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente” (Mignolo 2007 29).

En la escisión *doxa-episteme* propia de la matriz moderna occidental imperial no solo se sostiene el dualismo subjetividad-objetividad, cuerpo-mente, experiencia-pensamiento, sino también las condiciones de posibilidad de los saberes por haber. La normalidad filosófica en la Argentina como parte del pensamiento latinoamericano se sostuvo en ensayos falocentros anclados en escritos de varones latinoamericanos; los patriarcas que asumieron la identidad latinoamericana como problema en el discurso del varón blanco hetero-cis construyeron un nosotros en la negación de los no-hombres no-blancos no-occidentales.

Matriz normalizada que obtura los tránsitos, las migraciones, las nomadeadas, las comunalidades de/en/para mundos muchos y diversos deslegitimó saberes, sentires y quehaceres como anecdóticos, superfluos, folklóricos, precientíficos, míticos, mera opinión. Transdisciplinariamente –a costa del tercero excluido de la *hybris* del punto cero que la ciencia occidental replica aún– en nuestros tiempos: una cosa puede ser igual a su contrario; siempre se da lo tercero; los contrarios tienden a unirse; los contrarios no pueden separarse; los contrarios se complementan, nutren y alimentan (Castro-Gómez 2007 86); caben otros mundos en/desde/para el desprendimiento de dicotomías naturalizadas como hombre/animal; varón/mujer; opresor/oprimido; negro/blanco; hetero/homo.

Para Castro-Gómez el diálogo entre saberes es posible a través de la decolonización de los modos de producción del conocimiento y de las instituciones productoras y administradoras de conocimiento. “Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el que se produce conocimiento” (Castro-Gómez, 2007 88). ¿Cómo se habita ese descenso? Si subir al punto cero implicó despreciar la *doxa*, descender tendrá que ver con desprendernos de la episteme occidental moderna colonial patriarcal. Cabe entonces acortar las distancias, poner el cuerpo, acuerpar-nos. “El ideal ya no sería la pureza y el distanciamiento sino la contaminación y el acercamiento” (Castro-Gómez 2007 89). Este corrimiento no sólo impactaría en las propias prácticas de investigación y en los modos de construir conocimiento sino y, sobre todo en un acercamiento a saberes que desde el punto cero eran despreciados como precientíficos; se trata para Castro-Gómez de una ampliación del campo de visibilidad hacia dominios prohibidos por la ciencia occidental moderna: necesidades, intereses, emociones, intimidad, sentido común, corporalidad, afectividad, deseo, conocimientos ancestrales. Se trata en todo caso de habilitar emergencias y circulaciones, anclajes y articulaciones, juntas y coaliciones epistémicas y políticas entre prácticas-teóricas, prácticas de traducción, prácticas de resistencia: declaraciones, manifiestos, narrativas,

ensayos indigenistas/indianistas/andinos; interculturales; de mujeres indígenas, de mujeres comunitarias, de ecofeministas; liberacionistas y emancipatorias en los que opera un andamiaje teórico que deconstruye la matriz moderna-occidental-colonial-patriarcal de construcción del saber, del género, la clase, la sexualidad (Alvarado 2017 40).

Desprendimiento, corrimiento, apertura son gestos decoloniales con los que opera el giro decolonial para habilitar(se) nos a hablar en/desde otras racionalidades –configuradas por la exterioridad de las categorías greco-latinas, a partir de/entre lenguas otras que trastocan la gramática de las lenguas imperiales modernas (Cfr. Mignolo 2007 25-29). ¿Cómo des-aprender a pensar otras racionalidades por fuera de la que nos enseñó a mirar, escuchar, nombrar el mundo que pudimos conocer y que nos asigna una posición para habitarlo? ¿Cómo rumiar lenguas que configuran otras racionalidades?

La sujeto epistémica racializada

Las epistemologías feministas del sur deslenguadas han subvertido la episteme occidental moderna colonial capitalista en su matriz androcentrada, misógina, heterosexista, heteronormativa, homolesbofóbica, patriarcal; potenciaron el reconocimiento, la legitimidad y la autoridad de saberes otros así como reconocieron a sujetos epistémicos no considerados; confirieron a la experiencia y al cuerpo sexuado un ahí desde donde producir conocimiento. La sujeto de experiencia y la sujeto de conocimiento racializado encuentran un *ubi* en prácticas concretas entre las angloestadounidenses y las afrodescendientes; el feminismo blanco y el movimiento de mujeres de color se configuraron en procesos de concienciación, entre la toma de conciencia, la autoconciencia, conciencia de oposición, la crítica y la autocrítica. De la restitución del espacio de enunciación y de los tiempos de audibilidad emerge la posibilidad de invertir la lógica que ha sostenido la hegemonía del discurso falocentrado; una inversión en la que

las voces sofocadas salen del estado de subalternidad y (des)organizan en, desde, para el Sur en cada interrupción audible, restituyendo una historia desde abajo. Entre el género y la raza las epistemologías feministas del sur coalicionaron en una toma de conciencia compartida plurinacional (Bach 2018 4).

Breny Mendoza (2014) en su “La colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” se pregunta “¿cuán lejos llega el nuevo ‘conocimiento otro’ latinoamericano en su inclusión al pensamiento feminista y la cuestión del género? ¿Cómo se puede articular el feminismo y el género en esta nueva epistemología del sur –en el sentido de Boaventura de Sousa Santos–, de manera que el sufrimiento y los sueños de las mujeres se tomen en cuenta y sus conocimientos no queden soterrados como de costumbre? ¿Qué lugar ocupan las feministas latinoamericanas en el surgimiento y constitución de la epistemología del sur y cuál puede ser su aporte? (Alvarado 2016^a 16).

Mendoza advierte sobre la ausencia de referencias a escritos feministas procedentes de América Latina en el archivo latinoamericano que se configura entre los debates que cruzan modernidad-colonialidad articulado en las voces de varones latinoamericanos, blancos y mestizos, heterosexuales de clase media. Al hablarse de feminismo latinoamericano aparecen algunos nombres. Las chicanas y las afroamericanas en Estados Unidos han revolucionado la teoría feminista desde el paradigma de la interseccionalidad; las mujeres indígenas en el Norte de América y las teóricas africanas no sólo han construido una teoría sobre el género sino que nos han dado qué pensar. ¿Cuáles son las experiencias en la región, aquí, en el sur que profundizan en su propia experiencia colonial? Algunas voces se escuchan, Breny Mendoza apunta: Norma Alarcón, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Chela Sandoval; sin embargo, estas producciones, no pueden cooptar la perspectiva latinoamericana ni lo chicano subsumir las luchas de las mujeres de la región (Mendoza 2014 100-101).

Esta puente mi espalda Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos (Moraga, C., Castillo A. 1988) aglutina voces venidas de la experiencia de la migración. Todas ellas pertenecientes

a grupos racializados en EEUU. La mayoría de ellas nacidas en el norte. Norteamericanas casi a penas por su origen no-blanco. Sus miradas son representativas de un feminismo diferente a aquel que tuvo lugar en la tierra de sus madres/padres/abuelxs. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos como antecedente del feminismo descolonial y poscolonial. ¿Qué hay en estas voces bajas –antes fagocitadas, traducidas– que ahora nombran lo que el feminismo blanco no supo/quiso ver? ¿En qué medida el nombramiento de la propia experiencia como sujetas de conocimiento racializado fue tomado en cuenta, considerado, legitimado? (Alvarado 2016b 68). Si bien las posiciones de mujeres originarias pueden analogarse a la posición de mujeres de color –aunque para aquellas la cosmogonía ancestral y la epistemología relacional las distancia no sólo de los feminismos hegemónicos sino también del pensamiento occidental– tienen una historia diferente a la oficial sobre la historia de occidente.

Las mujeres indígenas habitan el punto de vista de personas colonizadas que difiere de la episteme moderna occidental no sólo por el modo de compartimentar la construcción de conocimiento sino además porque se sostiene generacional, ancestral y dinámicamente, es decir de generación en generación resuena, renueva y transforma.

Desde el punto de vista, las experiencias de las mujeres adquieren un lugar privilegiado. Se trata de una perspectiva que se nutre de la experiencia; la posición de sujeta que ha sido subyugada, apertura un nuevo conocimiento: parcial, relativo, situado al contexto del que emerge y desde donde se produce discurso, es decir, desde la sujeto de experiencia. La memoria ancestral se transmite, se expresa, se comparte, se difracta a través de historias, mitos, cánticos, creencias, celebraciones y se conserva en la transmisión oral entre sujetas de experiencias que (nos) cuentan de prácticas de resistencia frente/ante la matriz moderna occidental colonial imperialista patriarcal.

A partir de lo teorizado por Sandra Harding (2004 50-51) me interesa remarcar el carácter innovador del punto de vista en las siguientes líneas breves:

- se trata de un mirar hacia arriba que expresa la perspectiva de las mujeres (o de un grupo marginado);
- una posición de sujeta que identifica y visibiliza las prácticas del poder, el modo en el que las instituciones y ciertos marcos conceptuales crean y sostienen relaciones de opresión y dependencia;
- lo hace ubicando un dato no conocido para la comprensión de cómo funciona una estructura social jerárquica
- registra lo que dicen o creen las mujeres o los miembros de un grupo oprimido al tiempo que identifica y señala las representaciones distorsionadas de las relaciones sociales que (re) producen los grupos dominantes (en las que a menudo creen los grupos oprimidos)
- habilita la posibilidad de cambiar de opinión sobre aquellas representaciones, sobre cómo han sido las experiencias del grupo o bien sobre cómo queremos pensarlas
- propicia la creación de conciencia grupal o comunalidad
- produce saberes socialmente situados y políticamente comprometidos
- se interesa, responsabiliza y compromete por/en/desde el contexto de descubrimiento
- se detiene particularmente en cómo justificar sus conjeturas de trabajo desde prácticas teóricas concretas en las que determina cuáles situaciones, condiciones, representaciones, sentipensares se identifican como problemas, cómo operan y se articulan.

Lo que se configura como conocimiento, entonces, deviene una práctica-teórica construida por sujetas activas implicadas en su producción a la escucha de historias de vida, testimonios y narrativas de experiencias. Se trata de un saber que piensa sobre otros saberes cotidianos/ordinarios/de la vida que toma determinados temas/problemas devenidos de la comunidad estimulando una nueva conciencia que potencia el activismo político y la intervención colectiva concreta.

Cada grupo oprimido debe llegar a comprender que cada uno de sus integrantes está oprimido porque él o ella son miembros de ese grupo –negro, judío, mujer, pobre o lesbiana–, no porque él o ella, individualmente, merezca ser oprimido. (Harding 2004 51-52).

Quien se posiciona desde el punto de vista, conoce desde algún lugar, es decir, en un contexto de productividad que es ajeno sino el lugar desde dónde determinadas situaciones, circunstancias, deseos y padeceres propician esa producción. Las producciones devenidas del punto de vista visibilizan el lugar de enunciación, habilitan levantar la voz y hacerla audible. Enunciar desde esta posición más que relativizar implica reforzar la objetividad. Lejos de pretender la neutralidad valorativa, se trata de una posición comprometida a comprometerse. Producir desde algún lugar, situado y en contexto, local-global, es producir desde un punto de vista que, para nosotras, son los feminismos del sur, feminismos en Latinoamérica y que, para algunas de nosotras son los feminismos indígenas, los feminismos comunitarios.

La potencia epistemológica de las experiencias de mujeres radica en dar cuenta de un tipo de conocimiento que ha sido considerado anecdótico, subsidiario e incluso invisible, preferiblemente olvidado, para la episteme moderna occidental imperialista patriarcal. Una herramienta epistemológica que en cuanto estrategia de disputa visibiliza poderes naturalizados para posibilitar la emergencia de saberes, epistemes y racionalidades otras que rechazan la omnipotencia de un mirar descarnado desde ningún lugar y la desmesura de la *hybris* del punto cero.

Francesca Gargallo a la escucha de voces muchas, hace audibles formas de producción de conocimiento que ponen en crisis la hegemonía de la episteme moderna occidental colonial (Alvarado 2016 71). La historiadora de las ideas de mujeres en su “Intentando acercarme a una racionalidad narrativa” entiende que “la historia de las mujeres, que se ha desarrollado a partir de la afirmación política de las mujeres en el siglo XX, mezcle la historia narrativa con las historias comparativa y reflexiva” (Gargallo 2003) puesto que la teoría política feminista conecta la acción práctica y las ideas que de ella se derivan en la narrativa; la historia de las mujeres podría contarse en el modo en el que las ideas se generan en diálogo y las formas en las que las feministas hacen del cuarto propio una plaza pública que promueva, facilite y sostenga un diálogo capaz de domesticar lo político. Contar lo

que sabemos, construir historias para darnos a entender, implica una manera específica de organizar el pensamiento que quiere contener e interpelar en un aprendizaje ético-político-performático. Lo que Gargallo quiere compartir(nos) es cómo ha sido instrumentalizada una supuesta a-cientificidad de la narración, del narrar, de la narrativa y de la narradora que pretendió colocar la verdad en lo científico y lo científico en lo no-narrativo desplazando las posibilidades de la conversación, del diálogo y, por ello de la sospecha, la duda y el cuestionamiento.

En un gesto que podría acercarse a la opción del desprendimiento a la que alude Mignolo, Francesca Gargallo cuestiona la *hibryds* del punto cero al proponer un descenso desde y a partir de las líneas de pensamiento no occidental de/para los *Feminismos de Abya Yala* (2014). ¿Cuál es el desde dónde de los pensares no occidentales de Abya Yala? ¿Cuáles de los pensares de Abya Yale se pronuncian feministas? ¿Qué mujeres, en qué relaciones?:

1. mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que no se llaman feministas porque, al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad y que las demás mujeres se sientan incómodas con ello;
2. mujeres indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas;
3. mujeres indígenas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo de visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas para liberarse de las actitudes misóginas de su sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas o “iguales” a feministas;
4. mujeres indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo; y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas en los recuperados territorios de América Latina, como las que han elaborado la idea de un

feminismo comunitario, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feministas comunitarias xinkas de Guatemala.

En los últimos veinte años las expresiones de los feminismos del sur (Alvarado 2020 y 2018) se han diversificado en pensadoras de sures plurales y de posicionamientos políticos y epistémicos diversos: feministas territoriales (Ulloa 2016), feminismos comunitarios (Paredes 2015; Guzmán 2015), feminismos de Abya Yala (Gargallo Celentani 2015; Cabnal 2017), feminismos indígenas (Cumes 2012), feminismos rurales, feminismos populares (Korol 2016), feminismos ecoterritoriales (Svampa 2021), ecofeminismos (Shiva 1993; Gevara 1989). En *Mapeando el cuerpo territorio* (2017), desde la guía para mujeres que defienden sus territorios, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde los feminismos –cuyas miembros se autoreconocen como feministas latinoamericanas y caribeñas venidas de Ecuador, México, España, Brasil y Uruguay– reconocen y dialogan con el feminismo latinoamericano decolonial (María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochi Curriel, Breny Mendoza, Dorotea Gómez, Rita Segato, Lucy Santa Cruz); con el feminismo latinoamericano comunitario (Julieta Paredes, Lorena Cabnal y Lolita Chávez); con/entre las teólogas feministas de la liberación (Ivone Gebara, el colectivo Conspirando, el Colectivo de Teólogas feministas del Perú y las Católicas por el derecho a decidir de Ecuador y Perú); con/entre las geógrafas feministas (Sara Smith, Gillian Rose, Doreen Massey y Linda Mc Dowel).

Estos lugares de enunciación ¿devienen móviles e intercambiables? Puntos de vista en/de construcción que anuncian en la diferencia colonial las potencialidades de otra episteme que se quiere no moderna, no occidental, no imperialista, no extravista, no patriarcal propensa a crear puentes entre la academia crítica, los colectivos, las organizaciones, los activismos y los movimientos sociales de/en Abya Yala. Posiciones que tienen que vérselas con privilegios relativos que sostienen tensiones y profundizan contradicciones: ¿cómo habitar la exterioridad hablando, escribiendo y pensando con esta lengua con la que (me) pienso, hablo y escribo? ¿habiendo sido criada y educada en instituciones

modernas occidentales patriarcales de las que no migré y que todavía habito? ¿situada en centros de investigación de un sur global que se sostiene en la matriz euronortecentrada y logofalocentrada? ¿titulada en una academia que organiza sus disciplinas desde la *hybris* del punto cero? Cada una de las pensadoras, escritoras, teóricas, activistas, militantes que nombro en este párrafo visibilizan su *locus* de enunciación y un punto de vista aún a pesar de que esa afirmación no implique necesariamente ni inmediatamente la exterioridad de la matriz moderna colonial occidental. ¿Alcanza? ¿Es suficiente? ¿Cuál habría sido el impacto que sus producciones podrían haber tenido en mi mundo académico de haberse incorporado sus ideas en tiempos en los que me formé como filósofa? ¿Cómo podrían haber indisciplinado mi formación así como la estructura disciplinar de la transmisión del saber en las Universidades Nacionales? Incorporar estas producciones a un programa académico, introducirlas en la currícula en una institución educativa ¿disloca las fronteras y los márgenes de enunciación? Reconocer los matices desde donde hablamos es ya ubicarnos en otro lugar, en un lugar corporizado. Ese desplazamiento es un posicionamiento interseccional que puede hacerse visible, un gesto para nada ingenuo, complejo y contradictorio en/de los feminismos del sur que urge ser pensado en los diversos sures que habilita.

Subversiones epistémico-metodológicas de las mujeres indígenas comunitarias

Aura Cumes señala que algunas feministas hablan de/sobre mujeres mayas desde privilegios no asumidos o visibilizados si quiera compartidos con las mujeres indígenas. Asumir que las mujeres indígenas luchan como mujeres no sólo es imponer la condición de género como primordial sino desconocer las experiencias de las mujeres de Abya Yala puesto que la condición de género se impone con el patriarcado occidental en un sistema colonial en el que las mujeres mayas encarnan la cultura en sus

cuerpos para reivindicar formas de vida frente al racismo. La subordinación de las mujeres indígenas en contextos coloniales jerarquiza beneficios en la escala de privilegios que beneficia a mujeres y hombres no-indígenas; en el último eslabón de la cadena colonial patriarcal habita un privilegio que las mujeres blancas y los hombres no-indígenas no poseen, se trata de la posición para observar las maneras en que se estructuran y operan las formas de dominación.

“Su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas, pueden ofrecer una epistemología renovada que supere las formas fraccionadas de leer la realidad, que hasta ahora –para las mujeres indígenas–, sólo promueven una inclusión limitada o una exclusión legitimada por los dogmas. Su lugar de subordinación ofrece asimismo la oportunidad de proponer un proceso de liberación en el que no sólo se observen las relaciones entre mujeres y hombres, sino también las que se establecen entre mujeres-mujeres y hombres-hombres. (Cumes 2014 81).

¿Cuáles son las claves epistemológicas venidas de los feminismos comunitarios e indígenas, sensibles a las otras del feminismo blanco, hegemónico, global, que habilitan una racionalidad que tramita con-tacto subversiones epistémico-metodológicas en la diferencia colonial? Punteo a continuación los bordes de ese posicionamiento:

/Territorio Cuerpo/

El primer lugar de enunciación es el cuerpo con memoria histórica de expropiación colonial y de las rebeldías asociadas a su liberación. La opresión de los cuerpos de las mujeres indígenas está impregnado de la invasión europea de América Latina. El cuerpo en el feminismo comunitario como territorialidad primera sometido a la violencia sexual, al extractivismo de saberes, tierras y recursos, a la dominación colonial, es el lugar donde radican las opresiones históricas estructurales. Descolonizar el género implica recuperar la memoria de las luchas, las rebeldías y

resistencias de las ancestras contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial y que desplaza el mito de la fragilidad femenina y los problemas del ama de casa que ha justificado el paternalismo blanco para los feminismos euronortecentrados. Las mujeres indígenas no fueron destinatarias de la protección con la que el winca domesticó a las mujeres blancas burguesas; las mujeres indígenas no fueron parte de la sujeto del feminismo hegemónico; fueron mano de obra esclava y los trabajos que realizaban respondieron al modelo esclavo: a la intemperie, en condiciones precarizadas para una vida vulnerada y sometida a violencia sexual. El cuerpo es el primer lugar de resistencia.

/Violación colonial fundante/

En términos de la filósofa, activista, brasilera Sueli Carneiro (2001) – los abusos sexuales que padecieron los cuerpos de las mujeres indígenas y negras arrojó a un mestizaje originario sostenido en la violencia sexual colonial; la depredación sexual inaugura la colonización y se sostiene en los territorios colonizados y en las prácticas esclavistas durante seis siglos; mezcla fundante perpetrada por el hombre blanco como origen de las identidades de Abya Yala. Mujeres indígenas, afrolatinas y afrocaribeñas se enfrentan al desafío de tramitar las violencias, los duelos, las muertes, los genocidios, los femicidios de la población originaria al inicio de la occidentalización. La reconstrucción de una génesis en el inicio de la occidentalización desde una historia (colonial, viril, patriarcal) que al mismo tiempo deconstruya esa occidentalidad y subvierta esa historia desde las prácticas de resistencia que hagan audibles otras modernidades diferentes a la occidental dominante.

/Territorio Tierra/

El territorio cuerpo cohabita y se relaciona con la memoria de los pueblos que buscan recuperar, sanar y liberar el territorio-tierra que ha sido expuesto al saqueo, la expropiación y violencia colonial. Realidades inseparables por las que los pueblos

originarios de Abya Yala asumen acciones desde lo individual y lo colectivo que fortalezcan la descolonización de cuerpos y territorios.

El feminismo comunitario de las mujeres xinkas de Guatemala se declara contra la opresión patriarcal originaria y colonial; contra el despojo del territorio poseído por las comunidades originarias andinas habitantes de Abya Yala; contra todas las formas de opresión capitalista patriarcal que sostienen la amenaza del saqueo de metales de las montañas; contra todas las formas de neosaqueo transnacional que ocasionan la destrucción de sus comunidades, condición material de sus identidades.

La lucha acuerpada por la defensa de la tierra y los territorios emerge y se expresa en la recuperación, defensa y sanación del territorio cuerpo-tierra, en espacios de coordinación regional, en redes de defensa del ambiente, tendiendo puentes interclasistas e intergeneracionales, acompañadas por pensadoras intelectuales académicas facilitadoras que se acercan a estas experiencias abrazando la con-construcción y el diálogo de saberes locales y ancestrales para cartografiar los cuerpos-territorios en prácticas de resistencia.

/ Patriarcado originario ancestral / patriarcado colonial
occidental / entronque patriarcal /

En consonancia y resonancia con el territorio-cuerpo y el territorio-tierra, las feministas comunitarias, develan y desafían la imposición de mandatos que recaen y ordenan sus vidas asignándoles “el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras reproductivas y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario (...) tributarias para la supremacía patriarcal ancestral” (Cabnal 2010 19). El esencialismo étnico que atraviesa sus cosmovisiones refiere a la existencia de varios patriarcados operando en/dentro de sus comunidades, mediado y exacerbado históricamente por el capitalismo, el imperialismo, la globalización.

“Existe un patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias e indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y de los hombre y de estos en su relación con el cosmos.” (Cabnal 2010 14).

Los enfrentamientos bélicos, la división sexual de/en/para la guerra y la estratificación en castas de guerreros, gobernantes, reinados, guías espirituales, sabios y el pueblo, son la evidencia del “poder sobre” cuya raíz patriarcal ancestral –tal como lo refiere Cabnal– no está vinculada con la colonización posterior. La colonización como acontecimiento histórico penetró como condición para perpetuar el patriarcado; los colonizadores tenían formas patriarcales y capitalistas ya ensayadas que se forjaron en el asesinato de mujeres, en la destrucción de la vida comunitaria y en la estigmatización y persecución. Existían condiciones previas en las culturas originarias para que el patriarcado moderno colonial occidental se fortaleciera. El patriarcado originario ancestral se refuncionaliza (Cabnal, 2010, p. 15) con la penetración del patriarcado moderno occidental y se contextualiza como cuna para el racismo, el capitalismo, el neoliberalismo y la globalización.

Entre Aura Cumes (2014) y Lorena Cabnal (2010) se tejen las tramas del feminismo indígena comunitario en Guatemala, *Iximulew* en maya: Tierra del maíz. Entre el patriarcado ancestral, originario y el patriarcado occidental moderno modulan prácticas de resistencias en la defensa del cuerpo-tierra-territorio desde el acuerpamiento contra el despojo y el extractivismo. Cumes refiere al colonialismo patriarcal y patriarcado colonial; los colonizadores trajeron una forma de patriarcado y de capitalismo que se forjó en el asesinato de mujeres, la destrucción de vida comunitaria campesina y la persecución de brujas, herejes, moros y judíos durante más de 800 años. Desde esas premisas que supone la existencia de un alguien a quien se le atribuye el poder de perseguir, someter, torturar, matar, quitar y acumular, pretenden organizar las tierras de nuestra América. Un sujeto, el hombre blanco, el ser humano. No someten a los pobres, no es la clase lo

que está en juego, someten a los indios, incluyendo a las mujeres cuyas vidas son devaluadas doblemente –raza, sexo– lo que densifica al capitalismo colonial y patriarcal en una doble posibilidad de despojo, exacción y acumulación. ¿Cuál era la condición del patriarca colonial y cuál la del patriarca indígena desde el siglo XVI? ¿Qué pactaron? ¿Qué alianzas tejieron? ¿Podría pensarse en la entrega de mujeres a Hernán Cortés la evidencia de un patriarcado colonial que reorganiza las relaciones entre hombres y mujeres indígenas pero también entre el patriarca español y el indígena?

La antropóloga argentina Rita Segato plantea la existencia de un patriarcado de bajo impacto y de uno de alto impacto matización que se radicaliza en las formas de transitar el género. Un patriarcado de baja intensidad en tiempos prehispánicos que se sostenía en relaciones de complementariedad entre varones y mujeres, desarticuladas por la violencia colonial que inferiorizó y subordinó órdenes y subjetividades a nuevos tipos de violencia patriarcal de alta intensidad implementados y derivados de experiencias previas como las del genocidio de mujeres en territorio europeo (caza de brujas). De manera jerárquica en sociedades precolombinas, se intensifica y expande. Julieta Paredes –activista feminista descolonial comunitaria boliviana– y María Galindo –activista feminista radical boliviana– asumen que el entronque patriarcal permite comprender la forma sistémica en que el patriarcado originario ancestral se reajusta con la incurción de la violencia del patriarcado moderno e implica reconocer que las relaciones desiguales e injustas entre hombres y mujeres no sólo son una herencia colonial. Otras posiciones, como la de la filósofa descolonial argentina María Lugones, proponen la ausencia del patriarcado en el mundo indígena prehispánico.

Esencialismo étnico/estratégico

Las nacionalidades de los pueblos originarios de Abya Yala comparten hilos fundantes palpables en prácticas que conectan a estas sociedades milenarias en sus cosmogonías al territorio. Entre esos hilos, dos regentes: dualidad y complementariedad procuran

el equilibrio entre los seres vivos para armonizar las vidas en las que las mujeres son complementos de los varones para la reproducción social, cultural, biológica. La construcción heteronormada de ese dualismo complementario se expresa en el pensamiento cósmico. Algunos relatos sostienen los regentes como principios de vida: equidad y complementariedad entre hombres y mujeres en términos de responsabilidades compartidas en un tiempo originario anterior a la colonización en donde el género no existía o (no) se expresaba en relaciones desiguales y jerarquizadas.

Se trata de una lectura estratégica que resignifica sus propias cosmogonías en un pasado no alcanzado que es un futuro realizable sin que tales narrativas signifiquen desarraigo de tradiciones que desconocen la existencia de jerarquías de género en comunidades que no hayan sido producto del colonialismo moderno.

Cumes (2014 68) se pregunta por las prácticas de resistencia frente al dominio del poder colonial; apoyada en la pensadora india Gayatri Spivak (1964) insiste en señalar que para algunas sociedades colonizadas fue necesario usar y aceptar temporalmente una posición esencialista. El esencialismo estratégico ha sido una táctica contrahegemónica con la que algunas poblaciones indígenas sostuvieron un espacio de resistencia y conflicto en el que modularon con nuevos lenguajes y proyectos otras modernidades paralelas y localizadas a la modernización de las élites europeizantes en América. Los esencialismos colonialistas/racistas insistieron en reivindicar ciertas condiciones (sangre, blancura, civilización/ impuro, bárbaro, atrasado) como naturales, propias, originarias, auténticas, incontaminadas pero los hubo/hay defensivos, temporales o estratégicos; surgen contestatariamente a la racialización y etnización del sistema colonial como identidades políticas desde donde disponen de sus cuerpos, sus vidas, sus destinos; también provocados por visiones académicas y políticas, dogmáticas y fundamentalistas, feministas asimilacionistas salvacionistas y anti-indígenas.

“El esencialismo defensivo, que podría comprenderse como necesario, temporal o estratégico, tiene la desventaja de que se presenta en función de los otros. Se construyen imágenes

indígenas para responder al esencialismo racista, a costa de sacrificar los problemas de la realidad. No hay garantía de que un esencialismo que haya sido abrazado como temporal no termine convirtiéndose en una especie de verdad absoluta.” (Cumes 2014 71).

La Cosmovisión Maya es postulada como marco filosófico-político para entender el pasado, dignificar el presente y orientar el futuro de los pueblos mayas; una elaboración desde los intelectuales mayas sobre los indígenas con la que ejercen el privilegio epistémico y el derecho de autorrepresentación. Sin embargo, advierte Cumes, el potencial epistémico de estas posiciones se ve amenazado cada vez que se absolutiza y se renuncia a la pluralidad, tal como podrían presentarse, por ejemplo, en las relaciones entre hombres-mujeres entre mayas, es decir, respecto al sistema sexo/género o, quizás en relación a las infancias, las niñeces y el trabajo; en estos aconteceres se tensionan los vínculos entre un esencialismo colonizador y un esencialismo defensivo que restringe las posibilidades de que una comunidad pueda (o no) abrirse a la influencia de un discurso occidental civilizatorio o ceder al gesto salvacionista de los feminismos blancos:

“ser mujer u hombre indígena, ser mujer u hombre no indígena, no es en absoluto ajeno a la configuración colonial de este país. Esto es, ha habido una colonización de la masculinidad y de la feminidad tanto en mayas como en no indígenas: ésta ha sido una experiencia construida a través de relaciones sociales y de poder. En tanto las mujeres indígenas se ubican en el último eslabón de la cadena colonial patriarcal, su lugar es *privilegiado* para observar las maneras en que se estructuran y operan las formas de dominación. Es decir, su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas, pueden ofrecer una epistemología renovada (...)” (Cumes 2014 81).

Heterorealidad cosmogónica originaria

La existencia milenaria fundante sagrada de las filosofías de los pueblos originarios –palpable en formas de territorialidad; oralidad; quehaceres y saberes desde los que se mide el tiempo

y la vida en ciclos de alimentación, salud y enfermedad–, se traduce en memoria tangible e intangible; hilos interconectados que anudan a Abya Yala en una cosmogonía común: dualidad y complementariedad procuran el equilibrio entre hombres, mujeres y la naturaleza (Cabnal 2010 120). La heteronorma aparece reflejada, incluso, en la construcción de pensamiento cósmico; los astros, algunos masculinos, otros femeninos se relacionan dualmente entre sí y con la humanidad heterosexuada. Se expresa en el modo en el que se nombra lo masculino y lo femenino en los vínculos entre las personas pero también con la Naturaleza y el Cosmos. Asocia a lo femenino la Tierra (madre) y a lo masculino los Astros (padre) situando en lo femenino el lugar pasivo y subordinado de la mujer que ha ocupado el lugar de lo ha fecundar. Se trata de una imposición ancestral en la norma heterosexual obligatoria legitimada en prácticas que sacralizan.

En algunas cosmogonías indígenas la relación entre masculino y femenino se torna difusa y menos dualista tanto que no presentan subordinación en un doble principio creador del que devienen dioses otros.

En cuanto dualidad opresiva, la reciprocidad cosmogónica, no habilita posibilidades para la liberación de las mujeres si se refuncionaliza legitimando una naturaleza femenina y masculina que se replica cósmicamente un imaginario heterosexual y una sexualidad normada que ordena la vida, las tareas, los roles, las expectativas, los deseos.

Victimización histórica situada

Habría un origen, un comienzo, la raíz a todos los males. Situar el nacimiento a 521 años de penetración colonial en la invasión colonialista de todo los males y opresiones de los pueblos y naciones indígenas de Abya Yala. Es posible, en todo cosa, anunciar, reconocer y visibilizar la revitalización del patriarcado como sistema universal de opresión con el que arremeta el racismo contra la forma de vida de los pueblos originarios.

Privilegio epistémico

Para Lorena Cabnal es el punto de partida que traduce en identidad étnica como mujer indígena y en identidad política como feminista comunitaria antipatriarcal territorial. Este movimiento identitario le permite ser crítica de lo que conoce y vive y, al mismo tiempo del esencialismo étnico que la atraviesa. Su posición como aymara boliviana, mujer xinka integrante de la Asociación de Mujeres indígenas de Santa María de la Montaña de Xalapán, Guatemala, le confiere autoridad epistémica para nombrar sus opresiones, sus rebeldías, sus transgresiones, sus creaciones para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental.

“El feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político, ideológico, feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas dentro del mundo indígena” (Cabnal 2010 12).

La recuperación consciente del territorio-cuerpo es un acto político de emancipación corporal individual como territorio propio e irrepetible. Recuperar el cuerpo es recuperar la memoria cósmica corporal de las ancestras. Una femealogía de las ancestras que no sólo las nombre, las reconozca, las legitime sino que además establezca espacios para la evocación y la invocación desde y para las mujeres originarias y propicie la conexión entre mujeres de Abya Yala con energías pensantes y sentientes (Cabnal 2010 24).

Epistemología relacional

Una epistemología basada en las experiencias de las mujeres indígenas –en su pluralidad– desde la problematización de la realidad en que viven haciendo de la propia experiencia una forma de conocimiento. La condición colonial es un lugar privilegiado para ver cómo funciona la colonización en diálogo con otras experiencias.

“Las epistemologías están donde la gente vive, donde muere, donde sufre, donde resiste, donde camina (...) Lo que debemos recuperar es la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia” (Cumes 2014 82-83). Cumes propone construir “campos de coexistencia” en vez de “campos de batalla”, identidades y políticas emancipatorias antes que defensivas o atrincheradas; epistemologías plurales, horizontales, dialógicas, relacionales. Epistemologías feministas del sur la de las mujeres de los pueblos indígenas, epistemologías que subvierten la episteme moderna colonial patriarcal occidental propiciando otras formas del Buen Vivir, Vivir Bien, Ayin Kay, Sumak Kawsay como interpelaciones y rupturas a los sentidos en los que sostenemos vínculos, generamos parentescos, hacemos comunidad, propiciamos colectividad, habitamos entornos.

Para seguir pensando:

Entre Aura Cumes y Lorena Cabnal se tejen las tramas del feminismo indígena comunitario en Guatemala. Entre el patriarcado ancestral, originario y el patriarcado occidental moderno modulan resistencias en la defensa del cuerpo-tierra-territorio desde el acuerpamiento contra el saqueo, el despojo y el extractivismo. Intenté ponerme a la escucha, ampliar la adubilidad y resonar en/con el gesto de poner(me) en movimiento, caminar, transitar, tramitar aquello en lo que se encuentran y conjugan: la subversión de la episteme moderna colonial occidental patriarcal desde la cosmovisión indígena; los modos en los que el género y la raza no sólo han sido constructos coloniales para racializar y generizar a las comunidades prehispánicas sino que inseparablemente se imbrican co-constitutivamente; las formas en las que el sistema sexo-género operan para (re)producir condiciones y posiciones de sujetas que organizan las relaciones intersubjetivas en el patriarcado y la heterosexualidad obligatoria antes y después de la conquista; la violencia colonial y el silencio colonial sostenida en pactos y alianzas entre quienes pudieron conservar

el control en sus comunidades; los espacio-tiempos de apropiación, dominación, explotación que atraviesan el cuerpo-tierra y cuerpo-territorio y que impactan en la división del trabajo, la autoridad colectiva e intersubjetiva, las herramientas, materiales, recursos y productos y las relaciones comunitarias que hacen comunalidad en el Buen Vivir; las experiencias de mujeres que en la diferencia colonial modulan formas de devenir mujeres indígenas comunitarias que impugnan a los feminismos blancos del norte. En términos de Aura Cumes y Lorena Cabnal se trata de:

“una epistemología porque se basa en lógicas diferentes a la visión occidental del mundo (...) el éxito que ha tenido esta producción discursiva se debe precisamente a que coloca nuevas maneras de entender la vida, el entorno y las relaciones sociales, frente al desgaste de los pensamientos convencionales” (Cumes 2014 76).

“una epistemología que se está configurando como un nuevo paradigma de pensamiento político ideológico feminista, para contribuir a las propuestas de lucha contra sistémica que el feminismo y los movimientos de lucha social indígenas ya han iniciado” (Cabnal 2018 132).

* * *

Notas

- ¹ Castro-Gómez sostiene que la hybris del punto cero se forma en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo, en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de Occidente. El punto cero sería, entonces, la dimensión epistémica del colonialismo.
- ² El punto de vista es una epistemología feminista, una filosofía de la ciencia, una sociología del conocimiento, una metodología feminista que aporta recomendaciones técnicas (Harding 2004 39-42). Se trata de una de las tres corrientes en las que Harding clasifica a las epistemologías feministas y que, Ana María Bach (2010) presenta en su “El rescate del conocimiento”. Pensando en conversación junto a Valeria Fernández Hasan y Natalia Fischetti nos referimos a las cercanías y distancias entre Haraway y Harding sobre el punto de vista (Alvarado 2020).

- ³ La/s experiencia/s de mujeres se cobijan y exponen entre obstáculos epistemológicos: el romanticismo, naturalismo, biologicismo, esencialismo, victimización. La narrativa de experiencia o el relato experiencial que habla la situación/posición de sujeta expresa un conocimiento parcial, relativo, contingente, contextual ni natural ni esencial sostenido en saberes vivenciados desde el cuerpo y la vida que hurga en la propia herida. Narrar es arrojarse al peligro de naturalizar y perpetuar la marginalidad, las injusticias y desigualdades en ello se juega el carácter dialógico y relacional de esta epistemología puesto que no sólo es preciso levantar la voz sino que se vuelva audible es más, ampliar la escucha; son tres gestos diferentes.

* * *

Obras citadas

- Alvarado, Mariana. *Feminismos del sur: recorridos, itinerarios, junturas*. Buenos Aires: Prometeo, 2020.
- Alvarado, Mariana. "Junturas teóricas para los feminismos del sur". *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*. N 30, Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2018. 87-110. Disponible en: <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/1817>
- Alvarado, Mariana. "Interrupciones en nuestra América con voz de mujeres". Alvarado, Mariana y Alejandro de Oto. *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, 2017. 33-49. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180209122042/Methodologias_en_contexto.pdf
- Alvarado, Mariana. "Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta a-todas". *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Vol I, Nro. 3, Quito, Ecuador, 2016^a. Disponible en <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/43837>
- Alvarado, Mariana. "Voces del sur que hacen experiencia de frontera". *Revista Intersticios de la política y la cultura*, Universidad Nacional de Córdoba: 2016b. 67-75. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/14527>
- Alvarado, Mariana. "La ausencia femenina en la normalización de la filosofía argentina. Notas al espistolario de Francisco Romero". *RAUDEM, Revista de Estudios de las Mujeres*, 2014. Vol 2 25-40.
- Bach, Ana María. "Epistemología, feminismo y los saberes de las gentes indígenas". *Descentrada*. 2018. Año 2, N 2. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8905/pr.8905.pdf
- Bach, Ana María. "El rescate del conocimiento". *Temas de mujeres*. 2010. Año 6, N 6, 5-30. Disponible en: <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/issue/view/6/showToc>
- Cabnal, Lorena. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias

- de Abya Yala". *Feministas Siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsur-Las Segovias, 2010.
- Castro-Gómez, Santiago. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". Castro-Gomez, S. y R. Grosfógel (Edit.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, 79-91.
- Carneiro, Suelly. Ennegrecer el Feminismo. Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado por Lolapress en Durban, Sudáfrica. 2001.
- Cumes, Aura. "Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización". Millán, M. (ed.) *Más allá del feminismo. Caminos para andar*. México: Red de feminismos descoloniales, 2014, 61-86.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México, 2014.
- Guzmán, Adriana. "Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos". *Revista con la A Feminismos en América Latina*. 2015. N° 38
- Haraway, Donna. *Manifiesto ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. España: Kaótica Libros, 2020.
- Haraway, Donna. "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: ediciones cátedra, 1995, 313-345.
- Harding, Sandra. "¿Una filosofía de la ciencias socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de Vista". Blázquez Graf, Norma, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo (Coord.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2004/2010.
- Mignolo, Walter. "El pensamiento decolonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto" Castro-Gomez, Santiago y Ramón Grosfógel (Edit.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Moraga, Cherríe y Castillo, A. (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism
- Paredes, Julieta. "Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)". *Revista de Estudios Bolivianos*, 21, 2015, 100-115.
- Paredes, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México, D. F.: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante. 2014.
- WAA. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito, Ecuador, 2017 Disponible en: <https://miradascriticadelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>