

Decolonización Epistémica desde los Feminismos del Sur: Saberes Ancestrales como Prácticas de Resistencia y Re- existencias

*Epistemic Decolonization from
Southern Feminisms:
Ancestral Knowledge as Resistance
Practices and Re-existences*

Mariana Alvarado

Doctora en Filosofía - Universidad Nacional de Cuyo (FFyL-UNCuyo), Argentina
Profesora de Grado Universitario en Filosofía - Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
Investigadora Adjunta - INCIHUSA - CCT - Mendoza / CONICET, Argentina
elotro4to@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5562-1697>

Resúmen: Este texto forma parte de lo que Eli Bartra y Ana María Bach definen como investigación feminista. Desde los aportes de Yuderlys Espinosa Miñoso sistematiza las tesis sobre colonización discursiva, violencia epistémica y extractivismo académico; ofrece claves epistémicas para la configuración de un archivo feminista y visibiliza la tarea de Alieda Verhoeven como testigo activo; legitima la extensión como práctica de investigación-aprendizaje; presenta las posiciones

de María Lugones, Rita Segato, Julieta Paredes y María Galindo entorno a patriarcado-género en el mundo pre-intrusión; des(a)nuda la episteme moderna colonial para anclarla en una experiencia local-global que agencia la construcción de un locus de enunciación colectiva desde abajo que se sustenta en el tejido de los feminismos indígenas y comunitarios. Amplía la audibilidad a las escuchas de experiencias de Mujeres Indígenas Bolivianas Migrantas Trabajadoras del Ayllu de Guaymallén. Pretende, en todo caso, compartir un archivo de experiencias, voces, prácticas y saberes descoloniales que exponen un tipo de construcción de conocimiento entre, con y para los feminismos del sur que prioriza los procesos más que los resultados.

Palabras claves: feminismos del sur, subalterna; experiencia de mujeres; privilegio epistemológico; esencialismo estratégico; Ayllu

Abstract: This text is part of what Eli Bartra and Ana María Bach define as feminist research. Based on the contributions of Yuderlys Espinosa Miñoso, he systematizes the theses on discursive colonization, epistemic violence and academic extractivism; He offers epistemic keys for the configuration of a feminist archive and makes visible Alieda Verhoeven's task as an active witness; legitimizes extension as a research-learning practice; presents the positions of María Lugones, Rita Segato, Julieta Paredes and María Galindo regarding patriarchy-gender in the pre-intrusion world; It strips the modern colonial episteme to anchor it in a local-global experience that agencies the construction of a locus of collective enunciation from below that is supported by the fabric of indigenous and community feminisms. It expands the audibility of listening to the experiences of Bolivian Indigenous Migrant Women Workers of the Ayllu of Guaymallén. In any case, it aims to share an archive of experiences, voices, practices and decolonial knowledge that expose a type of knowledge construction between, with and for southern feminisms that prioritizes processes rather than results.

Keywords: Southern feminisms, subaltern; women's experience; epistemological privilege; strategic essentialism

El revisionismo del feminismo decolonial - en las figuras de María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso, OchyCurriel, Gloria Anzaldúa, Rita Segatoy Silvia Rivera Cusicanqui- denuncia la producción teórica del feminismo occidental puesto que encubre la heterogeneidad de las mujeres indo-afro-latino-americanas en cuanto sujetos reales, materiales, con experiencias propias e historias colectivas.

Yuderkys Espinosa Miñoso (2009) retoma desde América Latina la tesis de Chandra Talpade Mohanty¹ -teórica del feminismo poscolonial- y de Gayatri Chakravorty Spivak² -teórica de los estudios poscoloniales y subalternos- para avanzar en la crítica a la colonización discursiva de los feminismos occidentales. Denuncia la colaboración entre los feminismos hegemónicos del Norte y del Sur en complicidad con los proyectos de recolonización del subcontinente por parte de los países centrales en la producción de la sujeto subalterna. La desigual condición geopolítica habría producido la dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos en la producción discursiva de la mujer como sujeto monolítico; lo cual habría obstaculizado la producción de un pensamiento y una praxis situada que partiendo del reconocimiento de la impronta constitutiva poscolonial observe la manera en que esta condición determina a la sujeto de los feminismos de/en la región.

Asume, Espinosa Miñoso, lo pendiente en la urgencia de teorizar sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de la colonización discursiva en el continente. Tensiona desde ChandraMohanty tres tesis: a) la colonización discursiva de la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo b) el privilegio epistemológico por medio del cual se asume un punto de vista de abajo arriba c) las diferencias comunes sostenidas en una comunidad feminista transfronteriza anticapitalista y descolonizadora; y a horcajadas de Spivak a) la imposibilidad del habla de la subalterna y b) la manera en la que razón poscolonial encripta al subalterno. Presenta el problema en los siguientes términos: 1) la manera en la que los feminismos del Norte y los del Sur ubicados geopolíticamente en el Norte están alejados de los problemas y de las vidas de las mujeres en/de la región; 2) el modo en el que las feministas de la periferia apoyadas en sus privilegios se han beneficiado de los marcos conceptuales de occidente y etnocéntricos para producir a la mujer -negra, india, pobre, lesbiana, ignorante- como su otra

¹Específicamente se refiere a *Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial* (2008/1996) y *De vuelta a Bajo los Ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas* (2008/2003).

²Refiere al texto *¿Puede el subalterno hablar?* publicado en el 2003 en la *Revista Colombiana de Antropología*.

constitutiva; 3) la complicidad con la que opera la imposibilidad de la agencia y la escucha de la subalterna latinoamericana; 4) la exclusión e invisibilización histórica de las narrativas de las mujeres en la región.

Frente a la colonización discursiva, a la violencia epistémica y al extractivismo académico “la subalterna nada puede decirnos”, su voz permanece eclipsada, la esperanza de acceder a ese punto de vista es un engaño (ESPINOSA MIÑOSO, 2009: 47). La apuesta radica en la recuperación de espacios pequeños; situarnos en procesos locales; ya no para insistir en que las mujeres puedan adquirir la voz audible de nuestros discursos sino más bien para hacer genealogía de las experiencias³ (ESPINOSA MIÑOSO, 2019).

Desde allí, Espinosa Miñoso, nos interpela cuando indica que hacer genealogía es encontrar sucesos donde menos se espera, en lo que pasa desapercibido, en lo que no vemos, en lo que no hemos querido escuchar; no se trata de trazar una evolución, un progreso, una continuidad sino, en todo caso, re-encontrar-nos en/con diferentes escenas en las que se han jugado diferentes papeles, sólo así sería posible recoger un conjunto de reglas que funcionan para un grupo, una comunidad, un estar juntas, en un periodo determinado que nos permita trazar los límites de lo decible -es decir, de lo que (no) puede ser dicho-; de lo conservable -es decir -qué narrativas (no) son tomadas en cuenta-; de la memoria -es decir, cuáles de aquellas narrativas son reconocidas como válidas-; de la reactivación -es decir, qué narrativas se intentan reconstruir-; de la apropiación -es decir, quiénes tienen acceso a esas narrativas- (ESPINOSA MIÑOSO, 2019).

Los papeles a los que refiere Espinosa Miñoso son posiciones móviles, relativas e intercambiables tales como las de profanadoras, destapatumbas o las de testigo activa, posiciones que confieren autoridad epistémica a la experiencia, el testimonio, narrativas precarias, herstorias situadas y en contexto que configuran un archivo de re-comienzos, episodios, escenas. Este texto desplegado re-encuentros: con las prácticas-teóricas que hacen el archivo de Alieda Verhoeven y con los saberes, prácticas y tecnologías ancestrales de las Mujeres Indígenas Bolivianas Migrantas Trabajadoras del Ayllu de Guaymallén.

³Se trata del método con el que Yuderky Espinosa apuesta a una crítica a la colonialidad de la razón feminista moderna eurocentrada desde la experiencia histórica de América Latina. Este método surge a instancias de la urgencia de descolonizar el feminismo desde el método genealógico; desde la teoría negra y de color y sus apuestas a la construcción de conocimiento situado que parte de la experiencia; desde una mirada que impugna la modernidad occidental develando sus pretensiones imperialistas, racistas, opresivas; desde la extereoridad de la razón occidental.

Genealogías feministas de los feminismos del Sur

Situadas al Sur⁴ de Nuestra América asumimos que hacer genealogía nos implica de tal modo que sólo sería posible herstorizándonos, es decir, oficiar de profanadoras, de abre tumbas, para quitarnos de encima la tierra que nos echó la historia universal de occidente, incluso la historia que cuenta al feminismo del Norte. Desenterrarnos una junta a la otra, en comunidades pequeñas que hagan posible mundos que deseáramos habitar en la exterioridad de la modernidad. De algún modo, lo veníamos balbuceando (ALVARADO, 2019).

Trazar genealogías requiere de una metódica específica para encontrar sucesos; apoyada en Espinosa Miñoso, asumimos que para anclar en la diferencia colonial, precisamos del testimonio, de la narrativa, la biografía de las hijas de las de mujeres negras, de las nietas de las esclavas, de las afroamericanas y también, de las historias de vida de las mujeres indígenas, comuneras, rurales. Herstorizar implica asumir un punto de vista que nos separa de la Historia androcentrada, misógina y falocentrada para interrumpir y subvertir con/desde episodios y/o re-comienzos (ROIG, 2008; ARPINI, 2017), en escenas (ESPINOSA MIÑOSO, 2019).

Es este el ímpetu que nos arroja a la recuperación de un “espacio pequeño” y un “proceso local”. Juntarnos con las mujeres del Ayllu de Guaymallén no sólo para hacer cordada en una política de las coaliciones entre academia, activismos y extensionismo sino para des(a)nutar el conjunto de reglas que funcionan para esta comunidad en un tiempo determinado en/desde las prácticas de resistencia desde una epistemología del tacto (ALVARADO, 2021). Una epistemología que se nutre de marcas, estrías, porosidades, cicatrices, llagas, heridas en cuanto diferencias y disidencias que desestabilizan los regímenes de la luz que organizan las relaciones sociales en términos de patriarcado y heterosexualidad, es decir, que interrumpen la organización moderna colonial de género y visibiliza los procesos de racialización y engenerización (LUGONES, 2008).

⁴Para los K'una de Panamá Abya Yala, para los pueblos andinos Pachamama, para los mesoamericanos Anáhuac'; apelativos que podrían usarse de aceptar que los pueblos originarios sean interlocutores válidos de los conquistadores hispanos. La masa continental así reconocida por esos mundos ha sido nombrada como América por un navegante llamado Américo Vespucci. La imposición del nombre ajeno al orden cosmogónico ancestral sitúa el momento fundacional de la modernidad colonial en la apropiación física y simbólica de un continente con sus bienes y habitantes. Nuestra América no sólo es el título del ensayo del cubano José Martí sino también la referencia a una comunidad epistémica, la de quienes pensamos en conversación en/desde y para América.

Un con-tactar desde el otro lado de los párpados hacia efectos caleidoscópicos que escapan a las dicotomías clasificatorias y los dualismos jerárquicos. Un tactar las narrativas, los saberes y las prácticas para des(a)nudar lo que sujeta(ba)n, lo que sostenían, lo que guarda(ba)n, lo que cuida(ba)n ya no para descubrir una verdad o confirmar lo que anticipábamos sino más bien para abrazar emergentes futuridades y difracciones de mundos por venir desde las condiciones materiales que configuran un punto de vista situado, en contexto, parcial, precario, frágil.

La articulación de experiencias de mujeres en sus testimonios, desde sus historias de vida, habilita la construcción de la memoria en el diálogo de saberes que sostienen sus quehaceres en prácticas de resistencia. En la punta de los dedos que des(a)nudan lo que no se hace presente cuando el nudo está tensionado para acuerparnos en un privilegio epistémico cognitivo. Una epistemología del tacto y de la articulación que habilita una política de las coaliciones en el contacto, en la conexión, en la cercanía, una al lado de la otra, una junta a la otra; esa relación, ese vínculo, no acontece en la lejanía o en el distanciamiento que pretende la episteme moderna colonial para sostener una producción de conocimiento desde ninguna parte, por el contrario, lo desarticula e imposibilita. La encarnación y el acuerpamiento de un estar y un hacer que nos abraza en lo común de la/s diferencia/s en un aquí y ahora que nos co-responsabiliza.

Coaliciones, archivo y genealogías

Yuderkys Espinosa Miñoso (2019) nos invita a situarnos en contexto; revisar.nos haciendo de archivistas, asumiendo la posición de testigo activo⁵, intentando hacer una genealogía de nuestras intervenciones atentas a registros biográficos e itinerarios personales para habilitar las posibilidades de un archivo feminista en el que inscribir las prácticas entre academia y activismos aquí, en el Sur. Insistir en la pregunta más que des-cubrir la verdad de un hallazgo empuja a la búsqueda en nuestras experiencias atentas a las tecnologías de dominio en las que estuvimos implicadas.

⁵Donna Haraway (1995) remite a “testigo modesto” para visibilizar al sujeto (auto)invisible que mira sin ser mirado en procesos de indagación en los que la neutralidad y la objetividad se sostienen desde la distancia y el no involucramiento por una “buena ciencia”. La noción de “testigo activo” de Yuderkys Espinosa Miñoso (2019) propone no solo otro sustrato epistémico sino y, sobre todo otro modo de entender y hacer investigación que toma a quien investiga como parte del proceso en el marco del cual se hace archivo de las experiencias vitales.

Su invitación podría acercarse a la provocación de Sara Ahmed (2017) cuando en su *Vivir una vida feminista* nos interpela a señalar ¿dónde nos encontró el feminismo? Justamente porque “nuestra herstory⁶” inicia mucho antes de poder ser contada o de que alguna de nosotras se haya sentido convocada, interpelada, abrazada. Espinosa Miñoso se/nos pregunta ¿Cómo hemos llegado a ser las feministas que somos? ¿Qué es lo que ha sostenido nuestras prácticas? ¿Qué es aquello con lo que nuestras prácticas contribuyen? ¿Qué es lo que hacemos cuando convocamos a una marcha o a un encuentro o a una asamblea? ¿Qué es lo que hacemos cuando denunciemos y visibilizamos, cuando abrimos espacios en la universidad, cuando desarrollamos proyectos de investigación? ¿Cómo hemos llegado a ser las que somos, juntas? ¿Qué hacemos las feministas en América Latina cuando decimos que hacemos?⁷

¿Cómo podríamos responder a estas preguntas sin acceder al (nuestro) archivo? ¿Cuándo hacemos archivo? ¿Acaso nuestras respuestas no implicarían ya una cartografía de las prácticas de los feminismos en América Latina? Espinosa Miñoso apunta “No existe nada tal como una historia de especificidad en el feminismo que desarrollamos sino más bien una voluntad por no diferenciarnos; por no apartarnos de las teorías, de las apuestas, de las consignas del feminismo hegemónico, blanco, burgués” (ESPINOSA MIÑOSO, 2019, 2014).

Sin embargo, sería posible mapear esa especificidad en pequeñas comunidades, en procesos locales, en espacios pequeños. El feminismo que desarrollamos se configura a horcajadas de la academia, los activismos y la militancia. Los Estudios de Mujeres, Feministas y de Género en la academia mendocina, no sólo estarían vinculados a instituciones (el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales en el Centro Científico y Tecnológico; la Facultad de Ciencias Políticas y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo) sino también a otras prácticas teóricas que encontraron refugio en grupos de concientización, reflexión y estudio que sostuvieron la creación del Instituto de Estudios de Género y Mujeres y el Centro Interdisciplinario de Estudios de la Mujer. Aunque mucho antes de la institucionalización del feminismo en nuestra provincia, en la década del '80, con la restauración democrática, tuvieron

⁶Esta puente mi espalda *Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (MORAGA, CASTILLO, 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. En esas voces se cuenta la herstory de ciertas genealogías, aquí.

⁷De alguna manera estas preguntas me atravesaron mucho antes de sentirme interpelada por la propuesta de Yuderks Espinosa Miñoso. En un texto de reciente publicación (ALVARADO, 2022) intento contarme qué hago cuando digo que investigo y cómo se configura mi práctica de investigación y mis intervenciones en el territorio para decirme feminista.

lugar los Encuentros de Mujeres. En 1988 se desarrolló el Tercer Encuentro de Mujeres en Mendoza; el Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM)⁸ fue parte del comité organizador. Las fotos, diapositivas, VHS, folletos, posters, circulares, resúmenes, talleres, listado de invitadas y asistentes, gastos, intercambio epistolar, postales y tanto más fueron parte del espacio y del tiempo de trabajo de la pastora latinoamericana teóloga de la liberación AliedaVerhoeven (Utrechth-Holanda, 1938/ Mendoza-Argentina, 2013), una testigo activa que configuró un archivo en los términos que Yuderkys Espinosa Miñoso nos propone. Experiencias en cajas, ahora en estantes que, conforman el Fondo Institucional de Alieda-GEM en la Asociación Ecuménica de Cuyo, reúnen “la cocina” de una pequeña comunidad, quiero decir lo doméstico, más aún, la politicidad de lo doméstico que los feminismos locales de mujeres y lesbianas, desde la vuelta de la democracia en nuestra provincia, sacaron a la calle. En ese marco asumimos la posición de destapa tumbas para reunirnos en torno a la vida del Fondo, su digitalización, accesibilidad y vinculación.

Al margen de lógicas archivísticas institucionales, cuantitativas y reproductivas nos propusimos abrir este archivo personal ensayando formas afectivas de sistematización/catalogación que configurasen este fragmento de mundo en una genealogía de/para nuestros feminismos mendocinos que trazaron agenda propia. Desde el 2020 venimos articulando y sosteniendo una cordada entre Julia Braselis -quien se hace cargo en el 2017 del Fondo Institucional Alieda Verhoeven/GEM a partir de la donación del material por parte de la Asociación Ecuménica de Cuyo a la biblioteca Mauricio A. López en el año 2013-; Mariana Páez Bettinardi -bibliotecaria de la Biblioteca Mauricio A López-; Kamila Kevorkian -archivista-; Alejandra Ciriza y Valeria Fernández Hassan -investigadoras académicas feministas CONICET/UNCuyo- con Pablo Agüero -C.D.H. SID UNCuyo- para alojar y hacer accesible -después de ordenar, clasificar, inventariar y catalogar-. Una cordada que tensiona las coaliciones entre el INCIHUSA-CCT Mendoza, el IDEGEM y el SID de la UNCuyo⁹.

Una práctica teórica que nos implica e interpela a des(a)nudar estas herstorias y este archivo con nuestros procesos de investigación y prácticas extensionistas, activistas, artivistas,

⁸ Integrado por Sofia D’Andrea, María Elsa José, Elsa Pizzi, Lynn Fisher, Carola Abrales, Teresa Órdenes y Alieda Verhoeven.

⁹ Hasta el momento hemos podido articular con la Cooperadora de la Escuela Regional de Cuyo de Cine y Video la digitalización de material (VHS, fílmico, cassette, CD, DVD) pertenecientes al “Fondo Institucional Alieda Verhoeven - GEM”, con financiación del PIP 2197 CONICET, a fin de preservar su conservación. Camila Kevorkian (2023) refiere a esos procesos que constituyen a un anarchivo feminista.

militantes que anudan a su vez a otras genealogías, anuncian nuevos trazados y fertilizan otros territorios posibles a habitar en memorias futuras.

Puertas adentro/afuera de la Universidad: el extensionismo

Hace algunos años me procuré el tiempo para acercarme a la producción teórica de Boaventura de Sousa Santos (2006) y revisar su crítica poscolonial a la episteme moderna colonial que anima una razón indolente -en su manifestación proléptica y metonímica- y, las posibilidades que su ecología de los saberes y los procesos de traducción propiciarían para descolonizar la Universidad (ALVARADO, 2015).

Pensé entonces, una sustitución inicial de la expresión “enseñanza-aprendizaje” -propia de la episteme moderna occidental- por la de “investigación-aprendizaje” en tanto que asumía que la construcción de conocimientos respondía a una práctica colectiva, participativa, colaborativa que propiciaba trayectorias e itinerarios inter y transdisciplinarios apoyadas en metodologías alternativas. Suponía que era posible indisciplinar las ciencias y los modos de producción de conocimiento científico visibilizando los lugares de enunciación y propiciando nuevas re-localizaciones que habilitaran una escucha que validara puntos de vista de abajo arriba inaudibles. Asumía que la Universidad podía reinventarse “casa adentro” y “casa afuera” y que la extensión prometía tramitar esa renovación. Aunque advertía que “si la extensión universitaria supone llevar la Universidad afuera mientras los científicos que escriben sobre experiencias silenciadas y saberes callados, siguen escribiendo para otros científicos, la Universidad fracasa y el proceso de extensión termina enquistándose” (ALVARADO, 2015: 7).

Desde mi ejercicio docente, mi práctica de investigación se enfocaba en recuperar rastros que me permitieran construir una genealogía de mujeres de Nuestra América y de pedagogos populares así como una arqueología de la educación alternativa. Se trataba, para mí de una apuesta epistemológica decolonial desde la que elegía visibilizar experiencias otras, pensadas por “las otras” de la colonialidad del saber, del poder y del género, como parte de un deseo por pensar desde y para el Sur, pedagogías de la resistencia en las fronteras de lo pedagógico.

Varios años después como investigadora feminista activista vuelvo una y otra vez a revisar mi locus de enunciación¹⁰ en (des)encuentros y re-encuentros con los feminismos del Sur, desde las producciones de los feminismos indígenas y comunitarios. En coalición con otras destapa tumbas-Carla Daniela Rosales, Mariana Noel Guerra Pérez, Victoria Martínez Espínola- le pusimos el cuerpo al proyecto “Diálogo de saberes y tecnologías ancestrales como prácticas de resistencia”, financiado en la 14° convocatoria de los Proyectos Mauricio López como prácticas de extensión universitaria de la UNCuyo. Asumimos que para investigar es preciso poner el cuerpo, acortar las distancias, ponernos a la escucha, intervenir ya no -como nos sugiere Yuderkys Espinosa Miñoso- para que “las otras de nosotras” aprendan nuestros discursos sino para visibilizar la diferencia colonial, transitar la frontera, articularnos en el territorio, atender a los modos en los que esas epistemologías otras desarticulan e interpelan nuestras propias configuraciones y difractan mundos por-venir, como los que difracta el Ayllu de Guaymallén.

Lo que a continuación comparto son re-comienzos, episodios, escenas en una polifonía de voces cuya autoridad epistémica configura un archivo de/para un feminismo popular, comunitario, indígena. Estas escenas, narradas en primera persona configuran la posición de testigo activo, oficio de destapa tumbas. Pero antes, es preciso visibilizar desde dónde fue posible crear y sostener las condiciones de posibilidad que (nos) habiliten escuchas¹¹.

Género, patriarcado y las mujeres del Ayllu

Las mujeres de Nuestra América y el Caribe han operado un desplazamiento como parte de la posibilidad de hacer de la experiencia corpórea, local, situada y en contexto, el locus de enunciación de saberes y haceres fronterizos. La emergencia de organizaciones y colectivos de mujeres afrodescendientes, mujeres de color, mujeres indígenas, comunitarias, migrantes, rurales convocan alianzas translocalizadas, antipatriarcales y plurinacionales¹². Diversidad de

¹⁰Por ello, no puedo dejar de mencionar, la contradicción que en estos tiempo me/nos genera citar a un “maestro estrella”, a raíz de las recientes denuncias sobre extractivismos y violencias de género en las prácticas académicas visibilizadas en el artículo “Los muros hablaron cuando nadie más lo haría” artículo publicado en el libro *Sexual Misconduct in Academia - Informing an Ethics of Care in the University* co-autoría de la belga Lieselotte Viaene, la portuguesa Catarina Laranjeiro y la norteamericana MyieNadya Tom; publicado por la editorial británica Routledge.

¹¹ Condiciones que habiliten escuchas contra la sordera epistémica y el extractivismo académico; en términos de Gladys TsulTsul un escuchar decir, en lugar de hacer decir (Gladys TsulTsul en Francesa GARGALLO, 2015: 58).

¹² El 35° Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y no Binaries en territorio Huarpe, Comechingón y Ranquel realizado en San Luis en octubre del 2022 habilitó la problematización crítica

prácticas políticas han construido registros alternativos cuyas traducciones en prácticas teóricas no terminan de ligar con las pretensiones de la episteme moderna colonial institucionalizada en prácticas académicas androcentradas que desestiman y deslegitiman el vínculo experiencia/pensamiento desde parámetros euronortecentrados en los que opera la ceguera y sordera epistémica que obstaculiza la circulación, la traducción y el diálogo desde y con la práctica-teórica de los feminismos del Sur.

“Igual a la cosecha de papa. Nuestras vacaciones de verano eran justo en esa época, era la cosecha de papa. Y eran unas hileras largas. Mi papá empezaba a cavar y nosotras a cosechar, a las canastas. Pero el primer día cuando hacían la cosecha mi abuela iba un poco tarde, como dos, tres de la tarde así con su queso o con su ají, con un montón de meriendas y la primera cosecha agarraba un ..., así las culas decimos, así las piedras de barro. Eso calentaban y hacían como un horno. Y ahí la primera tanda de papas la cosechaban, lo metían, lo hacían con choclo, con habas, si había oca, le metían eso. Y para nosotras era vida. Era lo más. Las tierras que tiene allá mi abuela son campos así inmensos. Ahí tenés una libertad” (re-comienzo 1, 28 de julio de 2022, Fundación Ecuménica de Cuyo).

Las comunidades indígenas andinas sobreviven en estructuras comunitarias que implican la posesión de tierras, el trabajo colectivo, la transmisión oral y generacional de saberes y tecnologías y el beneficio colectivo de la productividad y el consumo comunitario. Para las comunidades andinas-bolivianas el “ayllu” es la unidad territorial conformada por varias familias con parentesco consanguíneo administrado por sus propias autoridades, atravesado por temporalidades y espacialidades andinas y precolombinas que con-viven en temporalidades y arquitecturas modernas-coloniales. El Ayllu es una organización social que se actualiza en la modernidad interpelando las configuraciones de lo científico, lo económico y de lo político.

“mi papá que era minero, lo relocalizan de la mina y terminamos separándonos la familia porque somos diez hermanos. La peor parte de la historia, digamos de la familia, cuando, bueno, mi hermano el mayor, que era profesor en ese entonces, empezó a trabajar en una parte urbana fuera de la ciudad (...) mi hermana de Echarula, ella estuvo dos años en la escuela y yo estuve un año porque ya primero intermedio que en ese entonces se llamaba no estaba en esa escuela, o sea, yo tenía que irme a otro lado. Fue un poco duro separarnos con la familia porque parte de mis hermanos se vinieron a Villazón, en la frontera con la

respecto de la identidad de un feminismo que se quiere inclusivo, antirracista, anticolonial; sostener que el encuentro sea Nacional implica invisibilizar a las naciones originarias que son parte de un territorio que excede los límites geográficos; negar el cambio de nombre implica además, ocultar un punto de vista biologicista y binario que homologa e invisibiliza las disidencias y diversidades. Valga como referencia el Primer Encuentro Internacional de Feminismos Comunitarios Campesinos y Populares en Abya Yala realizado en agosto de 2022 en Tilcara, Jujuy organizado por la Diplomatura “Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala” del Instituto Rodolfo Kusch, UNSJ. La convocatoria colectivizó las voces de Rita Segato, María Galinda y Silvia Rivera Qusicanqui. Para acceder a una reseña del encuentro <https://agenciaterraviva.com.ar/feminismos-populares-campesinos-e-indigenas-para-unir-territorios-en-resistencia/>

Quiaca(...) Parte de mis hermanos, el que es profesor nos lleva a nosotros con su pareja, a mi hermanita y a mí. Ella se va dos años, fue muy difícil separarnos de nuestros papás, de nuestros hermanos (...) hasta esa edad que yo tenía, los 8 años que, todas las vacaciones era el campo, todas las vacaciones era quedarme en lo de la abuelita, o sea, no había otra vacación. Y nosotros nos gustaba, o sea, sabíamos que llegaban las vacaciones y nos dejaban en el campo, ahí con la abuelita. Y la abuelita nos alistaba el bultito el aguayito, nos ponía una pushka, una lana, la merienda (...)" (recomienzo 3, 28 de julio de 2022, Fundación Ecuménica de Cuyo).

Atentas a este contexto de producción y en el marco del proyecto de extensión "Diálogo de saberes y tecnologías ancestrales como prácticas de resistencia" (Proyectos Mauricio López – Articulación social - UNCuyo) nos propusimos aproximaciones consultadas a las prácticas situadas en/desde el Ayllu de Guaymallén en el intento de habilitar voces y gestionar diálogos una junta a las otras. El Ayllu de Guaymallén no se circunscribe a un territorio sino que se disemina en el espacio de las relaciones sociales que lo configuran y que emergen entre lo rural y lo urbano, entre lo plurinacional y lo nacional; es una forma de organización comunitaria gestionada por mujeres migrantes indígenas bolivianas trabajadoras, situadas en la exclusión, la desigualdad y la precariedad material. En esas coaliciones políticas y articulaciones identitarias trazan-traman alianzas y resistencias apoyándose epistémica ontológica y relacionalmente en la libre determinación, la participación, la consultación y el consentimiento libre previo e informado. Mujeres que se sostienen en un espacio organizado en/desde la vigencia-resistencia de su diferencia colonial preservando-recordando-tejiendo saberes, prácticas y tecnologías ancestrales en experiencias situadas.

"mediante un banquito popular nos habíamos conocido con Mery; en realidad mi hijo iba a kárate y el banquito popular estaba en el Poliguay. O si veías que se juntaba gente y ahí empecé a preguntar qué hacen, por qué se juntan y ahí (...) hacen plata, tienen un emprendimiento, todo eso. Ah, bueno dije y ahí me empiezo a prender, hicimos grupo con una compañera y de ahí nos fuimos conociendo con Mery (...)"(recomienzo 4, 28 de julio de 2022, Fundación Ecuménica de Cuyo).

Este sostenimiento entre mujeres no puede ser entendido sin considerar el sustrato de relaciones heredadas que corresponden a formas comunitarias precolombinas, ancestrales que viabilizan ciertos modos de estar una junta a la otra. Si la episteme moderna colonial configuró circuitos productivos, comerciales, mercantiles y de consumo, la diferencia colonial que opera en las experiencias del Ayllu (se) resisten.

En su *Colonialidad y Género* María Lugones (2008/2014) despliega el lado visible/claro y el oculto/oscurito de lo que llamó sistema de género colonial moderno atenta a los trabajos de

Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder y, de los feminismos de color, desde el análisis interseccional. Se apoya en los desarrollos de la feminista nigeriana Oyéronké Oyewúmi¹³ y de la feminista indígena Paula Gunn Allen para sostener que el capitalismo eurocentrado global se constituye a través de la colonización imponiendo diferencias de género donde antes no existía binarismos ni jerarquías.

El lado visible/claro construye hegemónicamente al género y a las relaciones de género; organiza las vidas de hombres y mujeres atribuyendo sentido y significado desde la raza y la clase, es decir, cuando digo hombre digo hombre blanco burgués propietario letrado y, cuando digo mujer digo mujer blanca burguesa pura y pasiva sexualmente, reproductoras de la clase y la posición racial moderna colonial. La reproducción de la vida material y de la organización heteronormada colocaba a las mujeres blancas burguesas fuera de ciertas esferas: la autoridad colectiva, la reproducción del conocimiento y el control y la disputa por el control de los medios de producción y sus productos y recursos. El lado visible/claro del sistema de género moderno colonial además de heterosexual y racializado es patriarcal. El lado oculto/oscurito del sistema de género colonial moderno reduce a las poblaciones indígenas a anamachos, anahembras y las gentes del tercer género además de anular, eliminar, cancelar la circulación o tránsitos de género desarticulando la participación, los procesos y las tramitaciones implicadas en las diversas esferas y dimensiones de la cosmogonía amerindia preintrusión; reducidos a la animalidad fueron sometidos a plurales formas de sexo forzado con los colonizadores blancos y a explotación laboral, en nuestros días denunciadas como esclavitud laboral, servidumbre laboral o trata de personas. Las teóricas desde las que Lugones presenta la colonialidad de género no sólo piensan en el control sobre el sexo, sus recursos y productos sino también sobre el trabajo racializado y engeneradosimultáneamente porque reconocen la implicancia de trabajo, sexo y poder así como entre capital, trabajo y construcción de la autoridad colectiva y del conocimiento.

El análisis lugoniano visibiliza que el género responde a un legado colonial; organiza las relaciones y los vínculos; insiste en que raza, clase y género tienen sentido y propósito en complicancia; el patriarcado es una invención moderna que no puede ser pensada desvinculado de lo que occidente ha conocido como división del trabajo; instala el debate respecto de la

¹³Refiere específicamente al escrito *The Invention of Women. Making an african sense of western gender discourses* publicado en 1997 traducido en el 2017 por Alejandro Montelongo González para ser publicado como *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* bajo la coordinación de Yuderkys Espinosa Miñoso.

(in)existencia del género y de la (im)posibilidad de referir al patriarcado en el mundo precolonial y de la organización patriarcal pre intrusión en lo que podría ser descripto como un patriarcado de baja intensidad, en la perspectiva de Rita Segato, o bien en patriarcado ancestral originario y patriarcado moderno colonial, desde los feminismos comunitarios e indígenas.

Julieta Paredes (2017) y María Galindo (2013) proponen pensar el entronque de patriarcados, alejadas de las perspectivas del feminismo euronortecentrado- ya no desde la suma o la yuxtaposición sino desde las complicidades e intereses que atraviesan a un sistema que oprime, explota, violenta y discrimina a la humanidad -mujeres, hombres y personas intersexuales- y a la naturaleza. En Bolivia, como en Abya Yala, las mujeres tenían acceso y derecho a los recursos y productos de los Ayllus, derecho a la tierra, manejaban la medicina, tenían control sobre sus cuerpos, su sexualidad y sus hijes, eran autoridades políticas y militares y encabezaban ceremonias y rituales. El lugar de las mujeres andinas, sus pensares y quehaceres lejos estaban de las posiciones que ocupaban las mujeres europeas contemporáneas en los siglos XIII-XIV. Las alianzas, traiciones, ventajas y complicidades entre hombres colonizadores e indígenas originarios que visibilizaron desiguales articulaciones entre masculinidades contra las mujeres indígenas confabularon una nueva realidad en una versión corregida y aumentada del patriarcado que se extiende a nuestros días en la indiferencia que expresan los hombres frente a la violencia contra las mujeres, los genocidios, feminicidios.

Hubo en el mundo pre-intrusión una organización patriarcal diferente a la del género occidental, sostiene Rita Segato, puesto que es posible reconocer relaciones semejantes a las de género en la modernidad -aunque con jerarquías de prestigio, de señoridad en posiciones intercambiables- en las que reconocemos figuras masculinas o femeninas que pueden ser leídas como hombres y mujeres desde la colonialidad. Operó un proceso violentogénico (SEGATO, 2014) que obligó a reproducir y exhibir la capacidad de control masculino sobre el trabajo, la sexualidad, los recursos y productos y la autoridad en la que habrían tenido lugar la negociación de privilegios entre colonos e indígenas. Un proceso que destrozó las relaciones de solidaridad, tránsito, circulación, colaboración y reciprocidad propias del mundo andino. La dualidad complementaria en la que lo femenino y lo masculino cohabitaban en plenitud ontológica, epistémica y política fue clausurada y sustituida por binarismos jerárquicos en los que uno es suplemento de otro; el suplemento en cuanto diferencia es resto prescindible; lo uno, la mismidad es impuesta como norma que homologa y homogeniza. Esa operación fija el género en la matriz heterosexual en la

que no sólo varón y mujer sino los seres vivos, la naturaleza, el cosmos, la tierra y los seres inanimados ingresan en la colonialidad del poder y del género reproducida en/por la episteme moderna colonial occidental que impuso un único mundo posible.

Algunas de las conjeturas que animan este escrito acuerpan en la experiencia de las mujeres indígenas bolivianas migrantes trabajadoras del Ayllu de Guaymallén que desde la interseccionalidad - clase raza sexo género generaciones - dislocan la colonialidad del poder (Aníbal Quijano) y del género (María Lugones) en los re-comienzos, los episodios, las escenas de una memoria que se teje a contra-trama como esencialismos estratégicos¹⁴ en tanto identidad étnica, diferencia social y articulación política.

Entre el hanan y el hurin, un taypi para nosotras en el Ayllu de Guaymallén

Los ayllus, en cuanto organización social andina pre-intrusión, tuvieron su *hanan*(lo de arriba)y su *hurin*(lo de abajo); configuraciones de herencias, filiaciones, linajes y clanes, conexiones y circuitos, deudas y donaciones, prestigios, reconocimientos y privilegios; encadenamientos de compromisos y responsabilidades entre los *ayllus hanan* y los *ayllus hurin*. Entre *hanan* y *hurin*, el *tinku*, el encuentro de territorialidades. Un lugar para el encuentro, en el centro que, se ocupa provisionalmente. Allí, en el *taypi*confluían reciprocidades, acuerdos, pactos entre estas conformaciones comunitarias que atravesaban territorios desde el pacífico hasta las Yungas articulando diversidades topográficas, climáticas y ecológicas como parte de sus estrategias agrícolas rotativas. Entre los *ayllus hanan* y los *ayllus hurin* tejen redes de alianzas familiares y territoriales, entremezclando relaciones de parentesco y amarres territoriales en el *tinku*.

“estamos con Mery, Serafina, Yaqui, Lidia. Somos las que nos hemos quedado y ya bastante lo que cuenta Olga en el 2008 arrancamos con el banquito allá. Cuando se va el banquito como yo era una promotora del banquito estaba ahí, vivía en el barrio y me quede con todas las mujeres que nos reuníamos ya todos los lunes a pagar los préstamos. Entonces se

¹⁴En tanto Lorena Cabnal (2018) transita un doble posicionamiento como mujer indígena, desde una identidad étnica, habita un esencialismo estratégico; como feminista comunitaria, desde una identidad política, viabiliza la crítica sobre los esencialismos étnicos que la atraviesan y analiza la realidad de las mujeres indígenas desde la experiencia; Aura Cumes (2014), por su parte, habilita la posibilidad de pensar esencialismos colonialistas/racistas y esencialismos defensivos/temporales/estratégicos

va el banquito y seguíamos reuniéndonos (...) -Era como un punto de encuentro el lugar” (Voz 5, 28 de julio de 2022, Fundación Ecuménica de Cuyo).

El Ayllu es movimiento que moviliza a sus gentes por y desde el territorio de acuerdo a los ciclos del calendario agrario. Movimiento que mueve, muta y transforma en recorridos diversos de cuerpos y prácticas que trazan mapas biográficos o de linajes entre ciudades, barrios, ferias, mercados y plazas, ceremonias, festividades y ritos. Esa cartografía se sostiene vigente, se actualiza, emerge y brota en nuevas formas de distribución, redistribución, circulación e intercambio que acontecen en aquel espacio ocupado provisionalmente en el *taypi*.

Dar y recibir, donar y retornar el don. Valores y bienes naturales y culturales; recursos, productos y patrimonio a los ojos de occidente. Intercambios, rotación, trueque de valores, bienes, compromisos sociales, institucionales, familiares. Dar tiempo sin esperar; dar sin tiempo. Recibir un compromiso, una deuda. Habitar la co-responsabilidad y la corespons(h)abilidad para re-existir. Esta fue y, es todavía, lo que aprendimos a gestionar una junta a la otra en el *tinku* habitando el *taypi*.

“De ahí siempre nos veíamos en la calle con Mery y le preguntaba si no ha vuelto el banquito, y me comenta una cosa. Un día me dice ‘nos estamos juntando ahí, si quieres venir, vamos a participar’ me dijo. Y de ese modo volví otra vez, pero ya no era banquito popular, sino era el Ayllu que estaba funcionando. Así que así volvimos a retomarlo (...) Ahora vienen los hombres. Pero en aquél entonces era solamente mujeres. Y yo me acuerdo la Mery eran las siete y se iba ‘no, me tengo que ir porque mi marido va a llegar a mi casa’ y se iba, y habían un par también que se iban. Y bueno, una vez dijimos hagamos una cena, hagamos una cena... (recomienzo 6, 28 de julio de 2022, Fundación Ecuménica de Cuyo).

Una mujer junta a otra mujer para re-existir haciendo-con. ¿Quién(es) la mujer? Mujeres indígenas migrantes trabajadoras; *warmishpushkadoras*; mujeres quechuas aymarastranshumantes del altiplano de Perú y Bolivia que llegadas a Mendoza se encuentran para dar(se) tiempo y sostener espacios de conversación y producción colectiva en la recuperación, el reconocimiento, legitimación y autorización en/desde lo que saben y hacen una junta a la otra.

Con ellas tejimos la contra-trama de la mujer y (des)enredamos las pertenencias condicionales y estructurales que, en cuanto privilegios epistemológicos, operaban como obstáculos epistémico-ontológicos, permitiéndonos buscar modos de visibilizar y reconocer las opresiones y visibilizar prácticas de resistencia a la subordinación. En nuestro ahí temporal, precario e itinerante, acuerpándonos en el *taypi*, habitamos desplazamientos de abajo-arriba,

posicionamientos adentro-afuera, en relación a la mujer y las mujeres, la identidad y la diferencia, la identidad y la comunidad.

“Donde llevar los maridos ¿no? -Si, y traigan a los maridos y a los hijos -Pero eso ya era con el Ayllu, ya estaba el ayllu-Ya nos habíamos conformado. Cuando nos conformamos éramos mujeres solamente y ya cuando las mujeres no podían verse tanto tiempo ahí hay que sumar a los hombres. Es que todas tenemos esa experiencia de que nuestros maridos se enojaban ‘¿Adónde van? ¿Qué hacen? ¿Qué están haciendo?’ O sea que nuestros maridos siempre han sido machistas, quieren tener ahí. Pero ahora yo he aprendido un montón de cosas y le digo si querés vamos a participar, vamos le digo ‘No, a mí eso no’ bueno, pero a mí me gusta, yo voy a seguir yendo. Por ahí a veces tenemos discusiones, yo le digo las cosas como son ‘ah esas cagadas que aprendés ahí, esas cosas que aprendes ahí’. Y bueno, aunque no te guste yo voy a seguir yendo. A veces, la ignorancia más que todo, ah él... no quieren que vayamos, que aprendamos, que nos sostengamos. Y yo (...) aprendí un montón de cosas” (recomienzo 7, 28 de julio de 2022, Fundación Ecuémica de Cuyo).

La mujer aparece con la imposición del género¹⁵ colonial moderno en la fusión capitalismo patriarcado heterosexualiad. Mujer quiere nombrar a todas pero silencia e invisibiliza a las otras. Al tiempo que occidente impone un ordenamiento social clasifica entre lo animal y lo humano, entre lo humano y lo no humano, entre colonizador y colonizado, entre el hombre y la mujer, entre la mujer y las otras. Mujer es producto de una organización social y económica que niega a las mujeres y se sostiene en ellas. No se trata de una categoría ontológica aunque ontologiza y esencializa en lo femenino biologizado, naturalizado y normalizado, sino de una categoría social. Advertir la distancia entre “mujer” y “mujeres” es visibilizar un sistema de opresión y apropiación del que nos desprendemos para desplazarnos de objeto de conocimiento a sujetas de experiencia que construyen conocimiento que excede la configuración binaria del género para desbordar el sistema colonial moderno de género.

De abajo arriba, desde el privilegio epistémico de la subalternidad, “mujeres indígenas migrantes bolivianas” opera como esencialismo estratégico, como posición identitaria móvil y desestabilizadora, como locus de enunciación en la coalición política. Ellas no están nombradas en “mujer” y, al mismo tiempo eclipsan “mujer” y la desbordan al enunciar interseccionalmente los sistemas de opresión: sexo género clase raza étnica territorialidad evitando la

¹⁵El movimiento de mujeres blancas de la 2da Ola en EEUU se organiza alrededor de la división binaria de género mujer/varón. La autoconciencia de las feministas del norte las llevó a preocuparse por la subordinación de las mujeres por los varones. Otras feministas desde una conciencia de oposición compartida no consideraron el género como eje de opresión - negras / chicanas / de color - desde la experiencia potenciaron prácticas de resistencia y arremetieron críticamente descentrando a la sujeto del feminismo. Las interacciones entre raza, cultura, sexo y clase producen formas de género sin nombre para la episteme moderna colonial occidental.

descorporización, acuerpando las marcas de la opresión en la diferencia. Entonces estas mujeres cuentan las ausencias que “mujer” no cuida ni abraza. “Mujer” es la mismidad que no soporta contradicción alguna aunque reproduce sus sustitutas. “Mujeres indígenas migrantes bolivianas” es un oxímoron que como tal no existe sin las condiciones materiales de existencia que reúnen determinados cuerpos en resistencia.

Lo que cuentan las escuchas: reencuentros y episodios

En el reencuentro entre mujeres se producen recomienzos en los que acuerpa un episodio colectivo. Las *warmispushkadoras* son mujeres quechuas aymarastranshumantes del altiplano de Perú y Bolivia que reunidas en Mendoza, se reencuentran estando: Mujeres Indígenas Bolivianas Migrantes Trabajadoras del Ayllu de Guaymallén.

En los recomienzos compartidos a lo largo de este escrito, extractos de la desgravación de las voces de las mujeres del Ayllu reunidas el 28 de julio de 2022, en la Fundación Ecuménica de Cuyo, en el marco del proyecto de extensión “Dialogo de saberes y tecnologías ancestrales como prácticas de resistencia”, reencontramos lo que menos esperábamos, lo que pasa desapercibido, lo que no vemos, lo que no hemos querido escuchar: su condición como mujeres indígenas migrantes bolivianas y trabajadoras, su condición de clase generizada y racializada que desde las experiencias vitales habilitó la visibilización de la diferencia colonial en el sistema patriarcal ancestral colonial moderno. Extractos de las escuchas que tejen historias mínimas, narrativas precarias, herstorias situadas y en contexto, desde abajo, en la urdimbre del privilegio epistémico que constituye el punto de vista de estas mujeres para la toma de decisiones que las/nos convocó en el *taypi* del Ayllu de Guaymallén.

Ubicar el locus de enunciación colectivo implica reconocer el lugar desde donde modulan y coalicionan: espacios marginales, laterales, fronterizos aunque adentro-afuera de abajo-arriba en los que la voz se corporiza articulada con otras, una-junta-a-la-otra. ¿Cuál es la diferencia colonial en la que las mujeres del Ayllu de Guaymallén pueden identificarse sin apoyarse en una revisión antropológica encubridora que hable por ellas? ¿Cuáles son los saberes, los quehaceres, los sentires; cuáles las rebeldías, las luchas, resistencias que actúan? ¿Cuáles las tecnologías y sus producciones? ¿Quiénes son las mujeres que migraron huyendo de las condiciones del sistema patriarcal? ¿Cuáles fueron las particulares formas en las que ese sistema las condicionó en Bolivia

y en Perú y las condiciona aquí en el Ayllu de Guaymallén? Estos extractos son las marcas, las huellas, las heridas con las que desde los feminismos del Sur configuramos episodios, recomienzos, escenas en las herstorias de las mujeres indígenas migrantes.

En sus testimonios, narrativas, (auto)biografías, las escuchas y los acompañamientos des(a)nudamos los procesos de recuperación de saberes y prácticas ancestrales que las mujeres del Ayllu concretaron, gestionaron y coordinaron en espacios de conversación recorriendo el itinerario de migraciones, territorialidades, movimientos y desplazamientos.

¿Cómo es que podemos amarrarnos juntas una a la otra en el *taypi*? ¿Qué es lo que hacemos para poder re-encontrarnos en ese ahí? ¿Qué podemos escuchar cuando cuentan sus desplazamientos? ¿Cómo se constituye el Ayllu de Guaymallén como comunidad? ¿De qué tránsitos, itinerancias, territorialidades emerge? ¿De cuáles relaciones en el contexto de qué sistemas de opresión devinieron las mujeres indígenas migrantes bolivianas? ¿De qué alianzas, estrategias y disputas dan cuenta sus historias y experiencias? ¿Cuáles son los episodios, los recomienzos que constituyen el ahí de este Ayllu? De algún modo intenté a partir de estos recomienzos asumir el desafío al que nos convoca Yuderkys Espinosa Miñoso en el epígrafe: subvertir los términos de una investigación posible¹⁶: que la experiencia sea lo que (de)manda y no buscar experiencias para justificar conjeturas desmarcadas.

“(...) la plata no tiene valor sino el sentido del terreno, que tenemos esas vivencias y ahora pienso llevar igual a mis hijos y mostrarle qué hemos hecho, mis primos dónde es, cómo nos hemos criado y todo eso. Que aprendan. Incluso acá igual les enseño nuestras tradiciones, dónde, y las fechas que tienen, las comidas típicas. O hacemos una comida especial y siempre... yo tengo esa costumbre, no se los demás, pero siempre agarro un poquito de comida y agradecer a mi Pachamama de mi casa, que me siga dando ese valor de trabajo pa seguir adelante, que nos dé salud, que nos siga cuidando y soy muy creyente de eso” (recomienzo 2, 28 de julio de 2022, Fundación Ecuménica de Cuyo).

¹⁶ Me apoyo en Eli Bartra (1998) para sostener que existe un tipo de investigación en la que se inscribe mi indagación: la investigación feminista. No sólo porque hay consenso entre académicas feministas que sostenemos que existe una epistemología, una metodología y técnicas de investigación feministas sino porque el conocimiento que construimos insiste en correrse de sesgos sexistas y androcéntricos. Mi trayectoria expresa además una producción situada y en contexto que asume el desprendimiento de aquellas producciones que pretenden venir de “ninguna parte” para insistir en una supuesta neutralidad y objetividad. Esta investigación es feminista no sólo porque desarrolla y propone categorías específicas para delimitar un territorio de conocimientos para los feminismos comunitarios e indígenas sino que además rescata el conocimiento en los términos de Ana María Bach (2010) desde la experiencia y, asume un punto de vista corporizado en las marcas que trazan y visibilizan la diferencia para aportar objetividad feminista. Bartra (2013) asume que percatarse de este posicionamiento no sólo es condición para usar una metodología feminista que consiste en estudiar la realidad teniendo presente la división jerárquica de la sociedad, visibilizar y denunciar un estado de cosas injusto sino además en visibilizar posibilidades de intervención para transformar.

Estos recomienzos dan cuenta de desplazamientos y territorialidades, de vínculos y parentescos, de pasados y futuros, ires y venires, saberes y quehaceres, memorias fragmentadas e identidades contrariadas, esencialismos estratégicos en un presente continuo. Las mujeres del Ayllu vinieron llegando para (auto)reconocerse como mujeres indígenas bolivianas migrantes trabajadoras. Sus desplazamientos dan cuenta de esa territorialidad que habitan, aún todavía, en un estar siendo en el Ayllu, una junta a la otra.

Venidas de Ayllus en los que nacieron pero que no eligieron. ¿Estaban dispuestas a irse? ¿Tuvieron elección? ¿Qué pudieron ofrecerles otras comunidades que las alojaron y que no respondían a la organización de sus Ayllus de pertenencia? ¿Reconocieron formas de opresión en esas comunidades de recepción? Entre los Ayllus y las comunidades de recepción deciden sostener el Ayllu de Guaymallén. Itinerancias que transforman identidades e identidades que transforman común(al)idades y socialidades a contra-trama para re-existir.

Las mujeres del Ayllu de Guaymallén no se propusieron modificar los Ayllus en los que nacieron aunque eligieron volver a casa, sin volver. Trajeron el Ayllu, aunque no el mismo, a Guaymallén. Tejieron el Ayllu como si pudiera estar en cualquier lugar. Una territorialidad móvil en co-construcción. Ciertas condiciones permiten y habilitan a quienes se identifican en la diferencia colonial a sostener(se) en prácticas de resistencia para sostenerse como sujetas y autorizarse y legitimarse en las marcas, desde las heridas, en las huellas. Subjetividades resistentes comparten experiencias como un suelo que tramita desplazamientos desde y entre Ayllus que no responden a límites fronterizos y abrigan horizontes en la ambición de convertirse, mutar, transformarse en su ahí: mujeres indígenas migrantes bolivianas. Se trata de coaliciones interayllus sostenidas en interrelaciones históricas experimentadas que transitan territorialidades narradas como herstorias espaciales. Sus identidades interseccionadas son producto de relaciones históricas que sostienen en prácticas de resistencia una junta a la otra contra la fragmentación territorial, relacional, productiva.

Estos recomienzos en sus historias de vida acentúan herstorias compartidas múltiples y complejas que habilitan un otro mundo posible -irreductible a una única historia o a un pasado mítico susceptible de analogarse al desarrollo, al progreso, la modernidad de occidente- en el que se (re)encuentran para (auto)legitimar(se) las narrativas que quieren conservar.

Referencias bibliográficas

- ALVARADO, Mariana (2022). De la historia de las ideas de las mujeres de nuestra América a los Feminismos del sur. En: HERRERO, Alejandro (Coord.) Dossier *¿De qué hablamos cuando hablamos de historia de las ideas o historia conceptual? Perspectivas Metodológicas*. Buenos Aires: UNLA.
- ALVARADO, Mariana (2021). Quehaceres teóricos en los des(a)nudos que ligan academia y activismos. En: *Dossier Nossos Feminismos americanos e decoloniales: escritos anfíbios entre militancia e academia. Sul-Sul- Revista de Ciências Humanas E Sociais*. 1 (3), 25-40. Recuperado de: <https://revistas.ufob.edu.br/index.php/revistasul-sul/article/view/812>
- ALVARADO, Mariana (2019). Estrategias epistémicas: subversión e insurrección de los feminismos del sur. En: ARPINI, Adriana *Diez reflexiones sobre las materialidades de la educación*. Qellqasqa. pp. 217-231. ISBN 978-987-4026-33-0 <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/ISBN%20978-987-4026-33-0/1/4-3>
- ALVARADO, Mariana (2015). La educación superior en clave descolonial. En *Algarrobo-MEL – Sección: Artículos Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Argentina, Mendoza: FCPyS-UNCuyo.a4-n42015. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/mel/issue/view/56>
- ARPINI, Adriana (Comp.) (2017). Sobre fragmentos y episodios, pensamiento crítico y nuestra América. En: *Expresiones del pensamiento crítico en América Latina y el Caribe en el siglo XX*. Mendoza: Qellqasqa, p. 11-20.
- BACH, Ana María (2010). El rescate del conocimiento. En: *Temas de mujeres*. Revista del CEHIM. A 6 N°6. p. 6- 29
- BARTRA, Ely (2013). *Mosaico de creatividades. Experiencias de arte popular*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- BARTRA, Ely (1998). Reflexiones metodológicas. En: BARTRA, Eli (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- BARTRA, Ely (Comp.) (1998). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- 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. p. 116-134.
- CUMES, Aura (2014). Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. En: Millán, Mátgara (ed.) *Más allá del feminismo. Caminos para andar*. México: Red de feminismos descoloniales. p. 61-86.

- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO Argentina.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2019). Hacer genealogía de la experiencia, el método hacia la crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. En: *Revista Direito e Praxis*. Río de Janeiro. Pp. 2007-2032.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos. Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En: *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. N° 33, vol 14.
- GALINDO, María (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando.
- GARGALLO, Francesca (2015). *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. España: Ediciones Cátedra.
- KEVORKIAN, Camila (2023). Anarchivos feministas: itinerarios desde el Fondo Institucional AliadaVerhoeven. En: Dossier Difracciones, articulaciones y coaliciones entre academia y activismos. Intersticios de la política y la cultura. Córdoba-Argentina, Vol 12, n° 23: p.125-147.
- LUGONES, María (2021). Tentaciones y peligros de la comunidad y del hogar para una política radical. En: *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, p. 273-303.
- LUGONES, María (2008). Colonialidad y género. En: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9, p. 73-101
- PAREDES, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. En: *CORPUS Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol 7, n° 1.
- SEGATO, Rita (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres. En: Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gomez Correal, Diana y Karina Ochoa Muñoz (Edit.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- ROIG, Arturo (2008). El método del pensar en nuestra América. En: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008, p. 131-14.