



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

TÍTULO

**Sentipensando el género, las espiritualidades y la Tierra:
Una comunidad de afinidad de mujeres medicina en Santiago de Chile**

**Tesis para optar al grado de Magister en Estudios de Género y Cultura, mención en
Ciencias Sociales**

Karen Maiby Odriozola de la Garza

Directora:

Ximena Azúa Ríos

Co-directora:

Luna Follegati Montenegro

Santiago de Chile, 2017.

RESUMEN

La presente investigación pretende develar las prácticas y discursos ecológico-espirituales que se construyen en torno a la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* de la Región Metropolitana de Chile, a través de un estudio de corte cualitativo sustentado en la ética y epistemología feminista. La ruta metodológica emprendida, involucra la participación de ocho mujeres santiaguinas de entre 24 y 68 años de edad, empleando la teoría fundamentada y el principio de saturación teórica.

El análisis se divide en tres capítulos, en los que se abordan críticamente las jerarquías coloniales: ecológicas, etno/raciales, sexo/generizadas, espirituales y epistémicas.

El primer capítulo, retoma la importancia de los cuerpos múltiples (humanos-no humanos, físicos, energéticos y emocionales), las ecoespiritualidades y los sentí-haceres, en la construcción del devenir *mujeres medicina*. Asimismo, se afirma que desde sus horizontes de vida, apuestan por el sostenimiento ecoespiritual de la vida humana y no humana. El segundo, examina la posibilidad de torsionar el mestizaje oficial a través del reconocimiento de lo *ch'ixi* y visibiliza el activismo ecoespiritual de esta comunidad, como una lucha contestataria que inmiscuye diversas causas contra-hegemónicas de interés socio-ambiental. Finalmente, el tercero, busca desenmascarar las políticas de identidad hegemónicas, a partir posturas de identificación promiscuas, al mismo tiempo que presenta una serie de reflexiones y conclusiones conducentes a fisurar las jerarquías coloniales de poder.

Palabras clave: *mujeres medicina, ecoespiritualidad, decolonialidad, jerarquías coloniales, resistencia, micropolíticas.*

La presente tesis, realizada por Karen Maiby Odriozola de la Garza y titulada “Sentipensar el género, las espiritualidades y la Tierra”, para la obtención del grado de Magister en Estudios de Género y Cultura mención Ciencias Sociales, fue guiada por Ximena Azúa Ríos y co-guiada por Luna Follegati Montenegro.
email: kmodriozola@gmail.com

AGRADECIMIENTOS

Quisiera comenzar agradeciendo al programa de becas de cooperación bilateral entre México-Chile, por haberme otorgado la posibilidad de realizar mis estudios de magister en la Universidad de Chile. Quisiera agradecer también al equipo del CIEG, especialmente a Manuela y Elisa, por su compañía en este transitar académico. Asimismo a Ximena Azúa por su comprensión, apoyo y apertura durante esos momentos difíciles que pasé.

A Lorena Cabnal y Patricio Guerrero, por el trabajo que a contracorriente, siguen co-creando desde el corazón y la ternura. Por abrirme sus corazones, y compartir sus sentipensares.

A Luna Follegati, por haber navegado conmigo las emociones suscitadas durante el desarrollo de la investigación, por tu apoyo durante esas eventualidades que me hicieron transitar a paso lento pero seguro. Por tus opiniones, comentarios, críticas constructivas, mails, e ideas, que encaminaron esta investigación. Gracias por tu paciencia y entrega. Estoy en deuda.

A la familia en Chile:

A Paola Fuentes, Rodrigo Gómez, Alain Castruita, Rodrigo Cozar, Rodrigo Araya y Marilú Ayala, por ser la familia mexicana que me alimentó con risas, fiestas, amores, comida mexicana y escucha atenta. Gracias por haber sido la raíz que hizo de mi estancia en Chile, un lugar lleno de magia y colores. A Dani Caviedes, por ser mi primer cobijo en Chile, gracias a ti y a tu linda familia por haberme recibido en sus hogares.

A Monse Zepahua, Cony Biscarra y Alejandra López, por haber compartido madrugadas, letras, ensayos, fiestas, pláticas, bailes y cantos. Por habernos indignado juntas ante tanto ostracismo y apatía académica. Por los paisajes, lluvias, nevadas y calores que vivimos en estos espacios sureños. Por la ricura de las onces, los té y los pastelitos. Por haber convertido mis tintineos y dudas “de bióloga” en pasos firmes y corazonados. Gracias también a todas(os) en “Ay Rose”, a Yaoska, Felipe y Carlos, por la candela nica, las tapitas de guarito, los disfraces de pirata, las ofrendas del día de muertos, y los moles oaxaqueños (...y poblanos).

Al enraizamiento tejido con las muchas *mujeres medicina* que me abrieron sus corazones, sus casas y sus amores, en especial a DanielaZ, DanielaM, Pamela, Ana, Bernardita, Sayen, Verónica y Paola, por haberme sostenido cuando creía que a 7,358 km de mi país, no encontraría resonancia ecoespiritual. Por dejarme sentir y saber que hay personas que en el mundo están construyendo otros caminos, cuyas prácticas se basan principalmente en los afectos y las ecoespiritualidades. A Pamela, DanielaM y DanielaZ por permitirme conocer sus gustos, sus tristezas, alegrías, desacuerdos e intencionalidades espirituales. Por haberme presentado a su familia, por compartir comidas, piscinas, verdes paisajes, por todos los rezos y caminatas, y por haberme ofrecido tú casa –Pame-, sin titubeos.

A la familia en México:

Mis agradecimientos corazonados a Sergio Gómez, Adrián Cabrera, Fernando Ayala, que hicieron y han hecho de mi vida, un *locus* lleno de empatía, sueños, alegría, carcajadas, y profundos sentires. Gracias, por este viaje “biologuesco” de más de diez años. Querides todes en *Komun´atel*, los llevo conmigo en mí corazón

A mi familia de sangre, Cinthia Guadarrama, Beba Guadarrama, Carlos Guerrero, Brandon Guerrero, John Trejo, Jackie Cruz, Cristina de la Garza, Carlos Jair y Jaime Díaz: ustedes son la muestra de unidad, cooperación, armonía y amor que se construye en las colectividades.

A las bellas Ana Camacho, Elizabeth Ramírez, Mora, Floridalma, Susana y Josefa por mostrarme una forma *otra* de percibir y habitar el mundo, por sus *amamachos*, magia, recetas, energía, cantos, ensueños, temazcales, lunas y plantas medicinales. Por ser *mujeres medicina*. A Marco Girón, por haber tejido el vínculo que me liga a mi ancestralidad indígena, por indicarme los caminos de la descolonización del cuerpo y el alma. Por cuidar de mí, por tus rezos y los de tu abuelo, que velan y protegen mi *ch´ulel*. Por tus fotografías y tus abrazos sanadores. Eres un corazón andante Ito.

A Ana Gamboa, por ser esa jirafita y changuito bebé, que dota de sinceridad y transparencia a mi mundo. Por tu nobleza y amor, por tu compañía y noches de desvelo, por tus abrazos y sostén, por darme aliento para seguir mis intuiciones, por no dejarme caer, por cuidarnos en los momentos de enfermedad y tristeza. Por tu candelaura interna, tus fiestas, música y pachangas. Gracias infinitas por este maravilloso encuentro. Sin tu afecto, sensibilidad y cariño, no hubiese podido sobrevivir al abismo “ciencias sociales en Chile”. Agradezco a nuestras vidas, por el tejido de esta profunda e infinita hermandad, que seguirá cosechando aprendizajes en otras vidas y en otros multiversos.

A Pati Patita y Ron Rodrigo, por haberme traído a este mundo lleno de hermosos claro oscuros, por su legado en mi sangre, sus enseñanzas, amor y abrazos. Mami, agradezco y honro tu vida, eres luz multicolor entre los bastos multiversos, tu dones iluminan el misterio de la vida y tu palabra florida convierte suelos erosionados en hermosos paraísos. Gracias papi y mami por habernos educado amorosamente a Cuachis, a Nanis y a mí. Hermanitas preciosas: son mi inspiración, mí motor y mis ganas de seguir volando por esta Tierra, gracias por las historias que estamos co-construyendo.

A mis ancestras y ancestros, a la energía de mi nahual, a la Tierra y al Cosmos, a los multiversos y a las hermosas sincronías que me han permitido transitar por este camino en espiral. Gracias al corazón del cielo, al corazón de la Tierra, y a mi propio corazón, por haberme instado a construir desde el amor.

A todas, todos y todes: nos abrazo, nos amo, nos vivo, nos siento. Gracias eternas.

ÍNDICE

I.INTRODUCCIÓN	1
II.ANTECEDENTES	3
Contextualización	3
Estado del arte	5
III.PROBLEMATIZACIÓN	11
IV.OBJETIVOS	15
V.MARCO TEÓRICO	16
Los cruces teóricos: ecofeminismos, feminismo decolonial y decolonialidad.....	16
<i>Ecofeminismos y decolonialidad.</i>	19
El encuentro entre razón y corazón.	21
Las veredas de sentí-pensar una ecología del espíritu.....	24
Sentipensando desde/ con /para el cuerpo	25
VI.RUTA METODOLÓGICA	28
Epistemología.....	28
Metodología	31
Técnicas.....	33
Unidades de información	37
VII.ANÁLISIS	40
EXORDIO	40
CAPÍTULO 1. Reconociendo los horizontes de existencia	44
1. ¿Cuerpo o cuerpos?	44
1.1. El quiebre entre el yo y el ellos	45
1.2. Cuerpos múltiples.....	47
a. Cuerpos físicos.	48
b. Cuerpos emocionales	51
c. Cuerpos Energéticos	53
d. La Tierra, un cuerpo inconmensurable	58
1.3. La energía en la red de la vida.....	61
1.4. Heterarquías del sistema de opresiones: cuerpos borrados	62
2. Espiritualidad Ecológica (o Eco-espiritualidad)	65
2.1. La dimensión espiritual: lo más auténtico de mí	65
2.2 La inmersión a los profundos mares de la dimensión espiritual	68

<i>a. La imposición judeo-cristiana</i>	69
<i>b. Fisurando el monoteísmo</i>	71
2.3. “Lo espiritual y la naturaleza están siempre unidas, muy unidas” (DanielaZ).....	75
<i>a. “Uno no puede hacer una lucha social o espiritual sin ser ecológico” (Ana)</i>	77
2.4 Eco-espiritualidad encarnada: conectada entre el cielo y la Tierra	80
3. Senti-haceres	85
3.1. ¿Qué es el rezo?.....	85
<i>a. “El rezo tiene que ser ecológico o no será” (Ana)</i>	87
Agua, Fuego, Aire, Tierra: los 4 elementos.....	88
Las 7 direcciones	90
<i>b. Los rezos y rituales</i>	92
Prácticas cotidianas.	93
Prácticas rituales.....	94
4. Mujeres medicina	97
4.1. Devenir mujeres medicina.....	98
Corolario. El todo es más que la suma de las partes.	101
CAPÍTULO II. Debatiendo el atrapamiento racial y sexo/generizado	103
1. Mestizaje Ch’íxi	104
1.1. Cuestionando[nos] el sistema-mundo colonial.....	108
1.2. Dualidades: masculino/femenino	113
1.3. Lo lineal y la espiral	117
2. Despertando del torpor colonial	121
3. Ecoespiritualidad socioambientalmente comprometida	124
3.1. Caminatas de sahumadoras	127
3.2. Tensiones entre lo social y lo ambiental	128
Corolario. Del mestizaje al proyecto de los vínculos	132
VIII. CONCLUSIONES Y MEDITACIONES	136
1. Puntos suspensivos... de re-lecturas y reflexiones	136
1.1. Revuelta: punto en el que se empieza a torcer el camino andado	140
<i>a. Nuevos tránsitos para viejos caminos</i>	140
<i>b. Apuntes para sentipensar otras ecoespiritualidades</i>	145
IX. BIBLIOGRAFÍA	150

*Soy mujer de luz / soy mujer espíritu / soy mujer día / soy mujer sagrada/ soy
mujer importante / soy mujer altiva/ soy mujer remolino/ soy mujer
pensamiento/ soy mujer que mira hacia dentro/ soy mujer que examina/ soy
mujer que llora/ soy mujer que chifla/ soy mujer que truena/ soy mujer sabia
en medicina/ soy mujer sabia en hierbas (...)*

Canto de María Sabina, curandera mazateca.

I. INTRODUCCIÓN

La presente, es una investigación que pone en juego razón y emoción. Que vela por sentipensar desde la cabeza, las vísceras y el corazón. Que entreteje críticas, cuestionamientos y resistencias poco habladas -y obliteradas-.

Llegué hasta aquí, después de haber vivenciado en carne propia el poder de los círculos de mujeres, de la amistad, la contención y la sanación. Todo ello en un espacio sagrado de aguas cristalinas, energías amorosas, sembradíos de maíz, bosques y olor a copal. Desde ahí, una comunidad de hombres y mujeres chiapanecas, me mostró la magia de escuchar con el corazón, de aprender de los y las abuelas, de las plantas medicinales, la Tierra, el cosmos, los temazcales y las plantas de poder. Allá en los Altos de Chiapas, las cargadoras del tiempo me hablaron de nahuales y energías, y me mostraron con sus ofrendas de fuego y cacao, la sutil belleza de lo invisible y lo inefable. Allí, me construí y deconstruí, escuche atenta las filosofías de los pueblos mayas y comprendí la trivialidad con la que se interpretan sus saberes, prácticas y sentires, en un mundo totalitario y antropocéntrico. Durante ese espacio-tiempo, medité sobre estas borraduras y sentí encarnadamente la anulación e invisibilización de mis sentipensares, que influenciados por éstas cosmovisiones, carecían de toda “lógica-racional”. Aquí y allá, intuí que habría mucho por desaprender, empezando por la academia y sus heteronormas.

Actualmente, después de haber pasado más de 4 años intentando que mis preocupaciones feministas, ecológicas, corazonadas, políticas y espirituales, pudiesen tener cabida en una investigación académica, puedo decir que los estudios de género (no occidentales), me abrieron el espacio para poder expresar y reflexionar, desde mis propias experiencias de vida, pero también desde la experiencia de estas maravillosas mujeres, la valiente apuesta por salir de los esquemas convencionales y danzar la apertura hacia lo desconocido.

Hoy, frente al perverso proceso desarrollista, neoliberal, globalizante, racista y patriarcal que los Estados-Nación, el mercado y las instituciones, pretenden imponer como único modelo de existencia (Guerrero, 2010b, Toledo 2006), puedo decir que existen experiencias

geolocalizadas y diversas que buscan construir *otros* modos de vida ligados a la espiritualidad, la Tierra y el cuerpo. Sin embargo, muy poco se ha documentado sobre estas experiencias versátiles y heterogéneas, y mucho menos se sabe de los resortes que las mueven.

En otras palabras, urge reconocer epistemologías menos etnocéntricas-androcéntricas-antropocéntricas y más cosmo-bio-céntricas¹. Saberes que provengan no de las macrohistorias contadas por el patriarcado, sino de micropolíticas co-creadas por comunidades de mujeres, que, conocedoras de los abusos, violaciones, y subordinaciones, cometidos contra ellas mismas, el planeta y los seres humanos y no humanos que lo habitan, han tejido formas *otras* de habitar y habitarse en el mundo.

Es por ello que, estas páginas retoman las vivencias y experiencias de una comunidad de afinidad de *mujeres medicina* en Santiago de Chile, haciendo emerger sentires, pensares, saberes, haceres, decires, ecologías, espiritualidades y devenires, que habían sido soterrados y forcluidos por la hegemonía del poder. En ese sentido, intentaremos visibilizar las experiencias de 8 *mujeres medicina*, que en el hábito de sus cuerpos, ecoespiritualidades y sentí-haceres, construyen políticas de vida guiadas por su activismo espiritual, demarcado a partir de la noción del mestizaje *ch'ixi*. En este intento, los marcos teóricos que guiarán la investigación responderán al corazonamiento de las epistemes ecofeministas, feministas comunitarias y decoloniales.

Ya desde aquí, se tejen vivencias, que bajo un contexto específico de colonización y colonialidad latinoamericana, buscan emanciparse del propio colonialismo interno; experiencias que merecen la alegría de ser vividas, contadas y compartidas.

¹ Espiritualidad que plantea formas de alteridad otras en la que el cosmos y la vida, son los centros vitales de la lucha y de la existencia (Guerrero, 2011); *cosmo-bio-céntrica*, centrada en la vida y el cosmos.

II. ANTECEDENTES

Contextualización

Para analizar las prácticas y discursos ecológico-espirituales de un grupo de mujeres santiaguinas, el presente estudio tomará como referencia la comunidad de afinidad² de *mujeres medicina* de la Región Metropolitana de Chile. Dicha comunidad se construye a partir de lazos o sentimientos de afecto, entre una heterogeneidad de mujeres que se congregan (no siempre físicamente) en torno a una práctica en común, denominada sahumero o sahumación³.

Ya que no existe en la literatura académica una definición de lo que implica devenir *mujeres medicina*, intentaré acercarme al concepto -sin ánimos de categorizar o enyesar-, a partir de fuentes bibliográficas alternativas⁴ a la teoría academicista. La información obtenida, deriva de blogs, páginas web, foros y encuentros, ya que es a través de estos medios de comunicación que las *mujeres medicina* han tejido una plataforma virtual para compartir, aprender, reflexionar e intercambiar conocimientos y experiencias. En este sentido se comprende que las *mujeres medicina* son mujeres de conocimiento cuyo andar se caracteriza por una profunda espiritualidad interrelacionada con la búsqueda de sanación -se sanan ellas

² Para efectos del presente trabajo, una comunidad, “necesita de dos condiciones: densidad simbólica, que generalmente es provista por un cosmos propio o sistema religioso; y una autopercepción por parte de sus miembros de que vienen de una historia común, no desprovista de conflictos internos sino al contrario, y que se dirigen a un futuro en común” (Segato, 2016, p.28), mediante el deseo de estar en conjunción. Así, la comunidad de afinidad haría alusión a: “aquellos[as] (...) quienes comparten alguna similitud, asociación o correspondencia. En otro nivel, afinidad se refiere a aquellos lazos o sentimientos de afecto, cercanía, gusto, asociación o correspondencia. Finalmente, en un nivel más profundo implica parentesco, un lazo fuerte o unión, un sentimiento de conexión, o una verdadera relación en el sentido más profundo de la palabra” (Vela, 1999, p 8).

³ La sahumación o sahumero se realiza a través de un recipiente de barro/greda cóncavo, al que se le introducen brasas de carbón y maderas resinosas que se encienden con fuego hasta que alcanzan altas temperaturas. Una vez mantenidas las brasas al rojo vivo, se depositan sobre éstas resinas olorosas como el copal y otras plantas medicinales. Al depositarse las plantas y resinas se genera una combustión que genera un humo blanco. Este humo se convierte en una conexión entre el cielo y la Tierra, cuyos usos pueden ser ceremoniales-rituales, de agradecimiento o petición, limpieza energética, de armonización del entorno o terapéuticos. El humo se considera mediador entre la materia y el espíritu, entre vivos y muertos, lazo de unión de lo humano y lo divino (Reyes, 2013; Vargas, 2013).

⁴ Marquina y Ergueta, (2016); Berta, (2016); Bojorquez, (2016); Zuhari, (2016); Aldana, (2016); Mujer Ayuda, (2015).

mismas y a otras, sanan sus pasados y a sus relaciones-, re-activando procesos de reconexión con la Tierra.

Debido a la falta de documentación académica y al uso de la oralidad como elemento característico de las comunidades de *mujeres medicina*, no existe información detallada de sus horizontes de existencia, epistemologías, discursos y prácticas espirituales. No obstante, en la búsqueda de información, aparecieron algunas de las prácticas ligadas al contexto hispano-hablante que podrían dar una pista inicial para conocer el tipo de actividades, ritos y ceremonias que ellas realizan. Estas son: la *menstruación consciente*⁵, los temazcales⁶, las manualidades (pintura, tejido, mandalas), las danzas de paz⁷, las oraciones, los círculos de mujeres⁸ y la sahumación.

⁵ La *menstruación consciente* es una práctica corporal, que critica la equiparación del flujo menstrual a una enfermedad y carga -desecho y basura-, optando por celebrarlo y reconocerlo como un líquido sagrado. Ésta práctica responde a los ciclos biológicos de la mujer y para cada cuerpo es diferencial -en promedio cada 28 días pero pueden ser más o menos días-. Es consciente porque no solo durante el sangrado menstrual se experimenta una vivencia sentida, reflexiva y encarnada física-espiritualmente, sino que ocurre durante todo el ciclo menstrual. La *menstruación consciente* es acompañada de otras prácticas como la ginecología natural; los vapores y duchas vaginales; la siembra de sangre (verter la sangre sobre la tierra o alguna planta o árbol); alimentación consciente; el consumo de tinturas, tés e infusiones naturales; prácticas meditativas; bailes tántricos y árabes; masajes abdominales; entre otros, que no son un imperativo para hablar de *menstruación consciente*. Asimismo ésta critica el uso de toallas “higiénicas” desechables y opta por la utilización de copas menstruales y toallas de tela reutilizables. Busca subvertir el conocimiento hegemónico del sangrado en los cuerpos dados, y pulsa por conocer nuestros cuerpos, a partir del tocar, sentir y oler la sangre. Ésta práctica está fuertemente ligada a prácticas de autocuidado y autoconocimiento del cuerpo, así como a los cuatro ciclos lunares.

⁶ De la palabra náhuatl *temazcalli* (la casa del baño de vapor), también conocida como medicina del sudar. Físicamente el temazcal es una estructura cerrada con forma de iglú (se impide el paso de aire de afuera hacia adentro), en la que se introducen piedras previamente calentadas al rojo vivo, dentro de un hoyo hecho en el centro del temazcalli. Sobre las piedras, se depositan hierbas de olor, resinas como el copal y maderas aromáticas; y posteriormente se vierte agua sobre ellas, produciéndose un fuerte vapor aromático que inunda a todas(os) las(os) participantes. El temazcal es un rito que plasma cosmologías mesoamericanas respecto al conocimiento del(a) humano(a) y el universo (González, 2005) y puede ser usado con diferentes fines, uno de ellos es que “tiene un carácter espiritual, cuyo objetivo es propiciar estados particulares de ánimo y actitud, que permitan al participante una comunicación profunda con la naturaleza, con lo divino que existe en cada uno de nosotros y en los demás” (González, 2005, p. 13).

⁷ Las danzas de paz son prácticas espirituales en movimiento. A partir de frases sagradas de las diversas tradiciones espirituales de la Tierra, las Danzas mezclan canto, música en vivo y movimientos evocadores en una experiencia viva de unidad, paz e integración –eliminando todo conflicto entre religiones- (Danzas de Paz Universal, 2015).

⁸ El circular hace referencia a las ceremonias circulares. Circular, se relaciona estrechamente con la geometría circular en que se ubican/sientan las/los participantes, esta composición estructural circular contiene siempre en el centro un fuego real o simbólico. Son espacios en los que las personas se reúnen para compartir, reflexionar, bailar, cantar, soñar, meditar, sahumar y dialogar. Estas, son ceremonias primordialmente, respetuosos y amorosas, que dependiendo del motivo del encuentro, pueden estar abiertos o no a la inclusión de mujeres, hombres y/o mujeres y hombres. Son espacios algunas veces definidos geoespacialmente y otras

Específicamente la comunidad atingente a la presente investigación corresponde a la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* santiaguinas, que realizan la práctica de sahumerio y que participan del colectivo “Humitos Sagrados”⁹

Estado del arte

La presente sección, pretende dar cuenta de los principales estudios e investigaciones generadas en torno a tres líneas fundamentales y atingentes al estudio: a) saberes y prácticas ecológicas, b) saberes y prácticas espirituales, c) saberes y prácticas ecológicas y espirituales, ello con la finalidad de exponer los diversos estudios realizados, ya sea desde la academia o desde la propia praxis de colectivos de mujeres. Las tres, se presentan como entrada contextual para comprender el abordaje y curso de la presente investigación.

Saberes y prácticas ecológicas

Desde una perspectiva de género, la corriente que más se ha acercado a estudiar diversas prácticas ecologistas, es el ecofeminismo¹⁰. Bajo éste, se han generado un sinnúmero de acercamientos teórico-políticos que dan cuenta de las prácticas y saberes concretas de agrupaciones y colectividades de mujeres, que han denunciado las atroces consecuencias de la cosificación y explotación desmedida de la naturaleza.

Bustillos (2005), hace un esbozo de los diversos aportes ecofeministas, cuyas prácticas son de carácter político-pragmático, e indica que estas luchas colectivas de mujeres propugnan por un cambio en la concepción de la relación humano-sociedad-naturaleza. Por otra parte, Nancy Santana (2000) en su artículo “El ecofeminismo Latinoamericano, las mujeres y la naturaleza como símbolos”, señala que a pesar de que la lucha no ha sido fácil debido a las

tantas sin un sitio fijo, sin embargo una característica esencial es que están localizados y distribuidos en casi todos los continentes. Para una amplia explicación sobre los círculos de mujeres, consultar el libro “El Millonésimo Círculo” de Jean Shinoda (2008).

⁹ “Humitos Sagrados” es un colectivo chileno creado con la finalidad de transmitir las enseñanzas sobre la sahumerio tolteca-mexica y que en la actualidad está conformado por más de 900 mujeres.

¹⁰El ecofeminismo, “es la corriente del feminismo que asume la problemática ecológica como algo que puede ser abordado de manera pertinente en clave de género, aportando ciertas claves de comprensión de la relación humana con la Naturaleza” (Duque, 2009). Fue Françoise d'Eaubonne en 1984 quien acuñó el término bajo la consigna “feminismo o muerte” (le féminisme ou le mort), no obstante algunos años atrás -a finales de los setentas-, los movimientos sociales del norte ya demandaban una articulación entre feminismo y ecología (Bustillos, 2005; Velázquez y Vázquez, 2004).

relaciones de poder que median entre los países Norte-Sur, existen destacados movimientos ecofeministas latinoamericanos que a través de sus saberes y prácticas, se están encargando de evidenciar la necesidad de establecer una relación distinta con la naturaleza a través de dos tipos de contribuciones, por un lado las acciones y proyectos concretos y por otro, la formulación de importantes planteamientos a nivel internacional que demuestran la potencialidad que tiene el movimiento en concreto.

Otros estudios han aportado datos empíricos respecto al cuidado ambiental, desde una óptica ecofeminista y desarrollista, y resaltan -mediante la praxis de mujeres indígenas mexicanas-, la importancia de las relaciones entre las/los humanos y el medio ambiente para el mantenimiento de la vida (Soares, 2006; Soares 2007). Es así que Soares (2007), analiza las prácticas de manejo ambiental de un grupo de mujeres chamulas de Chiapas, problematizando las estrategias diferenciadas que hombres y mujeres asumen frente al deterioro del ambiente.

Raquel Quesada (2010) da a conocer diversos activismos ecofeministas, realizados por colectivos de mujeres en América Latina. La autora reflexiona sobre cómo los protagonismos de estas colectividades de mujeres -empoderadas a través de su lucha y resistencia-, están potenciando su propia estima.

Como es posible observar, los estudios ecofeministas incorporan saberes, prácticas políticas, ecológicas y psicoafectivas, que a pesar de su enorme contribución a la imperante crisis civilizatoria y ecológica, se centran únicamente en los aspectos más materiales y concretos de las prácticas colectivas, olvidando dar cuenta de los aspectos espirituales que construyen y tejen dichas mujeres a través de sus luchas y vivencias como habitantes de la Tierra.

Saberes y prácticas espirituales

Desde la comunidad hispanohablante, la mayoría de los estudios realizados en torno a las prácticas espirituales, están vinculados a lecturas realizadas desde disciplinas como la Teología de la Liberación feminista (añadiéndole un componente fuertemente religioso) y desde disciplinas antropológicas y pluridisciplinarias que analizan el sexo/género.

Desde la filología, Marta Blanco (2012) realiza un acercamiento al tema de la espiritualidad, a partir de los eventos acontecidos en torno a la caza de brujas, durante la Edad Moderna en

Europa -en la que se torturaron y asesinaron a más de 50,000 mujeres-. Los hallazgos de Blanco (2012), indican que durante ese periodo las prácticas y saberes espirituales de las mujeres conocedoras de hierbas, curanderas, hechiceras, adivinas y comadronas, llegaron a considerarse un peligro social extremo ya que representaban el antiparadigma de la mujer modélica. Actividades que, por estar históricamente ligadas a lo femenino, representaron su persecución y ejecución, acusándolas de los males que asolaban a la población. Dichas prácticas y saberes estaban relacionados con antiguos cultos precristianos a deidades femeninas vinculadas a la fertilidad, la luna y la continuidad de las aguas (Blanco, 2012).

Desde otra perspectiva que liga la espiritualidad de las mujeres a una multiplicidad de interrelaciones, “*La Diosa y el poder de las mujeres*” analiza el vínculo entre las relaciones de poder y la espiritualidad de las mujeres españolas (Simonis, 2012a). En el estudio, Angie Simonis (2012a) diferencia la interpretación de espiritualidad, de la concepción de lo religioso, ya que para ella la espiritualidad conduce a un cuestionamiento sobre la sacralidad de las acciones y sentimientos, y sobre “el sentido y el propósito de la vida que no tiene por qué estar limitada a ningún tipo de creencias o prácticas en particular” (p.9), a diferencia de la religiosidad. Para la autora, el redescubrimiento de la *Diosa*, reporta al feminismo la imagen de una divinidad que personifica el poder femenino, y que, como proverbialmente se ha hecho con toda divinidad, puede ser invocada con la oración y el ritual (Simonis, 2012b). La *Diosa* ha sido considerada instrumento catalizador de un proceso de cambio de conciencia, tanto individual como colectivo, femenino como masculino, espiritual y social que siguen millones de mujeres y en el que se aglutina: lo feminista, indígena, ecológico, sagrado, revolucionario, transformador, y psicoterapéutico a partir de una resignificación de “datos históricos, mitológicos y antropológicos, las tradiciones imposibles de verificar, las opiniones y las interpretaciones de corrientes herméticas y esotéricas, incluso de la más pura invención (...), dando forma a un discurso peculiar y original, marginal, a la vez que masivo” (Simonis, 2012b, p.29).

Por otra parte, desde la Teología feminista de la liberación, la mexicana Marilú Rojas (2012), propone un acercamiento desde el ecofeminismo holístico, a través de una base epistemológica política-crítica y liberadora del androcentrismo, denominada *ecosofía*. Para Rojas, dicha base se desprende de la lucha contra la imagen del Dios patriarcal, y establece

una postura que tiene que ver con una “lucha antirracista, antisexista y antielitista” (Rojas, 2012, p.2), comprendida como una actitud hermenéutica, radical, y anti-patriarcal, cuya finalidad consiste en un cambio de relaciones espirituales entre los seres humanos y los ecosistemas, y entre los humanos y la divinidad. Para Rojas, el principio libertador sería mantener la metáfora de la divina sabiduría, apoyándose en las raíces del mundo bíblico desde un método de la sospecha. También desde la teología, para la Geraldina Céspedes (2009), existe una espiritualidad feminista que requiere dar un salto de lo religioso a lo espiritual. La teóloga dominicana indica que la espiritualidad feminista busca: “rescatar la conexión entre la dimensión mística y la dimensión ético-política de nuestra vida” (p.39), recuperando la sacralidad del cuerpo de las mujeres y del cuerpo de la tierra; recreando nuevos espacios sagrados, y despertando la creatividad para expresar la conexión y comunión con todas las cosas, “a través de nuevos símbolos, nuevas palabras (cantadas, escuchadas, recitadas, dibujadas, pintadas, balbuceadas), nuevos movimientos de nuestros cuerpos, nuevos rituales y celebraciones” (p.45). En síntesis, presenta una espiritualidad feminista cristiana que intenta subvertir la lógica patriarcal religiosa.

Saberes y prácticas ecológicas y espirituales

Algunos acercamientos academicistas incorporan la dimensión espiritual, a la disciplina ecológica. Caroline Smith (2009), sugiere el concepto de *eco-spiritualidad*¹¹, como una dimensión que permite construir una orientación más empática con la naturaleza. Las experiencias ecoespirituales, de acuerdo con la autora, son críticas en tanto permiten desarrollar un interés por la naturaleza en respuesta a la crisis global ecológica. Para comprender la importancia de la ecoespiritualidad, Smith se adscribe a la propuesta del historiador católico Thomas Berry quien considera que existen tres momentos profundos en los que emerge la ecoespiritualidad. Dichos momentos son: a) el entendimiento de que la humanidad está relacionada íntimamente con el universo y que la historia del universo es la

¹¹ “Ecospirituality is a manifestation of the spiritual connection between human beings and the environment. Ecospirituality incorporates an intuitive and embodied awareness of all life and engages a relational view of person to planet, inner to outer land-scape, and soul to soil” (Lincoln, 2016, p.227). [La ecoespiritualidad es una conexión espiritual entre los seres humanos y el medio ambiente. La ecoespiritualidad incorpora una conciencia intuitiva y encarnada de toda la vida y engloba una visión relacional de la persona al planeta, del paisaje interior al exterior y desde el alma al suelo. Traducción propia]

historia de los humanos, b) que los humanos pertenecemos a la Tierra y que el bienestar humano no puede estar separado del bienestar de la Tierra y c) que los valores capitalistas de consumo desmedido denigran la importancia de los valores asociados a la integridad de la Tierra (Smith, 2009).

Por otra parte, existen algunos estudios cuyo interés reside en explicar la urdimbre que los pueblos indígenas tejen con la Tierra, lo sagrado, sus ritos y ceremonias. Ejemplo de ello es la investigación realizada en México por Beatriz Madrigal (2013), quien analizó cómo a través de lo sagrado, opera el control (acceso, uso y manejo) del monte-agua, potenciando la pervivencia de prácticas prehispánicas de origen náhuatl. Para la autora, el valor y el respeto amoroso por la naturaleza sagrada, se perfilan como una alternativa de desarrollo, mirada desde el Buen Vivir, la Economía del Bien Común, la Economía del Cuidado y el Ecofeminismo. Asimismo, Víctor Toledo (2003) desde la ecología política, expone que, frente a la actual degradación del mundo mercantilizado y deshumanizado, existen nuevas expresiones que a través de lo ecológico, lo espiritual y el ámbito de la creatividad, derivan en formas *otras* de creación de conocimiento y de vivir una ciudadanía planetaria basada en la solidaridad con el universo natural y la apreciación profunda por la vida. Así como nuevas formas de transmitir y aplicar el conocimiento científico. Mientras que Madrigal, Alberti y Martínez (2015), centran su atención en las prácticas rituales ancestrales de la comunidad de Santa Catarina, México, concluyendo que la práctica sagrada del cuidado del agua, ha contribuido a desarrollar una conciencia no solo de la importancia del líquido vital, sino también de su sacralidad, inserta en: la tradición, la identidad, la ritualidad y la vida cotidiana de esta comunidad.

Sobre la literatura consultada hasta el momento, existe una investigación que liga las prácticas espirituales de mujeres indígenas al cuidado del ambiente, en este caso, a través de la siembra y cosecha del maíz. Ejemplo de ello es el estudio denominado “Prácticas espirituales, ecofeminismo y maíz nativo: el caso de las mujeres matlatzincas”, en el que Ana Rincón, Ivonne Vizcarra y Humberto Thomé (2014), realizan un análisis reflexivo sobre las prácticas espirituales ecofeministas de mujeres matlatzincas. Dichas prácticas, fueron interpretadas como mecanismos feminizados de resistencia simbólica para la preservación y reproducción de maíces criollos nativos, base alimentaria de diversos grupos étnicos de

México. Los resultados indicaron que las prácticas y saberes espirituales, de las mujeres indígenas, refuerzan la estima propia, la protección de los recursos naturales, motivan el contacto con sus congéneres y el resguardo de sus identidades indígenas.

Lo estudios expuestos, dan cuenta del énfasis que la academia otorga al vínculo entre pueblos originarios, espiritualidad y cuidado de la Naturaleza, sin embargo, la mirada se ha puesto únicamente en estos pueblos, dejando de lado la importancia de conocer cómo vivencian la sacralidad las comunidades mestizas, y más específicamente las mujeres mestizas en la actualidad. Asimismo, es importante establecer que hasta el momento en que se realizó la presente búsqueda bibliográfica, no se encontraron investigaciones sobre las comunidades de afinidad de *mujeres medicina*.

III. PROBLEMATIZACIÓN

Las dicotomías del sistema sexo-género se han tejido tiránicamente en América Latina a través de lo que se ha denominado entronque patriarcal¹². Instauraron un patrón que irrumpió violentamente de manera totalitaria, global, excluyente, universal y homogeneizante, en diversos territorios latinoamericanos. Lo anterior produjo distintas formas de racialización, sexismo, dominación, folclorización, y subalternización del otro, que han estado marcadas por la colonialidad¹³ del poder, ser y saber (Guerrero, 2010b).

La instauración de dicho patrón, implicó la configuración y edificación de nuevas geopolíticas del conocimiento expresadas a través de los planos cultural, sexual, económico, político, religioso, identitario, epistémico y lingüístico (entre otros), generando nuevos horizontes de sentido, cargados de un profundo desprecio por lo *otro*. En este sentido, las geopolíticas del conocimiento (Guerrero, 2010a) instauradas a partir del entronque patriarcal, y a su vez, a través del «*sistema mundo moderno/colonial cristianocéntrico/occidentalocéntrico capitalista/patriarcal*» (Grosfoguel, 2006), crearon concepciones del mundo regidas por la relación entre poder-conocimientos-colonialidad, construyéndose así un único horizonte civilizatorio de sentido, desde el cual emergió “el” conocimiento. Es decir, un régimen de verdad que etiquetó y jerarquizó saberes *otros*, marcándolos como pre-científicos, exóticos, infantiles y feminizados.

Dentro de éste marco, la ciencia actuó/actúa también como régimen de verdad, pues mantiene posturas éticas, políticas y epistemológicas, que son sexistas, racistas, coercitivas y clasistas (Harding, 1996). La ciencia androcéntrica, instaura en el polo positivo de la dicotomía a la mente racional -vs cuerpo irracional, emocional- como constituyente de ideologías, conocimientos y creencias que estructuran la institución de un orden falogocéntrico naturalizado. Desde esta perspectiva, diversas posturas feministas han buscado visibilizar y poner en tensión el hecho de que la mayoría de las teorías científicas se hayan construido con dos prejuicios de base: el androcéntrico y el etnocéntrico. Asimismo, más recientemente

¹² Desde el feminismo comunitario, el entronque patriarcal corresponde a un encuentro histórico, a un cruce entre patriarcados, el pre-colonial y el colonial.

¹³ Proceso de dominación que sobrepasó el periodo colonial y que sigue recreándose con el capitalismo global; dicho proceso ha encubierto que la condición constitutiva de la modernidad es la colonialidad

desde el ecofeminismo, y las epistemologías decoloniales se ha puesto énfasis en otro prejuicio científico, el antropocéntrico. A este respecto, los feminismos del sur, ecofeminismos, feminismos descoloniales, feminismos ecológico-económicos, feminismos comunitarios y feminismos indígenas, han puesto en tela de juicio el carácter especista del antropocentrismo, ya que ha significado construir horizontes de existencia basados en la creencia de que los humanos -como especie-, son: el centro del universo y los únicos capacitados para razonar, comunicarse y servirse de la naturaleza, por lo que le correspondería a la especie humana ser la “dueña” indiscutible de ésta (Pérez y Domínguez-Serrano, 2014; Nava, 2012).

El androcentrismo, etnocentrismo y antropocentrismo, dibujan un panorama ideal para los sistemas de poder hegemónicos, ya que excluyen de la narrativa universal a lo diferente: los no hombres-blancos-ilustrados-católicos, no eurocéntricos y no humanos; posicionando a estos “*otros*”, en las categorías de lo primitivo, salvaje, bárbaro e irracional. Por consiguiente, la tiranía del logos falo-logo-céntrico, al marcar ciertas subjetividades y cuerpos como irracionales, *forcluyó* del espacio público/privado y del dominio de las ciencias las voces, cuerpos, vivencias, espiritualidades y experiencias otras (de mujeres, niños, pueblos originarios y afrodescendientes).

Asimismo, algunos de estos silenciamientos y borramientos falocéntricos, antropocéntricos y cristianocéntricos, se han dado en el espacio de los feminismos. Consecuentemente, la información recuperada sobre el estado del arte -de las prácticas espirituales y ecológicas en Latinoamérica-, da cuenta que las líneas de pensamiento que han guiado las investigaciones previamente explicitadas, responden a ideologías fuertemente religiosas, así como al estudio de mujeres de pueblos originarios y a diversos grupos étnicos, (que a través de la sacralidad de sus prácticas logran establecer un vínculo de cuidado y respeto por el ambiente), soterrando así la re-significación y reapropiación que las mujeres mestizas han creado a partir de su praxis ecológica y espiritual. Debido a ello, existe un vacío en el conocimiento¹⁴ sobre la imbricada relación entre ecofeminismo y prácticas ecológico-

¹⁴ Los principales vacíos que surgen de esta revisión bibliográfica conciernen a: la falta de explicitación sobre qué serían éstas prácticas y saberes ecológico-espirituales; los tipos de prácticas realizadas; las estrategias de resistencia y emancipación de estos grupos de mujeres; y los horizontes de existencia de estas colectividades.

espirituales desde nuestra condición mestiza, colonizada y colonial latinoamericana, y desde el ser mujeres que habitan y se habitan tejiendo puentes entre la ancestralidad, la modernidad y los contextos geográficos e históricos actuales.

Por otra parte, es imprescindible para una investigación con enfoque de género, visibilizar la supresión que del cuerpo se ha hecho en las ciencias sociales y naturales, reconociendo la importancia que para las mujeres implica la sacralidad de sus saberes y prácticas, tanto en lo espiritual como lo corporal, a través de espiritualizar al cuerpo y encarnar el espíritu. Asimismo, es urgente re-significar, visibilizar y valorar el hecho de que las prácticas y conocimientos espirituales, podrían estar conectadas un sentí-pensar otro y que atraviesan cuerpos que ha sido despojados de sus sentires, de su animalidad y de sus humores, cuerpos intervenidos por las dicotomías coloniales, los medios de comunicación y las instituciones biopolíticas. De este modo, y sin ánimos universalizantes, la presente investigación representaría un develamiento de saberes y prácticas *otras* (situadas y encarnadas), consideradas erróneamente por el conocimiento hegemónico como folclóricas. Así, las características de sacralidad, espiritualidad, emancipación, interdependencia¹⁵ e interrelación entre humanos y no humanos, podrían ampliar el panorama de los feminismos latinoamericanos, que se ven fuertemente cruzados por situaciones particulares de conocimiento, colonialismo y colonialidad.

Con base en lo anterior, la pregunta transversal que guiará la presente investigación desde una perspectiva de género, será: **¿Cuáles son las prácticas y discursos ecológico-espirituales de las mujeres medicina de la Región Metropolitana de Santiago?**

Para ello, considero que los discursos y prácticas puestas en escena a través de la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* -en la Región Metropolitana-, pueden contribuir a develar *otros* mundos posibles, co-construidos en el cono Sur, a partir de diversas experiencias encarnadas de mujeres chilenas. Desde esta perspectiva, discuro que la presente investigación es relevante por razones político-culturales así como teóricas, debido al vacío

¹⁵ La interdependencia no está relacionada a formas de apego, sacrificio, miedo, desolación o adicción al otro(a), sino que representa la comprensión última de que no podríamos vivir las(os) unas(os) sin las(os) otras(os). De que nuestras vidas dependen del oxígeno, el agua, la tierra, los alimentos y los vínculos afectivos entre humanos y no humanos.

del conocimiento que existe entre la relación mujeres-prácticas-cuerpo-espiritualidad-naturaleza, previamente señalada.

Finalmente, como se ha constatado, las investigaciones académicas se han realizado principalmente en países como España y México, por lo que realizar esta investigación en un espacio geográfico como el chileno, constituiría una oportunidad para aportar a las teorías feministas, nuevas ópticas mestizas decoloniales desde el cono sur: ¿por qué las mujeres en Latinoamérica debemos ceñirnos al dictamen de formas de conocimiento colonialistas y falocéntricas?

A este respecto, la presente investigación pretende aportar a los estudios de género una crítica al colonialismo epistemocentrista y falocéntrico, contribuyendo a des-sedimentar el imaginario hegemónico, asociado a diversas prácticas espirituales y ecológicas. Como complemento, es menester explicitar que, debido a que la totalidad de las integrantes de la comunidad de afinidad de *mujeres medicina*, son, valga la redundancia, mujeres, el estudio también visibiliza para la teoría de género, la importancia de las experiencias vividas y encarnadas de éstas como fuente de conocimiento; aportando una visión distinta al campo del ecofeminismo, el mestizaje, y la espiritualidad-ecológica, desde un acontecer situado y experiencial.

Por último, espero que la realización del presente estudio potencie el diálogo entre las integrantes de la comunidad de afinidad, posibilitando la co-reflexión en torno a la construcción de otros mundos posibles y a la valorización de las sabidurías y conocimientos sagrados que atraviesan sus/nuestros cuerpos, cargados de simbolismos latinoamericanos mestizos e indios.

IV. OBJETIVOS

Objetivo general:

Develar las prácticas y discursos ecológico-espirituales que se construyen en torno a la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* de la Región Metropolitana de Chile.

Objetivos específicos:

1. Caracterizar las prácticas ecológico-espirituales de las mujeres pertenecientes a la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* de la región metropolitana.
2. Reconocer los discursos asociados a las corporeidades y a la ecología-espiritual de las *mujeres medicina*.
3. Indagar cómo se inscriben las prácticas y discursos ecológico-espirituales en formas de saber *otras*.

V. MARCO TEÓRICO

Para efectos del presente trabajo, consideraré como nociones guía los siguientes conceptos clave: género, cuerpo y ecoespiritualidad. Empleándose las siguientes bases teóricas, para interpretar la información recabada: los ecofeminismos, la decolonialidad, la ecología espiritual, la teología feminista de la liberación y el corazonamiento de las sabidurías insurgentes. Iniciaré explicitando la temática de género, para dar paso a la convergencia y relación de ésta con el ecofeminismo y el feminismo decolonial; posteriormente expondré el encuentro entre epistemes -racionales- y sabidurías -corazonadas-; ulteriormente tejeré los caminos de una ecología del espíritu sentipensada, y finalmente expresaré las nociones de una corporalidad espiritual y sentipensante.

Los cruces teóricos: ecofeminismos, feminismo decolonial y decolonialidad

Entrelazar los marcos teórico-analíticos del género y decolonialidad, permite develar las múltiples opresiones sexo/generizadas, y racistas, que histórica y geopolíticamente han organizado al mundo actual, y en particular al territorio latinoamericano.

Ha sido desde estos marcos, que se ha particularizado y cuestionado el problema de la subordinación femenina, en principio, en la década de los 70 a través del uso de la categoría *mujer* y posteriormente desplazándola -en los 80s-, por el uso de la categoría de género, toda vez que la primera suponía sesgos etnocéntricos, esencialistas y universalistas (Montecino, 1997). Así, evitando caer en la trampa de *la mujer*, la noción de género aludía al hecho de que ser una mujer o ser un hombre estaría determinado por la construcción cultural de las diferencias sexuales (Montecino, 1995), es decir que, “cada grupo humano elaborará una determinada manera de concebir lo masculino y lo femenino, así como las relaciones entre ambos, y esa elaboración tiene que ver con su historia particular, con su modo específico de morar en el mundo” (Montecino, 1995, p.187).

Precisamente, a través de la crítica a la naturalización socio-cultural de los axiomas dicotómicos y jerarquizados, es que el género abrió la posibilidad de transformar las relaciones que subordinaban y soterraban a las mujeres al polo negativo de la valencia

dicotómica de los sexos. Asimismo, la introducción de la noción de género¹⁶ en el ámbito socio-político y académico, trajo consigo diversas rupturas epistemológicas, que siguiendo a Serret (2001) “han permitido enriquecer profundamente la complejidad del conocimiento de uno de los conflictos políticos y humanos más importantes de nuestro tiempos” (p.14).

En este sentido, primero desde Norte América con las feministas negras y chicanas, y posteriormente desde el feminismo indígena y decolonial en América del Sur (Curiel, 2007; Lugones, 2012; Lugones, 2014) es que se ha ido construyendo una lucha antisexista y antiracial, posicionada diferencialmente a las demandas y experiencias de los feminismos blancos de occidente. Lo que estas feministas están construyendo, es una fuerte propuesta que visibiliza como el racismo, el sexismo y el clasismo de manera interconectada, oprimen a las mujeres de manera distinta, complicando, tensionando y particularizando las definiciones eurocentradas de lo que implica ser mujeres, desde una posición subalternizada (Curiel, 2007, Marcos, 2014a).

Para resaltar la imbricación de las múltiples opresiones señaladas, las feministas tomaron como marco la *interseccionalidad*, denotando que existe una matriz de dominación en la que se encuentran interconectadas formas y representaciones de subordinación y exclusión a través de categorías tales como sexo/género, raza, clase y sexualidad, entre otras (Curiel, 2007, Marcos, 2014a).

En Latinoamérica, el análisis operado desde dicha matriz de dominación, evidenció una relación saber-poder ligada a procesos de colonización y colonialidad¹⁷ histórica que, de acuerdo con Ochy Curiel (2007), las feministas habían posicionado en el debate desde la década de los 70s, prescindiendo del concepto de colonialidad¹⁸, y que recientemente ha estado presente en la teoría social de Latinoamérica. En este sentido lo que Curiel (2007) afirma es que los feminismos han aportado a la visión de la decolonialidad y los estudios subalternos sin que éstos hayan sido tomados en cuenta por los intelectuales decoloniales (en

¹⁶ Para profundizar en la comprensión de los estudios de la mujer y de género en Latinoamérica, ver Montecino, (1997) y Serret, (2001).

¹⁷ Para las teorías decoloniales, el colonialismo es un momento histórico ya superado, mientras que la colonialidad, es un proceso de dominación y dependencia que no ha concluido y que ha sido encubierto por la modernidad (Guerrero, 2010b, p. 25).

¹⁸ De acuerdo con Quijano, la colonialidad es una estructura de dominación y explotación global que se inicia con el colonialismo, pero que se extiende hasta hoy día como su secuela (como se cita en Curiel, 2009).

su mayoría hombres), denotando cierto racismo y sexismo epistemológico¹⁹, a pesar de que éstos apuestan por desquebrajar la matriz colonial-imperial de poder²⁰.

Debido a lo anterior, Ochy Curiel (2009) se ha empañado en recordarnos que existen historias que han sido soterradas a causa de la herencia etnocéntrica y androcéntrica de los sistemas de conocimiento instaurados -por la matriz colonial-imperial-, incluso desde vertientes epistemológicas que abogan por rescatar el conocimiento del subalterno, como la decolonialidad y desde ciertos feminismos hegemónicos blancos y blanqueados. Es por ello que, Curiel hace hincapié en la importancia de construir un feminismo decolonial que retome otras historias poco o casi nunca contadas, lo que constituiría “uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo” (Curiel, 2009, p.1).

Por otra parte, y en paralelo a las vertientes teórico-políticas antes descritas, existen otras líneas feministas (como el ecofeminismo) que han apostado también por la interseccionalidad, introduciendo a las categorías racializadas, sexualizadas, generizadas y clasistas del sistema mundo, la noción de *antropocentrismo*, para denunciar la complicidad no sólo de la ciencia hegemónica, sino también de los feminismos hegemónicos, en la construcción de un imaginario en el que el ser humano es el centro del universo y la medida de todas las cosas, lo que justificaría la dominación y destrucción de todo lo no humano. No obstante, como señala Ruíz (2005), “por muy relevante que sea su lugar en el mundo, el ser humano debe saberse incluido dentro del cosmos, en presencia a él y en dependencia de los procesos que lo configuran” (como se cita en Rojas, 2012, p.5), por lo que debería revisarse, la inclinación antropocéntrica que diversas epistemes reactivan y reproducen profundamente desde sus raíces.

¹⁹ En ese sentido, a lo largo de la investigación se emplearán las teorías decoloniales, sin pasar por alto las aportaciones que las feministas han hecho a éste campo.

²⁰ Hacer visible la matriz colonial-imperial de poder implica, de acuerdo con Mignolo, “tener claro que la condición constitutiva de la modernidad es la colonialidad, que no hay modernidad sin colonialidad” (como se cita en Guerrero, 2010, p.25), y que la colonialidad es uno de los ejes constitutivos del patrón mundial de poder (Guerrero, 2010b).

Ecofeminismos y decolonialidad.

Dicho en forma breve, las líneas críticas del antropocentrismo (señaladas previamente), corresponden a los ecofeminismos²¹. Estos, proponen una visión de continuidad ontológica entre naturaleza y cultura que propicia la humanización de la naturaleza y la naturalización de la sociedad -no desde una connotación esencialista de *lo* natural, sino que hace referencia al ambiente-, sosteniendo que la dicotomía naturaleza/cultura, ha conducido a la negación tanto del ambiente como de las mujeres. Frente a esa escisión, las ecofeministas insisten en establecer un cambio de relaciones tanto entre mujeres y hombres, como entre humanos y la naturaleza, intentando recuperar un modo de existencia que acepte la conexión con el mundo vivo y desarrolle en/con él nuevas relaciones basadas en la cooperación (Fernández, 2010). Diversas investigadoras y activistas, han contribuido a debatir y tensionar los aportes que en el encuentro entre ecología y feminismo se ha producido desde la década de los setentas. Dichos estudios revelan la importancia de la interconexión e interdependencia socio-ambiental a la que está expuesto el ser humano, y proponen un ecofeminismo con perspectiva holística, en el que todas las relaciones son útiles y necesarias para el conocimiento del universo. Las investigaciones van desde la visibilización de las diversas ramas de la *ecología* (profunda, ecosofía, social), el *feminismo* (radical, liberal, postcolonial, constructivista,) y el ecofeminismo (esencialista, constructivista, liberal, socialista), hasta una apuesta filosófica-mística (orientales, católicas, franciscanas, paganas, populares) desplegada desde y entre ambas ramas. Dicho encuentro ha pugnado por un giro ético y por la rehabilitación de la filosofía práctica, en aras de visibilizar la crisis ecológica y civilizatoria moderna. Asimismo, algunas de las investigaciones incorporan la noción de territorio y corporalidad como espacio de articulación de identidades, planteadas como modelos de resistencia (Blanco, 2012; Bustillos, 2005; Fernández, 2010; Puleo, 2000; Saldaña, 2015; Simensen de Bike, 2001; Simonis, 2012a, 2012b; Smith 2009 y Weinstock, 2014). Sucede pues, que los

²¹ El presente estudio empleará las reflexiones generadas por las ecofeministas constructivistas sobre la posición socialmente construida del vínculo mujer-naturaleza, y así mismo tomará la espiritualidad -recogida desde los ecofeminismos espirituales- como punto nodal para comprender la sacralidad material e inmaterial de la vida en la Tierra. De este modo, el ecofeminismo se entenderá como: una corriente crítica que deconstruye los nexos entre androcentrismo, etnocentrismo, antropocentrismo, y que busca reconstruir prácticas espirituales con raíces tanto en el ecologismo (moderno y pre-moderno), como en el feminismo; a través de orientaciones teóricas y pragmáticas conducentes a posicionamientos de carácter político.

ecofeminismos son interseccionales y multiculturales, porque incluyen en el análisis relacional entre mujeres, hombres y ambiente, las complejas interconexiones entre los sistemas sociales de dominación, por ejemplo: del racismo, el clasismo, el sexismo, la discriminación por edad, el etnocentrismo, además del antropocentrismo (Bustillos, 2005; Velázquez y Vázquez, 2004).

Grosfoguel (2006) hace un enorme aporte que permite comprender la interrelación dialógica entre la lucha de los feminismos decoloniales, negros y ecofeministas, y la corriente de la modernidad/colonialidad, ya que toma en cuenta perspectivas ambientales, subalternas, interseccionales, raciales y feministas²²:

Contrario a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado «paquete», llamado el «sistema mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal». (Grosfoguel, 2006, p. 26)

Bajo esta tesitura lo que Grosfoguel denomina «sistema mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal», corresponde a las distintas relaciones simultáneas de poder y jerarquías globales, que han sido configuradas a través de los paradigmas hegemónicos eurocéntricos y que él categoriza en catorce jerarquías de poder global, y de las cuales solo me interesa abordar cinco: a)jerarquía etno/racial (privilegio de los occidentales sobre los no occidentales); b)jerarquía de género (que de acuerdo con Spivak: “da primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género” (como se cita en Grosfoguel, 2006, p.25)); c)jerarquía

²² A pesar del significativo esfuerzo que hace Grosfoguel en incluir la categoría de género en el análisis de la colonialidad, para éste y Quijano: “raza y el racismo se convierte en el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial” (como se cita en Grosfoguel, 2006, p. 26). Lo anterior es fuertemente criticado por feministas como María Lugones (2012) y Breny Mendoza (2010), para quienes la idea de raza -apuntada por los intelectuales decoloniales-, se vuelve “un concepto totalizante que invisibiliza al género como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad” (Mendoza, 2010, p.24). Por otra parte, existe también una fuerte crítica derivada del feminismo comunitario guatemalteco y boliviano, ya que para estas feministas, el patriarcado no se instauró con la colonialidad (como argumentan algunos teóricos decoloniales), sino que existía un patriarcado pre-colonial que se encontró y potenció con el patriarcado derivado de la colonización y la colonialidad, encuentro al que han denominado “*entronque patriarcal*” (Gargallo, 2014, p. 22).

espiritual (da estatus al cristianismo sobre espiritualidades no-cristianas); d)jerarquía epistémica (da primacía al conocimiento occidental -logocentrado- sobre las cosmologías y conocimientos no-occidentales); y e)jerarquía ecológica (se privilegia la cosificación de la naturaleza, donde ésta es un medio para un fin -lógica ecocida actual base de la crisis civilizatoria-, sobre otras formas de entender el ambiente, donde los humanos son parte de la naturaleza y ésta es un fin en sí mismo). Para el autor, dichas configuraciones jerárquicas exportaron mediante la expansión colonial, un criterio hegemónico para “racializar, clasificar y patologizar a la población del resto del mundo en una jerarquía de razas superiores e inferiores” (Grosfoguel, 2006, p.26).

Las lecturas anteriores, evidencian nodos de encuentro entre los feminismos decoloniales, los ecofeminismos y las epistemologías decoloniales, principalmente en la atención crítica que se le da al *sistema mundo moderno/colonial*, desde la intersección de género, clase y raza (poniendo especial énfasis, por lo tanto, en los patrones antropocentristas, etnocentristas y androcentristas de poder), que son importantes de relevar debido a los fines que persigue la presente investigación.

El encuentro entre razón y corazón.

“No sólo somos seres racionales, sino que somos también sensibilidades actuantes, o como nos enseña la sabiduría chamánica: «somos estrellas con corazón y con conciencia»” (Guerrero, 2010b, p.38)

Siguiendo las ideas anteriores, a partir de la violenta instauración del «sistema mundo moderno/colonial», se estableció el primer patrón global, con carácter universal y radicalmente excluyente, que dominó los cuerpos, las subjetividades, la memoria, las prácticas, la naturaleza, las espiritualidades, el tiempo, el espacio, los sentidos, los lenguajes, conocimientos y saberes (Guerrero, 2010; Grosfoguel, 2006).

Lo anterior, fue conseguido (de entre muchos otros estrategemas), gracias a que en las ciencias hegemónicas el *locus* de enunciación²³ privilegió el mito del conocimiento no

²³ El sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis, ocultando su ubicación histórica, geopolítica y *corpo-política* [“todo conocimiento es situado y esta situacionalidad confronta relaciones de poder

situado, desvinculando la ubicación “epistémica étnica/racial/de género/sexual, del sujeto hablante” (Grosfoguel, 2006, p. 22). Produciendo así, un montaje sobre un conocimiento universal, neutral y objetivo²⁴, que esconde su perspectiva local bajo un conocimiento abstracto. Ello es, lo que la feminista Donna Haraway a finales de los años ochenta denominó: posicionarse desde “el ojo de dios”, noción que junto al *conocimiento situado*²⁵, permitió criticar y cuestionar la pretendida neutralidad y objetividad descoporalizada y deshistorizada de la ciencia universal, o lo que más recientemente en el siglo XXI, Castro-Gómez ha denominado *hybris del punto cero* (como se cita en Restrepo y Rojas, 2010, p.139).

Históricamente, esto ha permitido al hombre-blanco-occidental-cristiano-heterosexual-letrado, a través de las políticas del nombrar²⁶, poder validar su conocimiento como el único verdadero, lo que ha contribuido a construir nuevas jerarquías de conocimiento superior/inferior “y por lo mismo, de gente superior e inferior en todo el mundo, jerarquía étno/racial global entre occidentales (caracterizados como racialmente superiores) y no-occidentales (caracterizados como racialmente inferiores)” (Grosfoguel, 2006, p.23). A la aseveración anterior, Lugones (2012) y Mendoza (2010) agregan la categoría de género para visibilizar que dicha jerarquización fue un pacto entre hombres, que en primera instancia excluyó a las mujeres blancas del conocimiento y en segundo término, provocó rajaduras profundas entre las mujeres occidentales (de la metrópoli) y las mujeres colonizadas-“salvajes”-.

Desde estas premisas, se hace urgente la asunción de geopolíticas y corpo-políticas de conocimiento que se abran a la posibilidad de cuestionar el sistema mundo, e iniciar procesos críticos de un pensamiento y horizonte otro, que “abra senderos para empezar a decolonizar toda forma de colonialidad (...), lo que implica poner como centro estratégico la cuestión de

inscritas en el cuerpo del sujeto” (Restrepo y Rojas, 2010, p.140)] (Grosfoguel, 2006, Guerrero, 2010b; Restrepo y Rojas, 2010).

²⁴ El “ego-cogito”, base de las ciencias modernas logró producir diversos dualismos atomizados y jerarquizados, (mente-cuerpo, mente-naturaleza) que imprimieron una visión de omnipresencia incuestionable.

²⁵ Llamados también saberes situados o enfoque del punto de vista, defiende que los conocimientos están marcados por las orientaciones de partida. “Que se produce y se apropia desde lugares y actores sociales concretos” (Restrepo y Rojas, 2010, p.139), e implica la visibilización de conocimientos parciales, localizados, singulares, corporeizados y críticos (Serrano, et al, 2009; Villarme, 1999).

²⁶ Narrativa universal que a través del poder de la palabra y la mirada mitificada del ojo de dios, organizó la totalidad del tiempo, espacio y el sentido. Ha sido instaurada como régimen hegemónico de verdad, disciplinando subjetividades y clasificando saberes *otros* como pre-científicos.

la existencia” (Guerrero, 2010b, p. 32). De ahí que, el ecuatoriano Patricio Guerrero (2010a), proponga descentrar la razón a través de lo que él denomina el: *corazonamiento* de las epistemologías dominantes como acto de insurgencia decolonial. Guerrero indica que *corazonar* constituye una respuesta política insurgente frente a la colonialidad del poder, saber y ser, pues desplaza la hegemonía de *la* razón, y muestra que la humanidad no sólo se erige a partir del logos cartesiano, sino desde la interrelación entre la afectividad –el corazonar- y la razón –el razonar-, teniendo como centro y horizonte de vida el reconocimiento de la existencia cósmica humana y no humana.

Siguiendo a Guerrero, se precisaría antes que nada, retomar las sabidurías ancestrales de los pueblos que habitan Abya Yala para “poder enseñar a la humanidad, dimensiones de un sentimiento y un pensamiento ligados a formas distintas de tejer la vida (...), redes que para enfrentar la muerte y poder preservar la vida solo podían ser tejidas desde la fuerza insurgente de la vida misma, desde la cotidianidad, que es el lugar de nuestra existencia” (Guerrero, 2010b, p.15). Así, el corazonamiento de las epistemologías hegemónicas, visibilizaría “la existencia de lo que en la academia se ha llamado epistemologías *otras*, pero que desde la propia palabra de los pueblos indios²⁷ y negros que han estado insurgiendo contra el poder y la dominación, llaman *sabiduría*” (Guerrero, 2010b, p.23).

De este modo, el autor urge a hilar sueños, luchas, ternuras, compartir sentires, dolores y transitar esperanzas, desde los espacios fronterizos -liminales, periféricos-, enfrentando con ello la frialdad de la razón disciplinadora y haciendo posible otras geopolíticas y corpolíticas del conocimiento, que surgen desde la herida colonial y en la que se priorice el sentir como posibilidad para el saber, pensar, conocer, decir, hacer y ser.

En otras palabras, se hace necesario *sentipensar*²⁸ para empezar a corazonar las epistemologías, “abrirnos a un conocimiento que no esté cargado de certezas, sino abierto a un pedagogía del error, a la incertidumbre” (Guerrero 2010b, p. 52), pues es en el corazón donde se encuentra la fuerza que el poder no ha podido fragmentar.

²⁷ Indio, indígena y pueblos originarios, se emplearán indistintamente, reconociendo que existe una amplia discusión teórica al respecto. Asimismo ninguno de los conceptos se emplearán de modo despectivo, peyorativo, ni mucho menos como forma para negar la coetaneidad de estos pueblos.

²⁸ Noción introducida por Orlando Fals Borda y que denota “aquella persona que combina en todo lo que hace, razón y pasión, cuerpo y corazón” (como se cita en Jaramillo, 2012, p. 317).

Las veredas de sentí-pensar una ecología del espíritu.

Retomando los marcos anteriores, resulta claro que al imponer una visión hegemónica del mundo y los sentidos de existencia, el sistema mundo, a través de las políticas del nombrar y mirar desde “el ojo de dios”, instauró y legitimó el ejercicio de dominación sobre la naturaleza-ambiente, sobre cuya base -y de acuerdo con Patricio Guerrero- se construyó “un modelo civilizatorio ecocida y depredador de la naturaleza, que en su voracidad por el control absoluto de todos los ámbitos de la vida, está poniendo en riesgo las posibilidades de existencia presente y futura de todo el planeta” (Lander, 2005, como se cita en Guerrero, 2010b, p. 36).

En este sentido, el autor apunta a combatir el sentido ecocida de la crisis civilizatoria desde la re-construcción de formas de alteridad cósmica, que nos permitan volver a conversar con el espíritu de la naturaleza, lo que “implica empezar tejer una *ecología del espíritu*, que haga de la espiritualidad, como nos han enseñado los pueblos indios «la forma más elevada de la conciencia política»” (Guerrero, 2010, p.19).

La noción de espiritualidad, también retomada por el ecofeminismo espiritual, indica que la negación de ésta, ha conducido a una cultura racionalista de dominio sobre la naturaleza-ambiente, por lo que se insta a articular la recuperación del carácter sagrado de la vida (Fernández, 2010; Velázquez y Vázquez, 2004). Lo anterior correspondería a la construcción de una teoría y praxis ecofeminista en la que el interés por la interdependencia y la interrelación, potenciada a partir de la noción de espiritualidad, conjuga caminos *otros* en los que la sacralidad de la vida promueve el cuidado de la Tierra. A este respecto, la teología de la liberación (Boff, 2003) aporta a la noción de espiritualidad ecológica, agregando que la Tierra y el Cosmos, al estar vivos, también son portadores de espíritu. A ello, la teóloga feminista de la liberación Geraldina Céspedes (2009), añadirá la necesidad de recuperar al mismo tiempo que la sacralidad del cuerpo de la tierra, la sacralidad del cuerpo de las mujeres, rescatando así la dimensión mística y ético-política de la vida. Desde este contexto, cabe resaltar la articulación entre dichas teorías y el corazonamiento de las epistemologías dominantes, ya que el corazonar busca construir tejidos de existencia *otros*, entre seres humanos, no humanos y el cosmos a partir del posicionamiento ético, práctico, teórico y político de la espiritualidad (Guerrero, 2011).

Para hilar el tejido de una ecología del espíritu, ecología espiritual²⁹ o eco-espiritualidad, incorporo desde diversas perspectivas (ecofeministas, decoloniales, ecológicas y de la teología feminista de la liberación), un sentipensar corazonado asociado a las nociones de espiritualidad y ecología. Con ello, quiero re-construir la importancia de una ecología del espíritu en la que la noción de ecoespiritualidad pueda contener el entendimiento de: la profunda relación en la que el cuerpo humano, a la vez encarnado y espiritual, interactúa entre y con otros seres humanos y otras especies orgánicas e inorgánicas, la Tierra y el Cosmos; un mecanismo corazonado de resistencia frente al sistema patriarcal y frente a la colonialidad impuesta por el *sistema mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal* de poder; y una dimensión cósmica, holística e integral que consiste en formas distintas de sentir, de pensar, de hablar y de interactuar en el mundo, desde horizontes de existencia otros.

Sentipensando desde/ con /para el cuerpo

“Las emociones, de algún modo, son pensamientos ‘sentidos’ en rubores, latidos, ‘movimientos’ de nuestros hígados, mentes, corazones, estómagos, pies. Ellos son pensamientos encarnados/in-corporados (embodied), pensamientos filtrados por la percepción de que “yo estoy involucrado” (Rosaldo, 1984, como se cita en Greco, 2011, p.90).

Así como se han silenciado y subalternizado conocimientos y sabidurías, se instauraron también dicotomías universalizantes que eclipsaron sentires y afectividades, y con ello se instituyeron formas occidentalocéntricas de comprender-nos atomizadamente: fragmentos de mente-corazón, razón-emoción, cabeza-cuerpo, sujeto-objeto, hombre-mujer, colonizado-colonizador.

Descartando que seamos mentes a las cuales se adosa accesoriamente un cuerpo, se trata de asumir primeramente que experimentamos por medio de nuestra corporalidad, y que ese cuerpo está cargado de acciones, pensamientos y sentires hechos carne, y sobre todo de

²⁹ Es importante recordar que, con la instauración del sistema mundo se creó en Latinoamérica, una jerarquía espiritual a partir de la violenta imposición de la religión católica. Dicha imposición se generó con el fin de convertir a los llamados “salvajes” americanos en hombres civilizados, constituyéndose como el instrumento más poderoso de la misión de transformación colonial-imperial (ver Grosfoguel, 2006).

pensar el cuerpo como lugar de resistencia, reivindicación y denuncia (Fabbri, 2012; Greco, 2011; Estaban, 2004; Esteban, 2011). Implicaría sentipensar con el hígado, con los riñones, los ovarios y con el cuerpo a la vez interno-externo, como forma otra de corpo-política. Sentipensar emociones que de algún modo se encarnan y habitan nuestros cuerpos.

Estas concepciones del cuerpo, menos fragmentadoras y mecanicistas, y más integradoras y relacionales, se han construido gracias a los aportes realizados desde la teoría del cuerpo³⁰, pero también desde epistemes feministas como el ecofeminismo y el feminismo comunitario, quienes han recuperado la fuerza política, teórica e insurgente y espiritual de los cuerpos.

Desde esta perspectiva, Olaya Fernández (2010) destaca que el ecofeminismo lleva a cabo la recuperación del cuerpo a través de la re-significación del *yo relacional*, como un cuerpo encarnado que habita un espacio compartido con otras formas de vida. Para la autora, ese *yo* requiere reconocer y valorar el aspecto biológico y orgánico de la existencia vital. En este sentido, la “experiencia propia del *yo relacional* es la alteridad, fundamento del respeto por los otros” (Plumwood, 1998, como se cita en Fernández, 2010, p.6), alteridad que -siguiendo a Guerrero (2010b)-, responde a la radical insurgencia del otro, al construir formas de alteridad cósmica, que nos permiten dialogar con amor y respeto con la diferencia, posibilitando así el encuentro afectuoso con los otros³¹

Por otra parte, contribuyendo a la reconstrucción del cuerpo propio, el feminismo comunitario lo sitúa como experiencia histórica y material, ubicándolo corpo-políticamente en una lucha decolonial, antipatriarcal y anti-antropocentrista que, siguiendo a Paredes y Guzmán (2014), recupera la energía espiritual de nuestros cuerpos, sueños y luchas. Desde estos cuerpos nuestros, “nos plantamos en la vida y en la historia, como el cuerpo de nuestras luchas. Cuerpo que piensa, siente, se autogobierna, se autolibera, cuerpo como un territorio, pero no como un territorio aislado, sino un territorio de la Pachamama” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 95). Se propone así, un concepto de lo humano más abarcador, interpretado en clave

³⁰ La teoría del cuerpo es un modelo teórico-metodológico que surge en la década de los ochenta, pero se desarrolla sobre todo a partir de los noventa. “En esta teoría, el cuerpo es considerado un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social (...), es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, agencial, experiencial, actuante e interpretadora” (como se cita Esteban, 2011, p.49).

³¹ Para Guerrero (2010b) lo otro que “no está dentro de la narrativa universal (...), siempre será visto por la colonialidad del poder como un obstáculo, como carencia, como inferioridad” (p.34).

relacional y que se sitúa a la altura de la naturaleza, en interdependencia y no por encima de ella (Fernández, 2010).

Es así que, revisitando lo que yo denomino, *ecoespiritualidad encarnada*, existimos y experimentamos también como cuerpo, en y desde lo orgánico, lo espiritual y lo cultural, desarrollando agencia y libertad a partir de una corporalidad interdependiente, que se abre a lo natural y se vincula al mundo vivo en una relación simbiótica. Sería, siguiendo a Rojas (2012), una espiritualidad que incluye la corporalidad, pues las “relaciones humanidad-humanidad, naturaleza-humanidad, y humanidad-naturaleza-trascendencia, no pueden darse de otra manera, sino es en y a través de la corporalidad” (Rojas, 2012, p.9). Dicha ecoespiritualidad encarnada permea ciertas maneras de ser y hacer en el mundo, que se constituyen en prácticas, acciones, experiencias, saberes, actuaciones, sentires y ritos.

Lo que interesa aquí, es descentrar y des-sedimentar las dicotomías jerarquizadas de dominación, no sólo epistemológica, sino también corporales³², que el *sistema mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal* impuso al condenar la espiritualidad, los pensamientos y las emociones encarnadas a la esfera de lo primitivo y lo instintivo. Importa también dejar claro que, la imbricación entre humanas(os)/naturaleza/cosmos, no implica enfrascarse en determinismos biologicistas, sino posibilitar el tránsito hacia la incertidumbre, abierta por el espacio fronterizo.

³² A partir de los abordajes teóricos presentados construí una noción de cuerpo inacabada que responderá a los objetivos de la presente investigación. Comprenderé cuerpo como: existencia relacional, encarnada y espiritual, influenciada por complejas fuerzas sociales, culturales, ecológicas y simbólicas en alto grado construidas. Éste, representa el primer campo para relacionarnos interdependientemente con otros seres vivos, la Tierra y el Cosmos. Desde este punto de vista, la materialidad del cuerpo que piensa, sueña y siente, corresponde a una lucha agencial por la descolonización de nuestros cuerpos de mujeres. Cuerpos interrelacionados con el mundo sociocultural y ecológico.

VI. RUTA METODOLÓGICA

La presente ruta fue trazada a través de cinco importantes aristas: epistemología, metodología, técnicas de análisis, técnicas de investigación y unidades de información. A continuación se describirá brevemente en que consistió este conjunto de teorías y procedimientos:

Epistemología

La investigación se fundamentó a partir de: las epistemologías feministas; la propuesta epistémica del feminismo comunitario de *Iximulew* Guatemala; y el planteamiento del *corazonar* las epistemologías hegemónicas como acto insurgente decolonial. La decisión de tomar en cuenta un marco epistemológico feminista acompañado del *corazonar*, recae en que otorgan la posibilidad de cuestionar la actitud falocéntrica, purista, estandarizada, logocéntrica y rigurosa característica del método científico-positivista y “neutro”, en clave decolonial y de género.

A las **epistemologías feministas** (EF), las **epistemologías del feminismo comunitario guatemalteco** (EG) y el **corazonamiento de epistemologías** (EC), se les dio un tratamiento de complementariedad e interdependencia. La tríada, se relaciona ampliamente con la pregunta de investigación, partiendo por el hecho de que las epistemologías feministas se derivan precisamente de las principales teorías feministas que incumben y trastocan a la perspectiva de género, poniendo especial atención en las vivencias y experiencias encarnadas, así como a las normas éticas de investigación. Por otra parte, el EC si bien no emergió desde, por y para los múltiples feminismos, presenta características y matices, que desde la perspectiva de género son altamente valiosas, pues se enraíza en una actitud anticolonialista, deconstructiva, contra-hegemónica, antiracista y antipatriarcal; rescatando el corazonamiento de los propios territorios del vivir, de las subjetividades, los saberes, las afectividades y los cuerpos, bajo una perspectiva de insurgencia decolonial.

EC, EG, y EF se entretajan en varios sentidos, pues se enarbolan bajo una lucha compartida en contra de la narrativa universal hegemónica, en un intento por develar prácticas y experiencias consideradas como pre-científicas y posicionarlas desde un quiebre epistemológico como válidas y enriquecedoras. Así mismo, revierten las nociones de poder

y subordinación al regresar al cuerpo-territorio la posibilidad de contar su historia y con ello co-crear un conocimiento situado. A continuación, se relatará brevemente en qué consisten ambas epistemologías feministas y se tocarán algunos temas no tratados en el marco teórico respecto a el corazonamiento de epistemologías.

Epistemología feminista:

Examina asuntos de género y poder (Brown, Western y Pascal, 2013), apostando por una perspectiva construccionista. Visibiliza la parcialidad de la ciencia hegemónica y propone una versión feminista de la objetividad, esto es, una *objetividad fuerte*, encarnada y parcial, que utiliza críticas sobre como son creados los cuerpos y los significados (Haraway, 1995). La perspectiva parcial, propone una objetividad feminista en la que el *punto de vista*, reconoce el carácter parcialmente situado de los conocimientos, favoreciendo las políticas de la localización y la situación (Haraway, 1995).

Para la epistemología feminista, son importantes las historias encarnadas e intuitivas de las mujeres. La EF legitima las experiencias vividas por éstas como fuente de conocimiento y reconoce que dicha legitimación tiene implicaciones evidentes para la estructuración de la vida social en su totalidad –pues son las propias mujeres, las que desde su perspectiva deben dar explicación a muchos de los fenómenos que experimentan- (Brown, Western y Pascal, 2013; Harding, 1987).

Así mismo, la reflexión crítica y la ética, son componentes integrales de la epistemología feminista, por lo que se tomaron en cuenta aspectos como: la ética relacional (conocer para cuidar y cuidar para conocer), la interdependencia entre sujetos conocedores (investigador-investigado), la crítica mutua y el reconocimiento de la intersubjetividad (Brown, Western y Pascal, 2013; Gunzenhauser, 2006).

Epistemologías del feminismo comunitario guatemalteco:

La propuesta del feminismo comunitario de *Iximulew*, se sustenta en la comunidad de mujeres indígenas guatemaltecas que proponen “una cosmogonía como la forma de interpretación del mundo de los pueblos ancestrales originarios, y que se reivindican como sujetas epistémicas con autoridad para nombrar las formas de vida, las formas de opresión, pero también de emancipación, desde sus cuerpos y desde la tierra donde viven” (L. Cabnal,

comunicación personal, septiembre de 2016). Asimismo sugieren que existen distintas interpretaciones de la realidad, y que una de ellas, es la decodificación de mujeres originarias que están nombrando la pluralidad de la red de la vida, como potencialidad para la sanación, la resistencia y emancipación de los múltiples patriarcados. Indican que como corporalidades tenemos un hilo ancestral de la memoria sanadora, y que todos los cuerpos tienen sabidurías y energías para sanarse, para revitalizarse. En ese sentido Lorena Cabnal apunta que:

Esa memoria sanadora tiene una conexión ancestral con los elementos del cosmos, [donde] está toda la energía vital de la vida (...). Ahí está el sol, los planetas, la luna, el agua, el fuego, los ciclos de siembra, los ciclos de cosecha, las espiritualidades, los cuerpos, los animales, los árboles, todos los elementos del cosmos, está el planeta Tierra, pero también están los planetas nombrados o los planetas no nombrados por el positivismo de la ciencia (...) entonces, estás tejida con la Tierra, por significancia para la vida. La Tierra te provee de los elementos simbólicos, espirituales, afectivos, te provee, ese elemento del cosmos que te provee es la cuna, es la cuna cósmica que te abraza para la vida. (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016)

Corazonar las epistemologías:

Sobre la base de las ideas expuestas, es importante subrayar que Guerrero (2010a), invita a de-colonizar las vidas humanas y no humanas, mediante el *corazonamiento* de las epistemologías dominantes (hegemónicas) como acto de insurgencia decolonial. Propone corazonar una sabiduría de los sentidos y las emociones, corazonar como respuesta insurgente desde los propios territorios del vivir. No obstante, él mismo hace hincapié, en que al descentrar el logocentrismo característico de la ciencia dominante, no se pretende invalidar el conocimiento hegemónico ni mucho menos invisibilizarlo, sino que se trata de una relación interdependiente en la que el *razonar* y el *corazonar* sirvan de base y raíz para construir *otros* senderos más empáticos y llenos de ternura.

El autor indica que la colonialidad del saber no sólo impuso un epistemocentrismo hegemónico que ha sido instrumental al poder, sino que negó la existencia de otras formas de conocer, de otras sabidurías desde las cuales la humanidad ha tejido la vida, evidenciando que el sentir con el cuerpo, la afectividad, y el hablar desde la sabiduría del corazón tiene un

carácter político insurgente que ha sido una práctica continua en la lucha por la existencia de los pueblos sometidos a la colonialidad (Guerrero, (2010a; 2010b).

La visión capitalista, instrumental, y desacralizadora de la sociedad hegemónica, siguiendo a Guerrero (2010a; 2010b; 2011), se erige como una civilización que ha roto los lazos sagrados y espirituales con la vida, subalternizando espiritualidades debido a su condición de herejías o hechicería. Por lo que intentar visibilizar las prácticas y discursos ecológico-espirituales subalternizados, constituye una torsión y descentramiento del logocentrismo totalitario. De este modo, Guerrero nos recuerda que “la colonialidad provoca la desacralización de la vida, que lleva a la ruptura con la fuerza de la espiritualidad y lo sagrado, para convertir la naturaleza, el mundo y la vida en objetos para ser explotados” (Guerrero, 2010a, p.85). Es por ello que, las teorías y epistemologías empleadas durante la investigación serán continuamente corazonadas, pues de acuerdo con Guerrero, lo anterior posibilitaría, el desmonte de las ficticias políticas de verdad.

Metodología

La metodología empleada, fue la cualitativa (Canales, 2006; Rodríguez et al., 1996; Salamanca y Martín-Crespo, 2007), ya que permite interpretar los fenómenos y significados que construyen las personas implicadas, pues parte de la realidad concreta. Mediante esta metodología fue posible alcanzar una visión holística del contexto de las sujetos de estudio, develando sus propios ordenamientos, sus lógicas y sus normas explícitas e implícitas, permitiendo la descripción del orden de significación, la perspectiva y la visión de las investigadas. Esta metodología, define las condiciones de producción de los datos y responde a un pensamiento discursivo, estudia las estructuras de significación y apuesta por un bajo grado de abstracción, pues integra la dimensión subjetiva, asumiendo el postulado de la subjetividad como modalidad constituyente del sujeto que observa desde sus propias distinciones, esquemas cognitivos y morales (Canales, 2006; Quintana, 2006).

En cuanto al tipo de investigación, ésta responde a un *alcance exploratorio* (Sampieri, Fernández y Baptista, 2010), debido a que como se constató en la sección de problematización, se está investigando un tema poco estudiado “del cual se tienen muchas dudas o no se ha abordado antes” (Sampieri, et al., 2010, p.79). Sin embargo, desde un

posicionamiento crítico, comparto las ideas de Bassi (2015), quien sugiere que el único propósito de categorizar el alcance de una investigación es “una maniobra de legitimación, de una forma particular de entender la práctica científica” (Bassi, 2015, p. 378). Debido a lo anterior, considero útil no etiquetar o tipificar la investigación, ya que mi posicionamiento feminista, me urge a sentar las bases que diferencian mis acercamientos metodológicos y teóricos, de los derivados de la ciencia positivista, hegemónica y logocentrada.

Desde esta perspectiva, el diseño de la presente investigación tiene un carácter emergente, esto es, un diseño flexible y elástico (contrario al diseño proyectado), que indica la apertura creativa a lo inesperado. Lo anterior, permitió que el diseño se adaptara al fenómeno estudiado, lo que a la vez generó la posibilidad de modificarlo dependiendo de las circunstancias acontecidas durante el proceso investigativo (Valles, 2003, Bassi, 2005; Salamanca y Martín-Crespo, 2007). Respondiendo a dicha emergencia, durante el proceso se construyeron, de-construyeron y re-construyeron, pautas, teorías y técnicas (es importante hacer hincapié en que ello, no implica que la investigación no estuvo acompañada de una planeación intensa).

A su vez, un elemento importante para la presente investigación, fue el de la *calidad*, señalada por Gunzenhauser (2006). De acuerdo con el autor, ésta se refleja en la calidad de la relación entre el investigador y el investigado, es decir en la relación generada entre sujetos conocedores (*knowing subjects*), de forma que se construyeron y tejieron relaciones empáticas, sentidas y corazonadas entre las entre investigadas-investigadora.

Asimismo debe señalarse que, si bien desde los estudios feministas y con perspectiva de género se rescata el valioso aporte de la triangulación de datos cualitativos-cuantitativos (Cantor, 2002; Valles, 2003), la presente investigación no tomará en cuenta la metodología cuantitativa debido a que las vivencias de las mujeres de la comunidad de afinidad, son experiencias situadas geográfica, cultural y sociopolíticamente, que responden a lógicas que no merecen el tratamiento de datos estadísticos³³, ni de un alto grado de abstracción -cuyo

³³ Es importante aclarar que la investigación cuantitativa en un valioso aporte para las investigaciones sociales y que desde la investigación feminista y con perspectiva de género no se considera como excluyente ni contradictoria. A pesar de ello y debido a las particularidades previamente mencionadas preferí la metodología cualitativa.

énfasis está en la cuantificación-.

Técnicas

Técnicas de investigación

En congruencia con la metodología, las técnicas empleadas fueron así mismo, cualitativas. Estas son: la entrevista semi-estructurada y la observación participante.

Ambas técnicas de investigación, contribuyeron a develar la importancia de las experiencias encarnadas de las *mujeres medicina* como fuente de conocimiento, debido a que el énfasis se localizó en la intersubjetividad de las sujetos participantes. Las técnicas, también contribuyeron a trastocar aspectos relacionales y jerárquicos de poder, al situarme a mí – como investigadora- en una relación empática y horizontal, evidenciada no solo durante el trabajo de campo, sino en el diseño mismo de las pautas, en la construcción del sujeto conocedor (knowing subjects) y en estilo de escritura del texto.

Entrevista semiestructurada.

De acuerdo con Alonso (1994) y Guber (2001), la entrevista es un proceso comunicativo en el que se encuentran distintas reflexividades, pero también donde se producen nuevas reflexiones. Los datos que provee el entrevistado(a), son la realidad que éste construye con el entrevistador a través de normas comunicativas, es decir, de un repertorio metacomunicativo -o contrato comunicativo- que debe ser medianamente compartido entre ambos, facilitando al investigador(a) un marco interpretativo de las respuestas. Esta verdad, sería válida sólo en su contexto, ya que es una forma de construcción de conocimiento situado. Asimismo, la entrevista semiestructurada es útil en la obtención de información de carácter pragmático, que a decir Alonso (1994), se sitúa en un orden medio entre el hacer y el decir.

Observación participante

Mediante esta:

El investigador[a] vive lo más que puede con las personas o grupos que desea investigar, compartiendo sus usos, costumbres, estilo y modalidades de vida. Para lograr esto, el investigador debe ser aceptado por esas personas, y sólo lo será en la

medida en que sea percibido como "una buena persona", franca, honesta, inofensiva y digna de confianza (Martínez, 2006, p. 138).

A través de la observación participante se pueden detectar las situaciones que expresan y generan universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. La recogida de datos estuvo mediada por dos actividades principales: la experiencia/participación y la testificación/observación, que suministraron perspectivas analíticas diferentes sobre la misma realidad, es decir, proveyeron información diversa por canales alternativos (Guber, 2001).

La observación me ubicó a mí –investigadora- como una espectadora. Esta es una preferencia a observar a los(as) sujetos, pero sin fundirse con ellos (separación). La participación, por otra parte, da énfasis a las experiencias vividas, pues otorga la posibilidad de experimentar en carne propia los sentidos de la cultura estudiada (involucramiento). Desde este punto de vista, observar y participar, aportan ciertas tensiones entre el hacer/conocer y distancia/involucramiento. Siguiendo a Guber (2001), posicionarme en una combinación sutil de ambas actividades, me permitió ser una participante observadora -que desempeñó uno o varios roles-, al mismo tiempo que una observadora participante -observación externa que no evita involucrarse-. Por otra parte, la observación participante se realizó durante las ceremonias, ritos, encuentros, círculos de mujeres y demás actividades cotidianas y especiales del colectivo, lo que me permitió obtener información no explicitada durante las entrevistas. La cantidad de registros correspondió al número de eventos y encuentros organizados por la comunidad de afinidad, tratando de asistir siempre y cuando fuese invitada. Para ambas técnicas de investigación y siempre que las interlocutoras y el contexto lo permitieron, elaboré un registro escrito.

Técnicas de análisis

Debido a que la pregunta medular de la investigación y los objetivos explicitados previamente buscan develar y comprender las prácticas y discursos ecológico-espirituales de las mujeres pertenecientes a la comunidad de afinidad de *mujeres medicina*, la técnica de análisis elegida fue la de *teoría fundamentada*, ya que esta “intenta desarrollar

interpretaciones del mundo de los sujetos en función de sus propias interpretaciones” (San Martín, 2014 p.107), es decir, desde un conocimiento situado, optan por la co-construcción intersubjetiva de la realidad (San Martín, 2014).

El énfasis de la teoría fundamentada, está dado en descubrir las categorías relevantes para los sujetos participantes, a través de un análisis que va desde la superficie textual hasta lo interpretativo, sin pasar por el marco analítico característico del análisis de contenido de corte deductivo, en otras palabras, el propósito, -de acuerdo con Charmaz-, es: “descubrir y desarrollar la teoría que se desprende del contexto investigado” (como se cita en San Martín, 2014, p.107).

Para la aplicación de dicha técnica, tomé en cuenta algunos aspectos recomendados por Charmaz (2010), respecto a las etapas de la teoría fundamentada. Así parafraseando a Kathy Charmaz, se realizó la:

1. Recolecta (*gathering*): Se reunieron datos ricos en matices y significados
2. Codificación (*coding*): Fue una etapa flexible en la que se dieron nombres o códigos a la data, con la finalidad de resumirla y relevarla. A su vez contó con las fases de:
 - a. Codificación central (*focused coding*): selección de los códigos iniciales más relevantes, que se probaron contra la totalidad de los datos. En esta fase, se buscaron aquellos códigos que explicaron una mayor cantidad de información.
 - b. Codificación teórica (*theoretical coding*): se establece las relaciones posibles entre los códigos resultantes de la codificación central.
3. Memorándums (*memo-writing*): Es la etapa o momento de parar y escribir notas analíticas informales. De acuerdo con Charmaz (2010), escribir memos es una conversación consigo misma y establece el núcleo de la teoría fundamentada en que se trabaja.
4. Muestreo teórico (*theoretical sampling*): Se refinaron las categorías de la teoría emergente y se realizó el trabajo de decantar categorías hasta que ya no emergieron nuevas.
5. Esquematización (*diagramming*): Se elaboraron varios diagramas (a computadora y

a lápiz), que indicaron el contenido, la dirección y forma del análisis. Esta etapa se refiere a: encontrar los nexos entre las categorías al compararlas de manera abstracta mediante diagramas.

6. Escribir el borrador (writing the draf): En esta etapa se definió el tipo de escrito a realizar, escribiéndolo primeramente para mí, y modificándolo posteriormente, con base en las críticas constructivas realizadas por la guía de tesis y algunas colegas, generando así, el escrito final.

Lo anterior sugiere que una vez inicié el trabajo de campo y habiendo finalizado la primera entrevista, procedí con la escritura de los datos emergidos durante ésta, con la finalidad de recabar los matices y significados que las integrantes de la comunidad de afinidad evidenciaron en la conversación. Posteriormente, inicié con una primera codificación de datos que me permitió identificar las categorías y códigos construidos por las participantes, para dar paso a un reajuste de la pauta (entrevista semiestructurada), con la consecuente aplicación de una nueva entrevista, de la que se extrajeron nuevamente códigos y categorías hasta que dejaron de emerger categorías distintas. Una vez llegado a este punto elaboré los mapas conceptuales y diagramas necesarios para intentar darle dirección y forma al análisis, y finalmente redacté el texto.

La teoría fundamentada fue complementada mediante el uso de tres programas computacionales para facilitar la transcripción y el análisis de la información. En primera instancia empleé el *Expres Scribe*® para la transcripción de las entrevistas. Y en segundo término, se utilizó el *mind map XMind*®, así como el software para análisis de datos cualitativos, gestión y creación de modelos Atlas.Ti 7.5.16 ®. Estos últimos, se emplearon durante la fase de campo, así como en la fase de análisis, específicamente en las etapas de: codificación (central y teórica), memorándums, muestreo teórico y esquematización.

Unidades de información³⁴

El *universo* correspondiente a la presente investigación es aquel conformado por la totalidad de integrantes de la comunidad de afinidad de *mujeres medicina*, y la parte que me permitió hablar del todo, es decir las unidades de información (subgrupo del universo de interés), correspondió a ocho *mujeres medicina* a entrevistar, siguiendo el principio de saturación teórica³⁵, a través del método de selección no probabilístico (Bassi, 2005). Jones, Manzelli y Pacheny (2014), recomiendan tomar en cuenta dos criterios de saturación teórica, por un lado, el *propósito teórico*, que son criterios iniciales que se definen por la información teórica preexistente, y por otro, la *relevancia*, que se refiere a la posibilidad de ir seleccionando entrevistados que aumenten heterogeneidad de la información y permitan extraer nuevas categorías de análisis.

De la multiplicidad de tipos de muestreo existentes para la metodología cualitativa, incluí un muestreo *por conveniencia* para la observación participante y un muestreo en cadena (o bola de nieve) para las entrevistas semiestructuradas. Las ventajas del muestreo *por conveniencia* residieron en que éstas tienen su origen en “consideraciones de tipo práctico en las cuales se busca obtener la mejor información en el menor tiempo posible, de acuerdo con las circunstancias concretas que rodean tanto al investigador como a los sujetos o grupos investigados” (Quintana, 2006, p. 59).

Asimismo, empleé el muestreo en cadena, que de acuerdo con Quintana (2006) tiene como objetivo la comprensión de realidades culturales o personales que por su condición de subalternización se mantienen en el anonimato. El muestreo en cadena tomó en cuenta la característica de *relevancia* para aumentar la heterogeneidad de la información, considerando criterios como la edad, residencia, tipos de prácticas ejercidas y pertenencia a la comunidad de sahumadoras (tabla 1). Fue importante analizar este tipo de experiencias –obliteradas por la narrativa universal- a través del método de bola de nieve, ya que el llamado intra-

³⁴Aclaración terminológica: coincido con los postulados de Bassi (2005), quien indica que “muestra” se estila para investigaciones que albergan la esperanza de la representatividad dura (cuantitativa) y que “unidades de información” indica que tales *unidades* son la fuente de información -conteniendo una crítica a la idea que está detrás de la palabra *muestra*-.

³⁵Principio de saturación teórica: agotamiento de información o efectos de sentido no conocidos previamente (Canales, 2006)

participantes, abrió las puertas hacia una mayor apertura y confianza entre investigadora-investigadas, permitiéndome resaltar puntos de vista heterogéneos y diversas tensiones.

Tabla 1. Características y criterios relevantes.

Participante	Edad	Residencia	Comunidad de sahumadora^{36s}	Prácticas ecoespirituales³⁷
Ana	24 años	Santiago	Sí	A, C, CC, L, O, R, RT, S, T
Bernardita	50 años	Santiago	Sí	A, C, CC, O, R, RT, S, T
Daniela M.	27 años	Santiago	Sí	A, C, CC, L, O, R, RT, S, T
Daniela Z.	29 años	Santiago	Sí	A, C, CC, L, O, R, RT, S, T
Pamela	30 años	Santiago	Sí	A, C, CC, O, R, RT, S, T
Paola	47 años	Santiago	Sí	A, C, CC, L, O, R, RT, S, T
Sayen	52 años	Santiago	Sí	A, B, C, CC, L, O, R, RT, S, T
Verónica	68 años	Santiago	Sí	C, CC, O, R, RT, S, T

Previo a la aplicación de las entrevistas semiestructuradas se compartió una pauta de consentimiento informado, en la que se discutió con cada una de las entrevistadas, aspectos relacionados con la ética feminista de la investigación, así como aquellos elementos concernientes a la confidencialidad y el anonimato. Por lo tanto, debido a estos resguardos ético-feministas, las participantes aparecerán únicamente con su primer nombre a lo largo de toda la investigación, omitiendo datos como apellido materno y paterno.

Una vez dialogados los objetivos de la investigación, y firmada la pauta de consentimiento informado, se llevó a cabo la aplicación de las entrevistas. Con las ocho, tuve encuentros presenciales entre 1.30 a 3.00 horas de duración, en diferentes espacios que fueron determinados por ellas. De este modo, las entrevistas se realizaron en sus propias casas, en mí casa y/o en parques. En cada uno de estos encuentros se procuró tener un pequeño altar en el que se representaron los cuatro elementos: el agua, el fuego, el aire y la tierra, lo que

³⁶ Se eligió este como criterio principal, ya que las principales movilizaciones colectivas y políticas de esta comunidad de afinidad, se enraízan en la práctica de la sahumación.

³⁷ A= bendecir alimentos; B= bendición del útero; C= caminatas; CC= ceremonias circulares; L= siembra de luna; O= otras; R= rezos individuales y colectivos; RT= Raíces de la Tierra; S= sahumación; T= temazcales.

abonó a un ambiente de tranquilidad y apertura.

Adicionalmente, se realizó una entrevista a la feminista maya xinka Lorena Cabnal, debido a las importantes implicancias que tienen los postulados cosmogónicos del feminismo comunitario, con relación a la presente investigación.

Finalmente, debo reconocer que mi pertenencia al colectivo de sahumadoras, no está exenta de tensiones, encuentros y desencuentros. No obstante, considero que ser parte de dicha comunidad, me permitió relacionarme afectiva y corazonadamente con las *mujeres medicina*, estableciendo vínculos basados en la sinceridad, lo que desde mi perspectiva, creó una narración capaz de dar cuenta de la particularidad de las experiencias ecoespirituales de las mujeres, y permitiendo a la vez, que por algunos momentos, mi voz se expresara a través de sus polifónicas experiencias y sentires. Adicionalmente, tener un rol dentro la comunidad de estudio me permitió interactuar no sólo como observadora-participante sino como participante-observadora, evitando caer en los roles extremos de participante pleno y observadora pura.

VII. ANÁLISIS

EXORDIO

Me gustaría comenzar aclarando que, antes de iniciar la fase de análisis de la investigación, me situé desde un posicionamiento fuerte que afirmaba la emergencia/existencia de una comunidad de afinidad de *mujeres medicina*, posicionamiento al que llegué gracias a la interacción como observadora-participante y participante-observadora, en dicha comunidad de afinidad. Sin embargo, a pesar de que tenía algunas intuiciones al respecto, en el encuentro cotidiano con ellas o bien durante las entrevistas, muchas de mis inferencias dieron un vuelco radical, llenando los espacios de nuevas incertidumbres y corazonando aquellos pensamientos, que inmediatamente emergieron desde mis propios paradigmas logocéntricos.

Por otra parte, para entender el *locus* de enunciación desde el cual nos pensamos, sentimos, y construimos (la autora y las interlocutoras), propongo un modo lectura que cuestiona y fisura la insistencia de *la academia*, en construir relaciones dialógicas desde el *locus* opresor/oprimido (ya que potencia relaciones asimétricas), para ello retomo las nociones construidas por Gayatri Chakravorty Spivak (1998) en torno al sujeto subalterno, así como las elaboradas por Karina Bidaseca (2010) respecto a las intensidades de las voces hegemónicas y contrahegemónicas con las que hablan los subalternos. Es decir, siguiendo a Spivak, comparto el planteamiento de que el subalterno puede hablar, pero “no puede” ser escuchado, y asimismo participo de las ideas de la argentina Bidaseca respecto a que existe una monoglosia colonizadora edificada para ahogar, fagocitar y sofocar voces otras, por lo que se hace imprescindible cultivar la disposición para oír esas voces silenciadas; ya que entre la polifonía de voces fagocitadas, existen aquellas que generan discursos contrahegemónicos que merecen ser narrados. No obstante, el trabajo intelectual del libro “Signos de la identidad indígena”, coordinado por Karina Bidaseca, contiene un sesgo fuertemente antropocentrista, ya que en éste se propone diferenciar las voces *altas* de las voces *bajas*, que desde distintas tonalidades y sonoridades se abren a la posibilidad de ser o no ser escuchadas. Sin embargo, me pregunto ¿las voces a las que se refieren, son las que los(as) humanos(as) emitimos?, ¿se están tomando en cuenta las sonoridades de plantas y

animales, las melodías del universo o las vibraciones de una nave-Tierra³⁸ que aparecen casi inaudibles al oído del ser humano logocentrado? Las reflexiones generadas desde mi acontecer situado, me llevan a pensar que tal apuesta es evidentemente antropocéntrica y etnocéntrica, y desde ahí propongo sentipensar en todas aquellas *voces* que no son únicamente generadas por humanos o algunos animales, como lo especifica el diccionario de la Real Academia Española, sino incluir en su significación a todas aquellas voces que nuestro acontecer sociohistórico ha forcluido del espacio de lo audible. Desde este argumento, planteo una analogía entre la/el sujeto subalterno y las radio-estaciones.

En el espacio radiofónico, hay canales o estaciones de radio que continuamente emiten programas al aire con finalidades diversas, solo basta encender la radio, ajustar la frecuencia que deseamos, y escuchar el canal elegido, en otras ocasiones cuando no se ha definido qué se quiere escuchar, se avanza entre una y otra estación, cambiándola indefinidamente hasta encontrar algo que se desea escuchar. Las estaciones de radio están ahí todo el tiempo, las hay creadas por la fuerza y la razón hegemónica, y están las radios alternativas, las radios comunitarias, las que sólo emiten música, los que responden a la perspectiva de un pensamiento fronterizo fuerte o débil o simplemente aquellas reproductoras del discurso heteronormativo.

Ahí, en ese espectro radiofónico, intuyo que los subalternizados están siempre hablando, no con *voz fuerte o baja*, sino generando sonoridades, tonos, timbres y pausas paralelamente a los discursos de otras emisoras de radio. No es que no puedan ser escuchados porque su voz sea inaudible, como se propone en el libro, sino que, desde la imposición colonial no se ha querido – ni se quiso- sintonizar con estas radiofrecuencias otras: la que nos narran las historias, deseos, filosofías, anhelos y horizontes de vida de aquellos(as) –humanos y no humanos-, invisibilizados por la hegemonía del poder. Así pues, propongo que el principal motor para poder escuchar no sólo a humanos y animales, sino a los bosques, los ríos, lo visible y lo invisible, sería encender nuestra propia “radio”, sintonizar el canal adecuado, y

³⁸ Tierra hará referencia al planeta, la biosfera que habitamos y nos habita. Mientras que tierra (con minúscula) indicará la delgada porción de suelo que lentamente se ha formado a través de la desintegración de las rocas y por la acción del agua, el viento y las fluctuaciones de temperatura.

prestar el oído atento, los múltiples sentidos, la escucha activa y el corazón abierto, para que todos esos códigos comunicativos otros, emerjan y puedan ser sentidos y escuchados.

Desde esta perspectiva, es importante señalar que dicha escucha implica un esfuerzo voluntario por parte del radioescucha, cierto arrojo deliberado por no apagar la radio y no correr al confortable espacio de lo conocido. De ahí que, urja la búsqueda constante de otras radiofrecuencias, que nos liberen del atrapamiento eurocéntrico que ha puesto en crisis a una compleja civilización planetaria. Disponerse a escuchar y sentir otras frecuencias, se antoja una lucha agencial y simbólica, un acto consciente y contestatario, que puja por emanciparnos de la frecuencia unívoca, monocultural y hegemónica con la que fuimos criadas(os) y socializadas(os).

Teniendo en cuenta dichas claves de lectura, iniciaré el primer capítulo visibilizando algunos saberes, sentires y haceres que nos adentran a la filosofía de vida de una heterogénea y polifacética comunidad de afinidad de *mujeres medicina*: sus sentipensares, sus cuerpos, sus espiritualidades y sus modos de vivir y relacionarse con la naturaleza-Tierra.

Es por ello que, esta es una invitación a una lectura descentrada, descolocada de las propias estructuras “lógicas” de pensamiento, una exhortación al encuentro con los espacios porosos del cuerpo en los que las espiritualidades, epistemologías, ecologías y geografías, son tejidas desde el acontecer de un grupo de mujeres que se plantean horizontes civilizatorios y de existencia otros.

En otros términos, debo hacer varias advertencias antes de proseguir con el texto, pues a pesar de que la presente investigación se rija por un corazonamiento ético feminista, existen impedimentos del tipo académico -propios de una investigación de maestría-, que complejizan la apuesta por un descentramiento científicista-patriarcal. A este respecto, el intento por expresar en determinados marcos positivistas los fenómenos aquí exployados (senti-pensares y senti-haceres ligados a la interdependencia y la interrelación con la naturaleza), impone ciertas limitantes (por momentos incongruentes) en el ejercicio de “traducción³⁹” y escucha. Asimismo, en un intento por enfrentar la hegemonía de la

³⁹ La cultura logocéntrica de nuestro tiempo está marcada por “la fascinación de lo transmisible y lo universalmente “traducible”; lo visible/comunicable transparente” (Bidaseca, 2010, p.20), el fetiche de la traducción perfecta. Sin embargo algunas vertientes de las ciencias socialhumanas, nos han recordado que

enunciación, apuesto por una política del nombrar que, siguiendo a Patricio Guerrero (2010b) implica hacer escuchar la polifonía de voces en la red de la vida, cimentando políticas del nombrar distintas, que insurjan desde los espacios fronterizos, en pos de construir diferentes conocimientos y discursividades, utilizando nuestras propias palabras (las de nuestros propios lugares y territorialidades). Finalmente, y parafraseando a Ramón Grosfoguel (Casa Colorida, 2016), es (y será) un posicionamiento político, a riesgo de sonar ridícula y volver la lectura tediosa, identificar con nombre y apellido -con frases largas-, a la colonialidad, para resaltar la cartografía de poder en la que estamos ubicadas. Es decir, no se hablará de patriarcado sin dejar de nombrar al entramado de relaciones de poder que lo amalgaman, o hablar de capitalismo neoliberal sin dejar claro que al mismo tiempo es un capitalismo-patriarcal-cristianocéntrico-eurocentrado-letrado. Al no nombrar de este modo las múltiples jerarquías de poder, sería partícipe del mito de la neutralidad del conocimiento, y parte del pensamiento crítico decolonial, también pasa por retomar y posicionar estas políticas del nombrar, que visibilizan la ficticia universalidad hegemónica.

Por último, las reflexiones y disquisiciones se presentarán en dos capítulos apartados. El primero contendrá cuatro secciones: “¿Cuerpo o cuerpos?”; “La ecología del espíritu”; “Senti-haceres”; y “Mujeres medicina”. En el segundo, se presentarán dos secciones: “Mestizaje *Ch’ixi*”; y “Activismo eco-espiritual”. Exponiéndose al final de cada apartado un corolario. Finalmente en, Conclusiones y Meditaciones, se explicitarán las secciones tituladas: “Puntos suspensivos...de re-lecturas y reflexiones”, del que se derivará el subtema: “Revuelta: punto en el que se empieza a torcer el camino andado”.

aquella pretensión de traducibilidad es irreal e irreverente ya que claramente responde a objetivos del falogocentrismo científico, que intenta apropiarse simbólicamente del otro (Bidaseca, 2010).

CAPÍTULO 1. Reconociendo los horizontes de existencia

1. ¿Cuerpo o cuerpos?

Como se ha manifestado, diversos feminismos ya han hecho hincapié en la privilegiada “imagen del “ojo”, como metáfora de la mente, o sea “veo” como sinónimo de *sê*” (Braidotti, 2000, p.97), o del “ver para creer”, que potencian el introyecto de un mapa anatómico escindido de las sensaciones del propio organismo interno (*interoceptivas*), de la situación del cuerpo en el espacio (*propioceptivas*) y de aquellas otras sensaciones externas que crean la base de nuestro comportamiento consciente (Luria, 1994), como el gusto, tacto, olfato, oído y otras sensibilidades intermodales e inespecíficas (*exteroceptivas*). Cuerpos atomizados, individuos cuyo estatus de *homo sapiens sapiens* los jerarquiza y separa del resto de las especies de la biosfera, gracias a su “capacidad de raciocinio”, cuerpos que arrojados por las epistemologías eurocentradas, ignoran la energía de la red de la vida, gestada en interdependencia e interconexión en los bastos rincones del pluriverso. En este sentido, el canon de pensamiento dominante, ha creado *un* cuerpo: modélico antropocéntrico-androcéntrico, aséptico, mecánico, preeminentemente visible y material (físico), que actúa como centro ordenador de las experiencias vividas, y que ficticiamente ha construido, la imposibilidad de subversión y ruptura con tales cánones decimonónicos, cuál si fuésemos únicamente sujetos sujetos

No obstante, la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* traída a estas páginas, pugna por un sentipensar desde el cual se intenta des-enyesar y decodificar dicho régimen de verdad, a través de la existencia y vivencia de sus cuerpos múltiples, cuerpos-puente, que se abren a la posibilidad de una espiritualidad ecológica llena de constantes interrogantes. Cuerpos que, como ellas han identificado, se constituyen en materialidades e inmaterialidades más allá del cuerpo dado bio-médicamente al humano(a). Desde este contexto, su cosmo-existencia se enraiza a una actitud reflexiva y cuestionadora de “el” cuerpo dado⁴⁰, que para fines analíticos se explicitará bajo cuatro temas de lectura: 1.El quiebre entre el yo y el ellos; 2.Cuerpos

⁴⁰ El *cuerpo dado* es aquél cuerpo creado hegemónicamente en el que intervienen introyectos culturales, eclesiales y familiares (entre otros), que se distingue del *cuerpo propio* recreado a partir de la experiencia, de sentipensares, prácticas y estrategias contrahegemónicas.

múltiples (que a su vez contendrá los subtemas: Cuerpos físicos; Cuerpos emocionales; Cuerpos energéticos; y la Tierra, un cuerpo inconmensurable); y 3. La energía de la red de la vida. Finalmente se expondrá el tema: 4. Heterarquías del sistema opresor: cuerpos borrados.

1.1. El quiebre entre el yo y el ellos

Las experiencias de estas ocho *mujeres medicina*, dan luz a una dimensión corporal que agrieta y fisura la visión tradicionalista del cuerpo, ya que a través de su noción del *nosotros*, instalan una ruptura con el *ethos* eurocentrista-hegemónico. *Ethos* que como se ha dejado constancia, ha colonizado la alteridad, al punto de considerar la diferencia *-lo otro-*, como carencia, y obstáculo, digno de ser subalternizado.

En ese sentido, para desarrollar la noción de lo *otro*, que emergió durante las entrevistas, considero pertinente traer un cuestionamiento que Patricio Guerrero instala en su libro *Una antropología comprometida con la vida*: “¿si el poder construye formas de colonialidad de la alteridad, que se expresa en la radical ausencia del otro, una manera de abrir procesos decoloniales, no será plantearnos la radical insurgencia del otro, de la alteridad?” (2010b, p.36). Ya las experiencias vertidas a continuación, nos hablan de la apertura hacia procesos decoloniales, relatándonos la radical insurgencia del otro:

“No hay memoria que se manifieste en este actual nosotros sin que no venga y no tenga la memoria y la actuación y todo de nuestros antepasados y nuestros ancestros, no hay. Por eso que no hay un yo, [sonríe y ríe], siempre hay un nosotros que se está manifestando, a través claro, de este canal, pero somos la manifestación de un nosotros, de una vida y de una cantidad de acciones y consciencia, y de amores y de conexiones (...). Cada movimiento que uno hace está precedido por muchos movimientos que se hicieron antes, y entonces se me desdibuja, se me ha ido desdibujando el yo”. (Sayen)

“Es que para mí todo es una unidad, o sea para mí es muy gráfico el hecho de que la vida es toda la misma, todos somos parte de una misma vida y somos pedacitos de esa gran vida, de esa gran energía, entonces me cuesta creer, no lo pienso veinticuatro/siete porque todavía no lo integro al cien por ciento, pero cada vez más siento que somos parte de lo mismo, o sea hasta el malo más malo está dentro mío y hasta el bueno más bueno también y hasta el degenerado más degenerado y siento que somos parte de lo mismo”. (DanielaM)

“Estamos todos unidos y todo pasa dentro de esta línea espiral, somos árboles, somos tierra, somos pájaros, somos agua, somos fuego, entonces es parte, como te decía, de los multiversos que existen. Nuestros átomos son los mismos”. (Paola)

“Puede que haya un espacio entre todo pero, pero a la vez, así como está ese espacio invisible, porque realmente no lo vemos a la vista, asimismo se me hace a mí que tiene que haber hilos conductores entre todo también, (...). Hay espacio y hay conexión que puede ser incluso una conexión magnética, como entre el neutrón y el electrón, en el fondo hay una fuerza que los atrae y que los mantiene distantes pero unidos, ¿sí?, yo creo que está todo bastante unido”. (Bernardita)

La categoría de cuerpo individual, se pone en tensión al cuestionar los límites de la materialidad dada, des-sedimentando nociones normativas respecto a los encuentros y desencuentros con los(as) otros(as). Como lo indica Sayen, *“desdibujando el yo”* y aproximándose a un sentipensamiento en el que abuelas y abuelos, tatarabuelos y nanarabuelas⁴¹, vivos y muertos, moléculas, bosques, ríos, y lo otro, se conjugan para co-crear la autorepresentación de un yo, que no puede existir sin lo otro. Así, se conjuga la descolonización del sentido yoico-eurocéntrico de un “afuera” y “adentro”, el cual desde estas voces nunca estuvo separado por la barrera hermética de la piel. En este sentido, la insurgencia del otro(a) se hace manifiesta a partir del re-conocimiento en interdependencia e interrelación, de aquello que la colonialidad del saber ha calificado disgregadamente como yo/ustedes, vivo/muerto, tangible-/intangible -dicotomías coloniales que han tratado de imponer un abismo infranqueable, la ficticia exterioridad entre las dimensiones internas y externas del ser humano, la naturaleza y el cosmos-, rompiendo desde su acontecer encarnado, tales escisiones encubiertas por la colonialidad del poder.

En América, la narrativa universal puesta en marcha a través de la conformación del *nuevo orden mundial*, ha tatuado sobre una vasta extensión corpo-política, los preceptos del individualismo instrumental. Empero, las voces de las participantes ponen de manifiesto una

⁴¹ Del náhuatl, *tata* hace referencia al padre o abuelo de alguien, mientras que *nana* alude a la madre. En este sentido hablar diferenciadamente de tatarabuelos y nanarabuelas, rescata lo femenino obliterado. Nanarabuela entonces, significaría: madre de cada uno de los bisabuelos(as).

tendencia opuesta que, desde las raíces de la Abya Yala herida, insurgen para fisurar las ilusorias barreras de los binarismos coloniales, y en la apuesta por la polivalencia, son capaces de experimentar emociones, sentimientos, haceres y aconteceres de otros cuerpos múltiples –no siempre humanos, no siempre “vivos”-, que habitan en ellas, y que al mismo tiempo son habitados por ellas. También es importante rescatar que, en paralelo a esa reconfiguración de lo interno y lo externo, existe un entendimiento distinto sobre la muerte y los linajes familiares, ya que en la reconstrucción de sus *nosotras*, reconocen las historias de sus muertos para hacerlas parte de su transitar, de sus aprendizajes y de su herencia, que más allá de lo genético, las dota de un sentido distinto de vida, uno que, en compañía de sus ancestros, resulta más enriquecedor y complejo.

Así, a través de la rítmica danza de volver al otro y espejarse en él, resuena el deseo indisoluble por reconstruir una realidad alternativa, florecida por un pequeño giro en la comprensión del *yo*, que se entreteje con lo *otro*, para convertirse en un *nosotras(os)*. Repercutiendo de este modo, en la comprensión que ellas tienen sobre su existencia, sus multiversos, y asimismo sobre sus cuerpos. Después de todo, sería enriquecedor comprender la pregunta por los cuerpos, ¿cuál es el límite de éstos?, ¿hasta dónde llegan?

1.2. Cuerpos múltiples

Una idea clave para sintonizar la frecuencia desde la que ellas se narran, corresponde a la noción de corporalidades. Como veremos a continuación, dicha noción contiene un importante argumento contrahegemónico (este podría ser leído a partir de las *epistemologías fronterizas* (Mignolo, 2002)), que difumina el actual sistema de creencias vinculado a la materialidad del cuerpo, y resquebrajando así, los límites permisibles para habitar ‘el’ cuerpo (en singular) dado.

Desde este conexto, la referencia a los cuerpos se presenta diversa. Vivencian desde las porosas membranas de su piel, sus afectos y sentidos, la interconexión a unos cuerpos otros que son múltiples, volátiles, e (in)divisibles. Desde su sentipensar, des-sedimentan la creencia biomédica de que el cuerpo sólo empieza a existir una vez se produce la fecundación e implantación del óvulo en las paredes vaginales, pues para ellas, existimos como cuerpos incluso antes de pasar por tal proceso de gestación. Por ello, sus corazonamientos invitan a cuestionar en nuestros adentros las heteronormas religiosas, epistemológicas y logocéntricas,

en la comprensión de la concepción biológica, ya que ellas no sólo co-habitan cuerpos humanos físicos, sino también cuerpos emocionales, energéticos y no humanos. En ese sentido, Pamela me recuerda que para venir a esta Tierra, para nacer del vientre materno, nuestros cuerpos etéricos primero se condensan y materializan bajo la forma de un bebé, que desde antes de nacer está interconectado al mundo de lo tangible e intangible, por ello nos preguntamos: ¿existen humanos separados del resto de los cuerpos humanos y no humanos?, ¿qué emociones los atraviesan?, ¿cuál es el límite entre nuestros cuerpos?, ¿hasta dónde pueden expandirse?

En un intento por sumergirnos en tales inquietudes, a continuación se explicitarán desde sus voces, los subtemas: Cuerpos físicos; Cuerpos emocionales; Cuerpos energéticos; Un cuerpo inconmensurable, la Tierra; y La energía de la red de la vida.

a. Cuerpos físicos.

“Al final todo nos completa, no solo somos este cuerpo y fin, soy yo con dónde nací, con mi historia, con mi familia”. (DanielaZ)

“Yo reconozco que tengo un cuerpo, lo alimento, lo cuido, practico la fisicalidad por decirlo así, la materia, la materialidad”. (Bernardita)

“El cuerpo físico es nuestro vehículo de transporte en esta Tierra, porque si no, podríamos ser un árbol, o podríamos ser un animal o una flor, o podríamos haber sido parte del viento o de las estrellas que miramos, entonces, elegimos encarnar en el aquí y en el ahora y elegimos encarnar en este cuerpo y desde esa mirada ya lo hago divino y cada día me hago más consciente de lo sagrada que soy, lo que me lleva a honrarme y respetarme más”. (Paola)

Los testimonios dejan entrever el reconocimiento de un yo hecho carne, de las siluetas que la piel va conformando a través de huesos, músculos y cartílagos, y que les confieren unos cuerpos humanos diferentes al resto. Cuerpos únicos en la diversidad de contornos y formas humanas, dotados de especial heterogeneidad gracias a su genética, su historia pasada y presente, así como al contexto y geografías desde el que aprehenden y se desenvuelven.

Por otra parte, si bien es cierto que las mujeres estamos “sujetas a muchas prácticas disciplinarias que producen un tipo de cuerpo típicamente femenino” (Martínez, 2004, p.134) y que las instituciones y los agentes de socialización producen/reproducen dichos esquemas corporales -sometiendo a los cuerpos a ser meras mercancías y objetos de intercambio-, estas ocho mujeres plantean una ruptura con tales adoctrinamientos, ya que todas ellas conciben sus cuerpos como algo sagrado, digno de respeto y de cuidado afectivo, alejado de toda cosificación mercantilista.

Sus corporalidades, libres de ataduras, nadan desnudas en un río en Melipeuco, en la mar de la Serena o sentadas sin ropa dentro de un temazcal, dejando al descubierto cuerpos llenos de perfecciones dispares, de largas vellosidades, de vientres abultados y estrías, de colores y formas diversas, pero sobre todo de miradas y abrazos que me hacen reconectar con el espacio profundo de un tiempo en el que el patriarcado no había impuesto sus miedos sobre nuestros cuerpos. Experiencias y sentipensares que re-valorizan el cuidado y afecto de sus corporalidades, lejos de la producción hegemónica de los cuerpos dados y del desconocimiento corpóreo, interpretado en clave colonial.

Por otra parte, la casa a habitar, ese espacio para diferenciarse sentidamente de lo otro, -el cuerpo físico-, se aprecia múltiple y fluido, pues no todas las interlocutoras reconocen los mismos alcances o limitaciones de sus corporalidades, entrando así en tensión, la demarcación y configuración de sus cuerpos:

“Con el cuerpo físico yo no puedo lanzarme al mar a profundidades extremas porque si se me acaban las fuerzas no voy a poder seguir nadando, no puedo volar, no tengo alas, tengo alas energéticas, pero alas físicas no tengo, no me podría tirar de un cerro porque viva no voy a quedar, claro, porque ahí está la limitante del cuerpo físico”. (Paola)

“El [cuerpo] físico (...) tiene fin, el cuerpo físico siento que termina en algún punto que es más allá de mi piel, como de lo que puedo percibir próximo a mí”. (DanielaM)

“El cuerpo es sagrado po, es sagrado porque es lo más delicado que tenemos y lo más grandioso que tenemos, entonces castigar a un ser humano a la prisión a la tortura, asesinarlo, maltratarlo física y psíquicamente, no solo corporalmente eh, es algo que nos tiene que hacer reflexionar como sociedad. Ahora, la historia de las sociedades es que desde

siempre ha sido así, o sea no es una cuestión de ahora, no, porque en la edad media la iglesia católica quemaba a las mujeres en la hogueras y así en todas partes hay cuestiones que uno dice ¡pero cómo!, pero eso es lo que somos los seres humanos también y hemos construido y destruido al propio ser humano, entonces claro, claro que el cuerpo es un templo que hay que cuidar y que hay que querer, respetar, el de uno y el de los demás, es el límite que tenemos para vivir, entonces es súper importante”. (Verónica)

Observamos en este sentido, diversos entendimientos que estructuran la compleja idea de los cuerpos físicos. En primer lugar, hay una comprensión de la fragilidad de la vida, de la imposibilidad de exponer al cuerpo más allá de las propias limitaciones fisiológicas y biológicas, por lo que éste debería ser preservado poniendo atención en las capacidades y restricciones de sus cuerpos, cuyo fenotipo corresponde al de un *homo sapiens sapiens*. Al mismo tiempo, los testimonios hacen aparecer las marcas del género en las experiencias de violencia psico-bio-social, pues hablar desde el propio cuerpo, es hablar también de la tortura y el dolor al que estos fueron sometidos, haciendo visible el acontecer histórico y geopolítico desde el que se sitúan las interlocutoras del estudio y denostando las diferencias que se tienen sobre el concepto de *límite*, debido a la particularidad de sus experiencias⁴².

En segundo término DanielaM vuelve a tensionar el constructo del cuerpo físico y sus barreras, pues reconoce como parte de su corporalidad aquello que sus sensaciones exteroceptivas le permiten identificar como una extensión de ella. Asimismo, la materialidad de su cuerpo se dibuja más allá de las células somáticas generadoras de órganos, sangre, huesos y piel, cuestionando la limitante definición edificada desde la matriz heteronormativa, para la cual la piel sería barrera y fin del cuerpo dado. De ahí que, en ese *más allá* del cuerpo como barrera, eclosionan múltiples posibilidades para transgredir las fronteras (logocentradas) de la piel.

Desde estas premisas, aunque mayoritariamente se observa una tendencia que apuesta por transgredir los límites de aquella mente adiestrada por la colonialidad del poder –respecto a

⁴² Estas referencias apelan a los cuerpos que fueron sometidos directa o indirectamente a la violenta dictadura militar -liderada por Augusto Pinochet- que finalizó hace apenas 27 años atrás, y que escañonó múltiples cuerpos generizados en nombre del falo.

los límites y alcances del cuerpo físico-, hay también en la comunidad de afinidad una noción del cuerpo que tiene un dejo de cruda realidad, pues siguiendo a Keleman (como se cita en Lemos, 2010, p.33) “de nuestro cuerpo surgen impulsos, visiones, códigos y sociedades en las que vivimos y que hacen posibles nuestras vidas y relaciones (...). Las estructuras anatómicas de nuestros cuerpos, [y] nuestra limitación corporal, explican el destino de nuestras experiencias”.

b. Cuerpos emocionales

Desde sus voces, los cuerpos físicos se funden en la experiencia de unos cuerpos psico-emocionales en los que es posible vislumbrar la importancia de los afectos en la construcción del devenir *mujeres medicina*. El sentir la cercanía de otros cuerpos y el reconocer la importancia de las palabras, pensamientos, estados emocionales y de las propias emociones, reverberan mensajes otros que les permiten transitar por veredas contrahegemónicas.

“Como que le doy importancia a el contacto, como que igual lo valoro mucho ese encuentro como físico ¿cachai?, concreto, de estoy aquí y te toco. Como que siento que la gente también tiene muchas cosas que puede entender haciéndolas y creo que esa sería una cosa de esas que hay que entender: la relación del cuerpo con el todo, es haciéndolo, es activando el cuerpo de esa forma, de sentir al otro, un abrazo, respirar, quedarse en un abrazo (...), de hecho uno cuando dice una palabra, a mí me pasa que cuando digo una palabra bonita, una palabra de gratitud, al tiro como como mi emocionalidad cambia, entonces si digo algo, como que me emociona todo, en mi cuerpo pasa algo, no sé, se me pone la piel de gallina, me emociona, la voz se me quiebra, se me llenan los ojos de lágrimas. Entonces como que al final todo va unido en tu cuerpo, entonces si sientes algo y algo te emociona y te hace vibrar, es como que tu corazón [se expande]”. (DanielaZ)

“Entender que esto es un camino y desde ahí empezar a aprovechar la vida y disfrutarla y disfrutar hasta (...) ahora que estoy resfriada, y estoy en este proceso qué se yo, como cuando tengo pena, cuando tengo rabia, cuando tengo felicidad y todo eso, intento de verdad vivírmela concha, de verdad disfrutarlo”. (Pamela)

“Cuido mucho lo que pienso, y lo que pasa por mí, sin embargo tampoco me creo tan importante en ese sentido de que no pueda pensar nada malo ni no pueda tener emociones que sean tal vez grandes aportes, porque siento que el cosmos y particularmente la Tierra tiene un don tan maravilloso que mientras uno lleve en consciencia lo que vive, eso se ofrenda, entonces, la pena también puede ser una gran ofrenda si se ve conscientemente, yo creo que la consciencia es el gran alimento, ese es el gran alimento cósmico, unida por supuesto al amor, pero para mí quizá yo eh, vengo en la manifestación de esa otra energía, por supuesto que respeto mucho el amor, pero también comprendo los desamores y comprendo algunas desconexiones en algunos momentos que se pueden dar y me parece que no son disruptivos, no separan si se viven conscientemente, entonces por ahí siento que es tan operativa la consciencia con el amor, ¿no?”. (Sayen)

Las prácticas disciplinarias del cuerpo hegemónicamente construido, “han fomentado el temor a los sentimientos propios y ajenos, se ha educado para evitar vivenciarlos, para no expresarlos o para disfrazarlos de forma autónoma o asistida” (Lemos, 2010, p.38). En este sentido, la construcción socio-cultural de los cuerpos ha moldeado sobre nosotras(os) un tipo de seres asépticos a las emociones: máquinas neutras, farmacodependientes, a las que no se nos ha enseñado a identificar, sentir y vivenciar emociones y sensaciones. Orillándonos a no contactar con nosotras(os) mismas(os) y desencadenando como consecuencia, múltiples enfermedades psicosomáticas. Sin embargo, ante esta fuerte tendencia patriarcal, las voces de las interlocutoras se muestran en clara resistencia, por ejemplo, la invitación de DanielaZ a la acción corporal, a permanecer en movimiento como un posible medio para comprender las relaciones que interconectan su cuerpo a otros seres humanos -y no humanos-. Sus experiencias, se inscribirían en primera instancia en la consciencia de estar *inter-sintiendo*, de que no estamos separados, sino que *co-estamos* (Cassasus, 2009), y de que en ese estar, ocurre un contacto consciente con el cuerpo, en donde los correlatos del cuerpo vivido “desempeñan un papel decisivo en la forma en la que aprehendo al otro (...) como una subjetividad semejante a la mía” (Cassasus, 2009, p.137). Desde ahí, sus cuerpos emocionales nos instruyen sobre las formas otras en que ellas experimentan y transitan sus mundos, pues buscar el contacto y la cercanía a otros cuerpos, tocarse, sentirse y abrazarse,

es desde mi perspectiva situada (como extranjera en Chile) un hacer que resulta contestatario dentro de un particular contexto de apatía, en el que se construyen las relaciones interpersonales en la Región Metropolitana.

La vida, se está expresando siempre a través de las emociones Cassasus (2009), por lo que, esa vida que ellas co-habitan, está llena de aprendizajes conscientes que torsionan y tensionan el mandato hegemónico a no sentir, pues en lugar de impedirse vivenciar encarnadamente sus emociones e intentar ocultarlas como respuesta a la norma cultural del deber ser y “estar bien”, -feliz eternamente-, ellas se abren a vivir, a experimentar y a conocer emociones ligadas no únicamente a la paz, la tranquilidad, la felicidad y la alegría (emociones infravaloradas ligadas al exitismo), sino también al desamor, la rabia y la pena, con todo entendimiento de que “si somos inconscientes de nuestras propias emociones, nos encontramos aislados de los otros [y] si no podemos percibir, reconocer y sentir nuestras emociones, no podemos percibir las emociones de los otros” (Cassasus , 2009, p.118). Al fin y al cabo, dirá la feminista Lorena Cabnal: el acto de sentir y poner el cuerpo es un acto de recuperación epistemológica (CICODE UGR, 2015). En ese sentido, continua Lorena, somos cuerpos *cosmo-sintientes* ya que todo entra y pasa primero a través de las sensaciones corporales y después a través del razonamiento, permitiendo de este modo que el sentipensar te conecte a/con el *todo*, con el Cosmos (CICODE UGR, 2015).

A este respecto, habría entonces que preguntarse ¿por qué algunos feminismos siguen huyendo de la potencialidad que ofrece el auto-reconocimiento de los sentidos y las sensaciones?, ¿acaso no sería necesario dejar de vincular las emociones al signo negativo de las dicotomías coloniales que equiparan a éstas a la debilidad, y por lo tanto a lo femenino?, ¿por qué y para qué seguir sublimando las afectividades y las sensaciones, si estas pueden contribuir a decolonizar los cuerpos?

c. Cuerpos Energéticos

Hasta ahora se han abordado los cuerpos **físicos** y **emocionales**, que desde la literatura academicista se han analizado (con sus claro-oscuros) regularmente, no obstante, existe una noción del cuerpo a la que se le ha dado poca atención e incluso se ha infravalorado y folclorizado debido a que “carece” de explicaciones logocéntricas-positivistas-patriarcales,

relegándose a las esferas de la locura y lo obliterado. Me refiero a la **energía**, a los cuerpos energéticos.

En este sentido -para la comunidad de afinidad-, asociada a aquellas emociones hechas carne, se presenta fuertemente la idea del ser y estar en un mundo, a partir de un complejo entramado de relaciones entre el cuerpo propio y el entorno, en donde la vibración molecular⁴³, la intangibilidad de la materia y lo sagrado, se manifiestan con singulares características que emergen contestatariamente, a partir de la noción de energía⁴⁴. A continuación, las voces de estas mujeres, se acompañarán de la autoridad epistémica del feminismo comunitario, tensionando así algunos estatutos sobre el cuerpo dado:

“Para mí esto es al revés, en como generalmente lo plantea la ciencia, los científicos, la medicina alópata, que tendemos a pensar en el cuerpo físico y después en el energético, sí después lo energético, sí, es que los alópatas muchas veces no piensan que existe el cuerpo energético, pero, pero me refiero a que siempre cuando hablamos de, siempre es como que existe el físico y de ahí partimos para arriba y para mí es al revés po, primero es allá arriba y cada vez la energía se empieza a condensar y materializar más, hasta que empiezan estos campos que son mentales, hasta que empiezan estos campos que son emocionales, hasta que empiezan estos campos que son etéricos, hasta que empiezan esos campos que son físicos, y si sigo, estos campos que son celulares, estos campos que son ¿sí?, hasta que se va pa dentro. Y si piensas, ¡claro! en un sistema hay un mundo, si yo veo el sistema cardiaco, el sistema respiratorio, hay un mundo, sinapsis del cerebro, ¡un mundo!, entonces cada vez hay un micro micro micro y si lo voy viendo para lo otro es macro macro, entonces al final no podría decir cuál es el límite, porque no sé cuál será el más micro de los micros de lo micro, porque

⁴³ Desde la física cuántica, todo vibra, las células, el agua, las piedras, las moléculas, nuestros cuerpos e incluso la Tierra. Por ejemplo, la frecuencia de Schuman explica las frecuencias de vibración electromagnéticas de interacción cósmica y terrestre, y señala que existe una frecuencia de 7,8 Hz en la Tierra que influncia el cerebro humano (ya que la frecuencia del hipotálamo es también de 7,8 Hz) (Gómez, 2015). Para profundizar en el tema, recomiendo investigar sobre la forma visible del sonido y la vibración: la cimática. Por otra parte, desde la física cuántica también se ha propuesto la idea de los multiversos y pluriversos, indicando que la forma en que conocemos y vivimos el mundo, es solo una posibilidad entre miles, y que por lo tanto existen infinidad de mundos y universos que se viven desde lo múltiplo y heterogéneo. La física cuántica, en este sentido, contradice la mayoría de las teorías positivistas, pues aquí no hay una sola explicación de la realidad, o *la verdad*, sino que se abre al infinito, saliendo de las dualidades cartesianas

⁴⁴ Estos testimonios, probablemente sean los más difíciles de comprender, ya que al obliterar hegemonícamente los signos y significados vinculados a la *energía*, -en Abya Yala-, se edificó una barrera epistemológica y cristianocéntrica, que dificultó la libre expresión y experimentación del campo de lo energético.

tal vez es tan micro que pasa a ser macro, es tan pequeño que se transforma en el sistema solar que para nosotros es gigante”. (Pamela)

“Este gran cuerpo energético es lo que nos une, es esa unidad de la que hablamos cuando somos todos parte de lo mismo, es que todo es este cuerpo energético, estamos conectados como a ese cuerpo energético”. (DanielaM)

“Creo que uno de los grandes despertares de conexión espiritual fue haber trabajado de manera muy precisa y muy delicada y dedicada al cuerpo, al cuerpo”. (Sayen).

Posiblemente una de las codificaciones coloniales más fuertes de nuestros tiempos, sea la edificada a partir de las construcciones logocéntricas del binario mente-cuerpo, espíritu/materia, que entronan a la razón como única fuente y guía de los actos y conocimientos más “prominentes” de los últimos siglos. Sin embargo, desde mi perspectiva, la sinrazón de la razón (el dar sentido al sin sentido), no ha logrado colonizar la dimensión de lo invisible y lo energético, debido justamente a que el poder se enfocó en entronar a la vista y el tacto, como se dijo al inicio, a partir de la fórmula: veo como sinónimo de sé (Braidotti, 2000), impulsada por la fascinación de lo universalmente transmisible/visible/comunicable (Bidaseca, 2010). En este sentido, se han escapado de la colonialidad del poder, corpo-políticas cuyas sensaciones interoceptivas, propioceptivas y exteroceptivas, han sido infravaloradas por su condición de intangibilidad, posibilitando a partir de ahí, la germinación de otras epistemes corazonadas, y dignas de ser compartidas.

En otras palabras, sus voces se plantan desde una representación que disloca el entendimiento tradicional del cuerpo, pues se cuestiona, -a través del argumento de Pamela-, el conocimiento generalizado de que únicamente somos un cuerpo físico cuantificable y que, en realidad, el cuerpo energético deviene un requisito *sine qua non* de los cuerpos mentales, emocionales, etéricos, físicos, y celulares, invirtiendo de este modo los estatutos sobre el cuerpo médico-biológico. Desde ahí, los cuerpos energéticos no tendrían un límite, ni mucho menos se reducirían a una barrera hermética y cerrada. Así, la torsión entre lo micro y lo macro (desde la teoría holográfica) resulta fundamental para comprender la frecuencia desde la que ella se vive a sí misma y a su entorno visible-invisible.

Por otra parte, DanielaM completa la noción de las corporalidades múltiples que habitamos y nos habitan. Y es que su experiencia, se entrelaza con la de Pamela al indicar que su cuerpo energético, es el que abraza y conglomera aquellas otras corporalidades etéricas, mentales y celulares. Su noción de cuerpo energético se vuelve puente en la interrelación e interdependencia que nos conecta al *Todo* vivo-no vivo, humano-no humano, visible-invisible. Es, el correlato adecuado que explica como la consciencia corporal abre las puertas a la identificación de otras realidades y experiencias que conectan con la dimensión espiritual, como señala Bernardita:

“Estamos todos conectados, al final [la energía] es infinita, o sea está todo el planeta po, por decirlo así, porque mi energía finalmente conecta con la tuya y el Todo, y entre (...) todo se combina un poquito y crea esta mallita, esta red amorosa”. (Bernardita)

No obstante, cabe destacar que existen disensos respecto a la importancia y atención que se dan a las coporalidades, pues para algunas, el cuerpo físico fagocita el *locus* de los cuerpos energéticos y para otras, es el cuerpo energético el que produce un borramiento de los cuerpos físicos. Esto, pone al descubierto la necesidad de no construir una relación vertical entre estos cuerpos, sino más bien rizomática, para poder transitar entre uno y otro polo, y abrirse a los aprendizajes que la retroalimentación entre ambos pudiese tener:

“Es que de repente creo que como que a veces solo vivimos con la consciencia de que somos cuerpo físico y se nos olvida el resto, entonces todo es para este cuerpo físico”. (Pamela)

“Es una tarea para nosotras que trabajamos como con temas más energéticos, que sí estamos y enviamos amor, pero qué pasa con lo concreto, qué pasa con el cuerpo, (...), como que igual siento que mucho nos olvidamos del cuerpo [físico] y que al final estamos acá en este mundo material, nos olvidamos que estamos en este [mundo]”. (DanielaZ)

Para ellas, el cuerpo energético reconoce la finitud del cuerpo físico, desde dos planos distintos. Por una parte, señalan que el cuerpo visible se haría tangible en un plano material –físico–, mientras que el cuerpo energético se manifestaría desde lo etéreo, lo invisible y lo casi inexplicable -apareciendo en las entrevistas un dejo de imposibilidad del habla cuando

nos adentrábamos al tópico de la energía-. Ahí, se hizo manifiesto un sentir arcaico, casi imposible de ser codificado: emociones y sensaciones asociadas a corporalidades energéticas que se abren a la emergencia de lo infinito e indivisible, de lo racionalmente inexplicable, la idea de que la muerte no existe en sus cuerpos energéticos:

“Me podría tirar de un cerro [pero] viva no voy a quedar, claro, porque ahí está la limitante del cuerpo físico, mi cuerpo energético va a seguir porque solo transformamos la energía, la energía no muere, somos energía en este cuerpo físico limitante. Es lo que nos limita”.

(Paola)

“Es que como que siento que el cuerpo energético no tiene fin, como que ese es el que se conecta abajo y arriba y en todos lados, (...) se conecta con todo (...) es gigante”.

(DanielaM)

“Como que siento que no hay límite (...), al final los límites los pone la mente y ni siquiera la mente, la mente es grandiosa, pero si uno tiene la consciencia de ocuparla como a su favor, igualmente como que no hay límite de cuerpo, ni de nada y yo siento incluso que uno puede sentir a otra persona, o sea yo puedo sentir que me está tocando una persona que no lo está haciendo, como que incluso la sensación corporal, como que uno puede sentir el calor, el olor”. (DanielaZ)

Vuelven a aparecer los fundamentos del cuerpo más allá de las barreras de la piel. De corporalidades cuyas membranas selectivamente permeables se abrirían a dar-recibir emociones a través de polifacéticas hifas⁴⁵, invisibles y elásticas. Son evocaciones más allá de los sentidos del tacto y la vista, pues estos cuerpos energéticos se manifiestan a través de emociones, de sensaciones en los cambios de temperatura y en la utilización del olfato⁴⁶ para reconocer un acercamiento corpóreo de un algo/alguien intangible. Y fuera del raciocinio hegemónico, en la conformación de sus cuerpos incorpóreos, energéticos, casi

⁴⁵ Red de filamentos cilíndricos, en forma de ramificaciones, que conforman la estructura del cuerpo de los hongos multicelulares. En múltiples ocasiones éstas establecen relaciones simbióticas con las raíces de los árboles, permitiendo la comunicación entre árboles de la misma especie.

⁴⁶ DanielaZ en su testimonio, señala que puede sentir un cuerpo a través del olor, incluso si este cuerpo corresponde a alguien que ya no está en este plano terrestre.

indescriptibles, se cimienta la tensión entre la vida y la muerte, de cuerpos inconmensurables y sempiternos.

Como argumenta la feminista Mari Luz Esteban, el cuerpo femenino de la época actual “es en gran medida el cuerpo de la estética, de la imagen, de lo visible” (Esteban, 2004, p.30), haciéndose urgente visibilizar discursos otros sobre los cuerpos, que sean críticos y emancipadores de los esquemas *óculo-centristas* (Rivera y Santos, 2015, p.114) del sistema colonial de poder. En este sentido, al igual que el feminismo comunitario guatemalteco, reconocemos que los cuerpos son “*pluridimensionales, los cuerpos no son solo la corporalidad, es decir la carne, la sangre, lo que se ve, lo concreto, lo que se materializa del cuerpo no es sólo eso*” (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016), si no que somos mucho más de lo que se nos ha dictado normativamente.

d. La Tierra, un cuerpo inconmensurable

El abanico de corporeidades que se despliega en esta comunidad de afinidad permite que la comprensión de sus cuerpos físicos, emocionales y energéticos se entrelace para germinar en sentipensares contrahegemónicos que van más allá del *ser* humano antropocentrado. La noción de lo energético, permite explicar la comprensión de la Tierra/Naturaleza como una extensión del sí-mismo, como el *locus* desde el cual las fronteras de lo antropomorfo se desdibujan, revelando así una bella epifanía, llena de mixturas de colores. A este respecto, brota el siguiente cuestionamiento: ¿puede mi-nuestro cuerpo formar las partes de cuerpos animales, vegetales, minerales, planetarios, e impalpables?, ¿podrían los cuerpos-incorpóreos no tener principio ni fin?

“Es lo mismo que con el cuerpo de uno, en el fondo es como esa consciencia, como ese cuidado de tener consciencia de cómo, de dónde estoy pisando (...), por ejemplo hay algo que yo hago y que antes no hacía(...) que por ejemplo si saco una flor le pido permiso, pido permiso, no sé al romero para sacarlo, en el fondo como que somos tan patudos, es que en realidad la Tierra es un gran cuerpo, entonces como que uno camina por ahí y ¡filo da lo mismo!, y es como que ¡imagínate!, como si pasara llevar así a otra persona, como que te saco un pelo y no te digo”. (DanielaZ)

“Igual me cuesta como sacar la mente y sentir esas cosas, y a veces he sentido que, he sentido que [mi cuerpo] es casi infinito, como que en realidad como que no tiene límites y son esas veces que me sentido así como, por ejemplo una vez al primer temazcal al que fui sentía como la Tierra respiraba y como que me dieron demasiadas ganas de estar ahí para siempre, sentada sintiendo cómo, cómo respiraba la Tierra y cómo estaba yo pegada en ella, como si todo mi cuerpo tuviera raíces y como si estuvieran ahí y como que el cielo que había era demasiado así wow, en realidad no sé muy bien explicar esas cosas”. (Ana)

Lo que se está señalando, es la idea de que la Tierra tiene un cuerpo físico y energético interconectado, enraizado, a sus cuerpos múltiples. Asimismo, como se había dejado vislumbrar al inicio del capítulo, la otredad no existe sin mismidad, como recuerda el antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero, “la mismidad y la otredad se vuelve un nosotros, desde donde podemos pensar y luchar por horizontes otros compartidos de existencia” (Guerrero, 2010b, p.35). Y es que, desde un entendimiento ampliamente compartido de que no existe un yo-externo, se vive la clara consciencia de que “lo otro” habita en mí tal como yo habito en lo otro. La Tierra, aparece entonces como una importante arista que da sentido a su existencia: tejiendo una episteme otra que ve en la Tierra a un cuerpo sintiente, que se mueve y que es parte imprescindible de nuestra existencia en el planeta, *locus* sin el cual la vida en este mundo sería imposible.

El testamento es claro, “*la tierra es un gran cuerpo*” que respira y tiene vida, y desde ese cuerpo-tierra crecen múltiples hifas que se interconectan a las corporeidades de esta comunidad de afinidad, co-creando corporalidades otras que se creían exclusivamente humanas y generando una fuerte torsión de los mandatos hegemónicos ligados a la cosificación de la naturaleza.

“Yo siento que así como yo me trato a mí misma, así mismo trato a la Tierra, (...), entonces es mucho lo que decía antes, que como uno se está limpiando, de cómo uno se respeta, porque ese respeto lo voy a manifestar en la Tierra ¿sí?, y ese respeto lo voy a manifestar contigo, contigo, con todo lo que me rodea, como yo me trato”. (Pamela)

“Mi cuerpo energético llega hasta el límite del espacio radiante, radiante que tiene la materialización misma, las células y un poco más allá en el calor que despiden, pero energéticamente yo creo que todos los cuerpos alcanzan una dimensión mucho más allá de lo que cada uno sospecha o cree (...), pero obviamente que además todas las redes de pensamiento y todo, tiene un alcance mayor aún en esto de la manifestación de la sincronía y porque después se conectará con las redes de la Tierra, de los árboles, que multiplican nuestras propias conexiones. Entonces, yo creo que en esta unidad en que estamos todos los seres, unos a otros, de alguna manera nos ayudamos y nos cooperamos en las conexiones, o sea por eso es tan importante que no se corte un árbol, porque no solamente hay generación de oxígeno y de sombra y de frutos ¿no?, sino que además es ese interconector de la consciencia humana, vegetal, cósmica, terrestre, que tiene un árbol y los animales y así todo”. (Sayen)

Existe un peliagudo engarzamiento entre las concepciones de sus cuerpos. Ya que estos, eclosionan en reciprocidad, empatía e interconexión, para hilvanar otras formas de relacionarse consigo mismas y con su entorno visible e invisible.

Es Sayen la que en esta ocasión, cuestiona desde su conocimiento situado y encarnado las teorías androcéntricas que instan a pensarnos humanas, pues para ella existiría una red cósmica interconectora de cada manifestación de vida -y no vida- en el planeta. Su sentipensar no solo encuentra eco en las epistemes ecofeministas y las cosmogonías indígenas, sino también desde la física cuántica para la cual, “cada partícula de la materia se interconecta con todas las demás, [por lo que] el cerebro mismo puede ser visto como infinitamente interconectado con el resto del universo” (Bohm, 1981, como se cita en Corral, 1997, p.18).

De este modo, su consciencia corporal opta por descentrarse de la tendencia patriarcal de irrespetar, mercantilizar y desacralizar la Tierra, ya que la Tierra misma forma parte importante de sus cuerpos. Un planeta vivido no solo como una esfera que nos sostiene gravitacionalmente en la Vía Láctea, sino desde el holismo que representa reconocer cada una de sus partes, cuidándola y amándola tal como se cuidan a sí-mismas.

Una parte a destacar es que nunca se hicieron diferencias sexo-generizadas ni racializadas respecto a la noción de cuidado ambiental, temática que por su importancia material y simbólica, ha sido ampliamente discutida desde algunas vertientes eco-feministas. Es así que, desde sus proyectos de existencia, se plantean una ética de cuidados que nos concierne a todos por igual, sin importar edad, clase, sexo-género, raza y contexto. Apostando por torsionar el engranaje desde el que se edifica el sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal.

1.3. La energía en la red de la vida

Comprendiendo ahora algunos de sus saberes y sentipensares contrahegemónicos, que las construyen y deconstruyen continuamente como “seres humanas” en este tiempo/espacio latinoamericano, sería importante manifestar algunas pistas que nos permitiesen entender: ¿qué es *ser* humana?, ¿cuál es su relación corpórea con lo vivo y no vivo?, ¿con qué interconexiones estamos cooperando para mantener el tejido de la red de la vida (siguiendo al feminismo comunitario guatemalteco)?, y desde ahí ¿dónde quedaría el argumento por la fragmentación y separación? Nuestras entrevistadas hablan:

“Y [es] curioso porque digo humana, y pienso en los árboles dentro de esa humanidad, y pienso en los animales, como que no los separo de eso, siento como humanidad como la capa que está rodeando a la Tierra”. (Sayen)

“Yo creo que son indisolubles, porque somos energía entonces no podemos separar el cuerpo [físico] de la energía y así el cuerpo de una planta, de una piedra, de un volcán, de un árbol”. (Verónica)

“Este último tiempo he pensado muchísimas cosas, y no le he encontrado tantas respuestas, pero sé que eso también es porque, o sea ¿por qué todo es tan separado?, ¿por qué existe un cuerpo y no sé, como, algo que no es cuerpo y que todo está así como muy segmentado? y eso como que, no sé, es difícil como ¿por qué pensarlo así? y me llama mucho la atención que se enseñe así, creo que nada está separado”. (Ana)

Como se señaló anteriormente, la relación que ellas tejen con otros(as) cuerpos, es la misma que propugnan para sus propios cuerpos y de la misma forma en que cuidan de sus

corporeidades cuidan de lo *otro*, que no es externo ni ajeno al sí-mismo. Esos cuerpos, se enred-an (interseccionados en una telaraña, en-red) con lo otro, siendo partícipes de que la separatividad es una ficción más del sistema patriarcal pues: los cuerpos nuestros siempre fueron al mismo tiempo cuerpos abeja, cuerpos luciérnaga, cuerpos nube, cuerpos sol, cuerpos montaña, cuerpos invisibles, cuerpos Tierra. Desde los testimonios se aboga por una integración holística en la que el devenir corporeidades se manifiesta en la aparición casi inefable de cuerpos que en el aquí y el ahora han sido fonéticamente llamados: Verónica, Sayen, Bernardita, Pamela, Ana, DanielaM, DanielaZ y Paola, pero que, en otro momento, en otro contexto, en algún universo paralelo podrían haberse llamado: nube, colibrí, aire, águila, lombriz, o volcán. Al final, cuerpos múltiples que sin importar sus formas, especie o género están interconectados energéticamente en pos de seguir tejiendo la red de la vida.

“Yo creo que lo importante es comprender que el cuerpo físico es cuerpo energético también, y que lo que sí tiene límite visible perceptivamente es el cuerpo físico, pero el cuerpo energético es lo que trasciende más allá de lo que miramos, más allá de lo que escuchamos, más allá de lo que tocamos y en el cuerpo energético además queda plasmado toda nuestra consciencia, todo nuestro hacer. Toda (...) la potencia de la energía que hemos puesto en cada una de las cosas, queda como la huella y el registro ahí”. (Sayen)

1.4. Heterarquías del sistema de opresiones: cuerpos borrados

Es imposible no observar correspondencias entre los argumentos vertidos anteriormente y algunas filosofías y cosmovisiones indígenas latinoamericanas, es por ello que propongo una lectura a partir de las epistemologías del feminismo comunitario de Iximuleu-Guatemala.

Desde ahí, me posiciono para hilvanar conjuntamente con las feministas guatemaltecas la apuesta por las resistencias y emancipaciones que abogan por tejer armonizaciones para la red de la vida. Su propuesta corazonada plantea que sobre nuestros cuerpos - pluridimensionales- se impusieron formas de opresión y desarmonización que rompieron con la energía vital para la red de la vida, y que, una forma de emanciparse de todas aquellas formas de colonización que expropiaron nuestros cuerpos, sería recuperando su energía vital para una sanación consciente (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016). En

ese sentido Lorena Cabnal sugiere que las múltiples jerarquías de poder: coloniales, patriarcales, racistas, homofóbicas, lesbofóbicas, entre otras, evidencian graves efectos “sobre tu cuerpo y sobre la tierra” (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016). Asimismo, y en sintonía con los planteamientos aquí expuestos, la feminista maya Xinka me recuerda que:

“Nuestras abuelas, tatarabuelas, madres, han vivido múltiples formas de violencia, y ahí hay sistemas de captación en su memoria corporal, de esas múltiples violencias, hay enfermedades que son heredadas, (...), entonces los cuerpos traen una memoria corporal y si las mujeres nacemos en un contexto en donde también cuando naces hay violencia, hay racismo, pues el cerebro también hace desde esas concatenaciones, hace reverberancia en otra nueva generación, ¿sí? y está ahí enclavando, enclavando, enclavando en las memorias corporales, por ello la memoria ancestral de los actos de violencia en la corporalidad, son actos que nos convocan a la sanación consciente”. (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016)

En ese sentido, esas múltiples opresiones por momentos invisibles pasaron y pasan por nuestros cuerpos en forma de adoctrinamientos y heteronormas, creando falsas ilusiones sobre la construcción de “el” cuerpo dado. Así, aparentemente escondidos, cual cuerpo de iceberg entre los relatos de las ocho interlocutoras, se asoma una negativa a re-vivir y re-activar las violentas memorias pasadas y presentes de las expropiaciones de nuestros cuerpos multidimensionales, apostando por desalinearse de los adoctrinamientos racionalistas que han subalternizado e infravalorado la potencia de la intuición, los afectos y la dimensión energética.

Por último y apartándome de las macrohistorias que han dominado la vida socio-histórica y geo-política de un mundo homogéneo colonial/imperial, la propuesta de estas mujeres, pugnaría por un cambio de relaciones entre cuerpos múltiples humanos, no humanos, vivos/muertos, una vivencia anti-anthropocentrista que apuntala hacia la noción de corporalidad abierta al cosmos, territorio de lo sagrado. Este cambio, insistiría en la transformación de las relaciones apáticas y los encuentros des-encarnados, optando por abrazar afectuosamente esas otredades subalternizadas. Pues, siguiendo a Cabnal

(comunicación personal, septiembre de 2016) y Guerrero (2010b): la energía vital de la ternura es una de las memorias de sanación que tienen como potencialidad nuestros cuerpos. Ello dota a los afectos y sentires de un poder insurgente, que se abre a distintas formas de ser, de decir, de poder, de hacer, de sentipensar y corazonar la vida.

Resultaría asimismo interesante, convocar intencionadamente a las filosofías mayas de los Altos de Chiapas, pues considero que sus sentipensares y sentisaberes contribuirían a un entendimiento más profundo de los testimonios aquí vertidos. Y es que para los *tsteltales* de Tenejapa, siguiendo al escritor maya Juan López, todo tiene corazón y *ch'ulelal*-alma, *ch'ulel*-espíritu-consciencia: “El ser humano, las plantas, animales, minerales, cerros, ríos y todo lo que existe en el universo, tienen *ch'ulel-ch'ulelal* y por lo tanto todo tiene su propio lenguaje, hablan, sienten, lloran, su corazón piensa. Todo es parte de lo viviente y de lo sagrado” (López, 2013b, p.97). De ahí la importancia de co-habitar desde el corazón, los afectos y la interdependencia, esa red cósmica de la vida, aquella tejida más allá de la comprensión de la ley del falo.

Ya, el hilvanar experiencias y saberes entre las mujeres de la comunidad de afinidad y las feministas comunitarias, nos permite vislumbrar, que a pesar de los contextos y situaciones de opresión tan diversas que vivencian unas y otras colectividades, existen luchas compartidas que pugnan por recuperar nuestros cuerpos-tierra de la múltiples jerarquías de poder, recuperando la energía vital de nuestros cuerpos múltiples, para una sanación consciente.

Finalmente, las propuestas vertidas en el presente apartado están conectadas a una radiofrecuencia conocida desde hace cientos de años, por los pueblos mayas de Abya Yala y que puede resumirse brillantemente en una bella frase utilizada como “saludo”, en el que se decía: “*In lak'ech*” (yo soy otro tu), a lo que se respondía: “*Hala ken*” (tu eres otro yo).

In lak'ech, Hala ken.

2. Espiritualidad Ecológica (o Eco-espiritualidad)

*Ábrete memoria antigua, escondida en la tierra
 en las plantas, bajo el fuego, bajo el agua
 ábrete corazón, ábrete sentimiento,
 ábrete entendimiento, deja a un lado la razón
 y deja brillar el sol, escondido en tu interior*
 Rosa Giove (Takiwasi), canto sagrado

En el presente apartado, se intentarán tejer los hilos que conectan las corporeidades de nuestras interlocutoras a un mundo tal vez más abstracto, a un *locus* que se autocompleta través de la vivencia, a través de poner el cuerpo en movimiento y con ello sus sentires, emociones y sensaciones. Me refiero a la dimensión de lo espiritual, que apenas vislumbrada en el apartado anterior, es parte fundamental de sus epistemologías y horizontes de vida.

Desde sus cuerpos múltiples, a partir del saberse y reconocerse corporeidades energéticas interconectadas al cosmos, germinan vivencias contrahegemónicas que ponen la vida al centro, que fragmentan condicionamientos normativos ligados a la religión cristianocéntrica y que mantienen inseparablemente vinculadas la dimensión espiritual y ecológica.

Para ello, a continuación se presentarán los temas: 2.1.La dimensión espiritual: lo más auténtico de mí, 2.2.La inmersión a los profundos mares de la dimensión espiritual; 2.3.Lo espiritual y la naturaleza están siempre unidas, muy unidas; y 2.4.Eco-espiritualidad encarnada: conectada entre el cielo y la Tierra.

2.1. La dimensión espiritual: lo más auténtico de mí

En un intento por comprender las profundidades desde las que se enraíza aquel acontecer corporal, es menester participar de lo que consideran una dimensión holística abierta al transitar de sus cuerpos incorpóreos: la dimensión espiritual. Así y aunque se observan diferencias entre lo que ellas vivencian e interpretan como espiritualidad, existe un hilo conductor que atraviesa la noción, junto con otros elementos iluminadores que aparecen constantemente durante los testimonios.

Hablar de espiritualidad desde un contexto marcado por la historia de conquista de América Latina, implica –probablemente- una ligazón inmediata de ésta al catolicismo. La espiritualidad, ha contenido desde la colonización, cierta aura de secretismo, un dejo de inaccesibilidad al que solo acceden aquellos hombres iluminados por Dios. Por ello, poco se habla de ésta y por lo tanto se desconocen muchos de los resortes que la integran.

La presente sección, intentará dar cuenta de las implicaciones de vivir encarnadamente espiritualidades que optan por descolonizarse de las doctrinas religiosas imperantes, explicitando para ello: ¿qué son las espiritualidades? Inicialmente, habría que aclarar que consideramos que el campo de lo espiritual no hace referencia a una espiritualidad en singular cooptada por las instituciones religiosas, sino que, desde ésta germina una multiplicidad de experiencias cuya comprensión es multireferencial, y por ende, al hablar de la dimensión espiritual se estará hablando de espiritualidades en plural.

Por otra parte, sería ilusorio pretender conceptualizar una noción que ha originado tantos disensos sociales, políticos, económicos y teóricos (ya sea desde la teología, la filosofía o la psicología), por lo que únicamente se enunciarán algunos argumentos hilvanados a partir de las voces de nuestras ocho interlocutoras, que no representarán la conformación de una definición estática y petrificada, ya que sus espiritualidades se abren a lo incierto e inacabado. En ese sentido, siguiendo a Verónica -después de que suspirara pausadamente-: la dimensión espiritual es “*lo más etéreo, lo más puro, lo que nos salva*”, una “*sensación y vivencia del amor, (...) es sentir como el amor actúa en uno y como consecuencia hacia todo (...) y más que una imagen, más que creer en alguien, [la espiritualidad] son esos momentos de amor*” (DanielaZ). Es también “*la verdad, encontrar mi propia verdad*” (Pamela) y darse cuenta que todo el tiempo estás “*relacionado con tu entorno, es saberte parte de todo, y por eso es importante saber que todo está vivo y respetarlo, respetar una planta, respetar a los animales*” (Ana). “*Significa por sobre todas las cosas, la posibilidad de conectarse con la gran alma del todo*”, a través del pulso en todas las cosas (Sayen). Sin embargo, la dimensión espiritual es mucho más que eso, pues es:

“No tenerme miedo, como poder aceptar todo lo que yo soy y no sé si eso sea la espiritualidad, pero poder así caminar con más conciencia, pero como que intentar hacerme responsable de los pasos que doy, como que no hacer las cosas porque me dice una ideología

*o porque me lo dice un movimiento o lo que sea, sino como que tomar las cosas que me hagan coherencia respecto a mí y mi vida, que [también] sé que no estoy fuera del mundo, porque igual como que me influye todo, mis papás, la cultura en la que vivo en este país, en este momento, pero como que **intentar que sea lo más auténtico de mí**". (Ana)*

"Para mí es como la forma en que entiendo la vida como, mmm..., es la razón de por qué vivo, es como como la verdad, (...) es conectarse con lo verdadero. Y vivir una vida espiritual para mí es como vivir una vida en conciencia, no como dormida sino que entender, entender y vivir en conciencia, eso para mí es la espiritualidad". (DanielaM)

*"Es **estar despierta** a que eso está, es ser consciente de que eso existe, y alimentarlo o participar de eso, no, no así como eh... como si no existiera, ¿me entiendes?, todo lo contrario, es hacerlo parte de la vida, de la rutina del diario, de todo (...). En el fondo es como estar despierta y consciente de que existe ese mundo espiritual, eso en el fondo, y que participo de él, participo de ese mundo espiritual, participo activamente, ya sea mirando los árboles con amor, ya sea conversando con los pajaritos, ya sea prendiendo una velita y rezando, ya sea dibujando algo, y no sé sintiendo mi corazón lleno de amor al dibujar, no sé hay mil formas, en el fondo participar". (Bernardita)*

"La espiritualidad es lo que me mueve, la creencia de que somos parte de una gran consciencia, de un gran espíritu, de un cosmos, del universo, o como uno quiera llamarlo, pero es eso, es saber qué, que nos sostienen desde lo más puro y lo más alto en realidad (...). Es ese gran todo, es todo, la tierra, los árboles, es el agua, las plantas, las estrellas, el aire, el fuego, es todo, es nuestro cuerpo". (Paola)

Una perspectiva macro permitiría dar cuenta de que con cada una de las enunciaciones, más que trazos fragmentados, lo que aparecería es una compleja pintura multicolor desde donde las espiritualidades florecen inconmesurables, sensitivas, autoreflexivas, críticas de los mandatos socio-culturales, conscientes, antimesiánicas, movilizadoras y en íntima interrelación con *el Todo*⁴⁷. Espiritualidades geográfica e históricamente situadas que no ofrecen verdades absolutas, y que, guiadas por el corazonamiento de sus actos, se vivencian

⁴⁷ El *Todo* de acuerdo con la comunidad de afinidad, responde a varias sinonímias: Cosmos, Universo, Uno, Gran consciencia, Gran espíritu, Diosa/Dios

alejadas del pensamiento racional. *Locus* que da sentido y coherencia a sus vidas: la osadía de transitar caminos contrahegemónicos tomadas de la mano, una dimensión que apuesta por descentrar al antropos hegemónico e integrar la vida holísticamente.

La espiritualidad, siguiendo a nuestras interlocutoras, no es algo que se pueda describir (o comprender) fácilmente, ya que implica transitar las veredas de un camino consciente, emancipado de los dictámenes hegemónicos religiosos y culturales, desde donde la experiencia y la movilidad de los cuerpos las dotan de una actitud reflexiva que invita a descolonizar nuestras concepciones del mundo y nuestras epistemologías. Es algo tan inexplicablemente vago, una realidad profunda y sagrada que las conecta y las abre al mundo, un sentimiento de interrelación indisoluble. Una vivencia que posibilita su tránsito en esta Tierra: lo que las hace respirar, reír, caminar con plenitud, contemplar y co-participar en la creación del multiverso mismo.

Probablemente, podría darse una idea más acabada de aquella compleja pintura, intentando responder ¿qué no son las espiritualidades?, ¿habría pistas para entender la dimensión espiritual en clave decolonial, escindida de las instituciones eclesiásticas?

2.2 La inmersión a los profundos mares de la dimensión espiritual

“Para descolonizar el concepto y el sentimiento del cuerpo hay que descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma por un lado y el cuerpo por otro; es lo que ha planteado la colonia” (Paredes, 2008, p.12).

Las guías de protocolo, comportamiento y etiqueta nos recuerdan que, “no se debe hablar de política ni de religión” con otros porque son temas tan complicados que pueden provocar tensiones innecesarias, discusiones e incluso enfrentamientos que den fin a largas amistades. Desde una actitud sospechosa de tales mandatos, la pregunta sería si la invitación a no “discutir” aquellos intocables temas, ¿no está más bien acompañada del propio temor de la norma eclesiástica y la esfera política moderna/colonial, a ser confrontadas y cuestionadas en sus ficticios estatutos decimonónicos? ¿Evitar discutir sobre temáticas místicas y sagradas acaso no es la forma más adecuada para hacernos creer que solo hay una forma de acceder al campo de lo espiritual y que existe una única representación de la espiritualidad?, aquella

que cuestiono: ¿son las religiones institucionalizadas y hegemónicas las únicas capacitadas para hablar del tema?, o ¿hay otras formas de vivenciar las espiritualidades?, ¿qué significaría la espiritualidad fuera del campo religioso?

a. La imposición judeo-cristiana

La vivencia de sus espiritualidades se exime de las normas protocolarias de la jerarquía espiritual, edificada a través del patriarcado cristianocéntrico. En ese sentido, la cartografía de la dimensión espiritual es vivenciada y habitada por ellas desde los intersticios de un sentipensar contrahegemónico, desplazador del teocentrismo religioso:

“El tema de la colonización, los españoles y toda esa invasión del territorio, finalmente fue la que nos vino a instalar una religiosidad que no tiene nada que ver con nosotros (...), como que toda esa cultura fue súper impuesta acá (...) y seguimos con eso y seguimos para adelante con esas formas de espiritualidad que en realidad si uno lo piensa, ahora no nos hace mucho sentido [la iglesia]. Cuando uno empieza a vivir como la ritualidad de ese lugar que es nuestro, desde la Tierra ¿cachai?, desde el canto con el tambor, como que uno empieza a sentir y empiezas a resonar con eso y es súper heavy porque (...) te empiezan a pasar cosas y te empiezas a dar cuenta que lo otro [la iglesia católica] no te pasa mucho (...), y vibras, vibras porque de ahí vienes, de ahí venimos nosotras [de la Tierra]”. (DanielaZ)

“¿Por qué la gente cree en Dios? ¿es porque necesitan creer en algo o porque necesitan tener un padre protector? como que creen por una especie de conveniencia como: yo creo en ti, pero por favor tu ayúdame (...), o sea obvio que no estoy de acuerdo con esa ideología de Dios porque aparte como que ese Dios viene de la mano de una iglesia y con una forma de vida muy castradora y muy patriarcal y como que creo que ese Dios cría como a gente que no se hace cargo de su vida, ni de sus acciones y vive con mucho miedo. Un Dios que enseña no sé, a base del miedo y del terror como, que “no hagas las cosas porque te van a castigar”, siento que es la vida donde más puedes vivir prisionero, o sea creo que es como una violencia psicológica, primero psicológica muy brígida, porque al final como que tú mismo terminas siendo la propia policía de ti mismo, como que te reprimes tú solo, como que creo que la Iglesia ha hecho muy bien su trabajo para poder reprimir a la gente. Bueno

y aparte que también han hecho cosas, han hecho cosas como cuando llegan a hacer esas misiones como que han sido violentos con los pueblos”. (Ana).

“A lo mejor la herramienta de la religión católica, que es la que más conocemos, es repetir algunas cosas, es hacer un rito específico, en un lugar específico, poner las manos de cierta forma, hincarse en cierto momento, son diferentes tipos de rituales con diferentes tipos de herramientas, la gran diferencia es que en la iglesia católica es como que “yo mando tu obedeces” y aquí cada una se manda a sí misma”. (Bernardita)

A pesar de que la mayoría practicaban el catolicismo cuando eran pequeñas -a instrucción de sus padres-, la herida colonial se hace patente. De la mano de lo que podría ser la obra y pluma de algún(a) intelectual decolonial, se cuestionan fuertemente algunas de las bases que sustentan el “sistema mundo occidentalizado/cristianizado moderno/colonial capitalista/patriarcal”. A partir de una actitud crítica de las obsoletas estructuras católicas androcéntricas y etnocéntricas (además de antropocéntricas), interpelan la imposición fundante del catolicismo, que llegó a tierras nuestroamericanas catapultada por la invasión y colonización de territorios mega-diversos y adoctrinados a través de un *ethos* cristianocéntrico, cargado con simbolismos ajenos a las cosmologías y cosmoexistencias de los pueblos indígenas.

De ahí que, desde una geo-política y corpo-política crítica de la colonización, intentan desplazar la centralidad de la religión católica como operacionalizadora de las espiritualidades. Visto desde esta perspectiva, DanielaZ reconoce en sus cuerpos emocionales y sentipensantes, la necesidad de trascender los límites impuestos por una institución predominantemente androcéntrica que, siguiendo a Ana, es alienante, coercitiva y violenta. Para ella, la iglesia católica opta por una lógica de siervo-rebaño y reproduce ideologías predominantemente eurocéntricas, ligadas a la obediencia, docilidad y sumisión. Desembocando en una cárcel en la que la ley manda y tú obedeces, como nos recuerda Bernardita. En otras palabras, la habitación de aquellas espiritualidades pasa primero por el reconocimiento de qué les hace sentido, de cuáles son las vidas que desean tejer, de encontrar su propia verdad y de co-participar en esos mundos que juntas construyen.

No obstante, en el cincelado de sus espiritualidades, existirían ímpetus por anatematizar sus creencias impositivamente desde el fundamentalismo judeo-cristiano, ya que nadie estaría en condición de forjarse su propio criterio espiritual, como lo señala ésta doctrina: “serán falsas todas aquellas espiritualidades que no conducen a la perfecta santidad y al compromiso apostólico”, pues “la ignorancia en los temas espirituales es grande y a veces lleva a que cada quien se forje su propio criterio [espiritual]” (Rivero, sin fecha). De ahí que, el mejor camino para vivir y respetar la espiritualidad cristiana sería “permitir que el espíritu santo te controle y dirija tu vida, tus pensamientos y acciones” (Pogue, sin fecha). Mandatos religiosos que se estarían rompiendo una y otra vez desde el discurso y la práctica espiritual de las interlocutoras. Su actitud crítica y contrahegemónica, no sólo busca fisurar la norma eclesial por ser justamente una imposición, sino que al mismo tiempo construye horizontes de sentido cuya reverberación pasada y presente se manifestaría en el modelado de espiritualidades menos heteronormadas y más libres.

Tendríamos pues que, para una geopolítica sudamericana cuya historia está marcada por la imposición del patriarcado cristianocéntrico, existen pacíficas sublevaciones -desde una metrópoli ampliamente católica- que permiten el despliegue de espiritualidades no judeo-cristianas y mucho menos institucionalizadas.

b. Fisurando el monoteísmo

“Yo creo en múltiples diosas y dioses, yo no creo que solo haya uno, si cada cosa tiene su espíritu, si cada árbol tiene su espíritu, cada ser tiene su espíritu, entonces pensar que es solo uno, no”. (Paola)

“También me hacía mucho sentido que lo sagrado también vivieran en uno y que cada uno de verdad deberíamos usar esa palabra, como que podamos ser nuestros propios dioses y diosas, y que ese Dios/Diosa vive en cada uno de nosotros y nosotras y que todos somos sagrados (...). En realidad la Iglesia tiene una historia súper violenta con las mujeres por eso no les creo, yo creo que pueden existir todos los dioses que a cualquier persona se le ocurran, como que pueden ser infinitos”. (Ana)

“Entonces claro lo satanizan [el politeísmo] yo siento, porque también es la manera de tener el control, si la religión católica también es una construcción también mucho desde el control y del patriarcado y de dominación, y tiene relación mucho con lo político, aquí mucho el chanchullo que hay dentro, o sea de hecho que todavía haya como esa moralidad (...), ya no tiene ningún sentido, ninguno y que se siga manteniendo y los curas anden abusando y se siga manteniendo, y que se siga creyendo en eso como que ¡ya! así como que ya córtenla suéltelo, ¡ya!. Entonces, esta otra forma de espiritualidad también hace que nosotras nos conectemos con nuestros ciclos, con nuestra sexualidad sagrada, que conozcamos el placer ¿cachai?, entonces obvio no les conviene, porque obvio se sataniza esa forma po”.
(DanielaZ)

América, pródigo escenario para la replicación y prolongación del ser universal hombre-europeo-blanco-cristiano-aristocrático, fue convertida violentamente a la religión mediante el “cristianízate o te mato” (Grosfoguel, 2006, p.25). De ahí, emanaron una serie de prohibiciones fundamentales desde las que se restringía expresamente la idolatría, el politeísmo y la superstición, ya que su Dios eurocéntrico exigía a aquellos bárbaros y salvajes: “no tendrás otro Dios fuera de mí” (Éxodo 20, 2). Desde esta perspectiva, lo que Paola, Ana y DanielaZcueta proponen, es -en primer lugar- un desplazamiento de la construcción teocéntrica católica para la cual sería imposible considerar la existencia de Dioses en plural, y -en segundo lugar - des-sedimentar las nociones androcéntricas y patriarcales eclesiásticas, para las cuales sería absurdo, inapropiado, digno de herejía y excomunión, enunciar la existencia no de una Diosa, sino de Diosas en plural: Dioses y Diosas infinitos, expresados a través de la naturaleza y la Tierra, y potencializadas por sus cosmologías que son tangencialmente opuestas al mandato cristianizador del Dios-hombre universal. Asimismo, Ana introduce la posibilidad de vivenciarse a ella misma como Dios-Diosa, lo que desde la religión católica constituiría un retorno al primer pecado del hombre, que tentado por el diablo “quiso ser como Dios” (Génesis 3, 5). La pregunta sería -siguiendo los supuestos de Ana- ¿por qué no abrirse a la posibilidad de habitar y ser habitadas por múltiples Diosas-Dioses?, ¿quién impone el límite?, ¿por qué no salir del resguardo? La proposición de Ana, provoca una fisión radical pues rescata el poder simbólico, real e

imaginario de lo femenino fagocitado por el falogocentrismo, lo cual es desde mi perspectiva, una propuesta que invita a recuperar y re-crear nuevos símbolos, nuevos signos, nuevas palabras y espacios que han permanecido varios siglos bajo el entierro y las ataduras de la prisión epistemológica-androcéntrica.

Por otra parte, es interesante destacar el hecho de que estas espiritualidades otras -vivenciadas por las entrevistadas-, tomarían la forma de filosofías de vida paganas y a-científicas, ante los ojos de la *hybris del punto cero*. Estos sentipensares, florecen ante las posibilidades del placer erótico-sexual, del reconocimiento, contacto y ritualización de sus propios flujos menstruales y por lo tanto de sus ritmos biológicos, de manera que colocan al centro, la importante vivencia tangible e intangible de sus corporalidades.

Dentro de este orden de ideas hay también quien toma en cuenta otras perspectivas distintas:

“¿es para mi Dios una sola energía? sí, pero que se manifiesta en múltiples eehh materialidades y no materialidades, o sea para mí Dios es el gran espíritu al que le hablo todos los días, pero para mi Dios también es ese amor que siento por alguien cuando, cuando lo estoy sintiendo, cuando ese amor es súper puro, eso para mí también es Dios. Y cuando estoy mirando un paisaje súper, súper lindo y siento como ese gozo, eso para mí también es Dios y entonces para mi Dios no es una persona ni una cosa ni, sino que es, suena a cliché pero para mi Dios es todo el amor que existe en esto, ehh es la naturaleza, es hombre, es mujer, es niño, es de distintas formas. Entonces claro que hay un montón de Dioses, pero que al fin son todos lo mismo, entonces son distintas manifestaciones de un mismo creador en el fondo”. (DanielaM).

De esta manera, DanielaM tensiona la espiritualidad cristiana, y se instala desde un pensamiento liminal que agrupa y mezcla varias propuestas filosóficas. De ahí que, sugiera que no solo existe un ser universal que posibilita la vida, sino que ella manifiesta sus creencias a través de diversas doctrinas, como la del monismo y panteísmo que sugieren “Dios es todo y todo es Dios”, y al mismo tiempo propone una visión politeísta donde “hay un montón de Dioses”, conjuntamente a una noción de que Dios está presente en el cosmos y el cosmos está presente en Dios, derivada del panenteísmo. Desde esta perspectiva, se

transgrede en primera instancia al monoteísmo cristiano, y en segundo lugar se supera el dualismo característico de la matriz heteronormativa, logrando emerger entre una y otra filosofía, y desplazándose así del binario, pues: no es lo uno o lo otro, sino el uno y el otro y el otro. Se posibilita así, un constante y fluido vaivén que invita a no petrificar las experiencias espirituales, ya que sus resistencias danzan de la mano de los insolubles enigmas del Cosmos. Así, sin preferir uno u otro polo de la dicotomía, se rescata la polivalencia, digna portadora del misterio de lo sagrado.

Por otra parte, es importante aclarar que, aunque tienen un posicionamiento crítico de la institución eclesial-patriarcal, no caen en el juego de las jerarquías coloniales y por ende no niegan al Dios católico, sino que desde una mirada decolonial y geo-corpo-política, trascienden la interpretación jerárquica de validez y estatus (quién sí y quién no) y acuerpan la posibilidad de otros(as) Dioses:

“Yo creo que son interpretaciones (de las Diosas y Dioses), yo creo que son formas, son energía y dependiendo de la cultura, el pueblo, el cerro, el agua o el río donde les tocó nacer, le dan una característica u otra. O sea, es que todos somos uno, entonces da lo mismo si es un Dios o son diez mil, son figuras que, figuras lógicas que el humano de ese momento le dio a algo a lo mejor ¿no? (...). Yo creo que al final todo es percepción y todos tenemos la percepción diferente, entonces dependiendo de la época de la vida, dependiendo del lugar geográfico hay algunos que querrán juntarlo en uno nomás [un Dios]. Más fácil, menos división, una cosa política, política social, que le conviene que haya uno solo, más fácil, se facilita mucho para los que gobiernan, para los que mandan, para los que reparten el alimento, claro, sin duda”. (Bernardita)

En último término, y retomando el cuestionamiento: ¿cuáles serían las espiritualidades desde las que ellas se narran? Podría decir que son aquellas espiritualidades sentipensantes, descolocadas y disidentes, que cuestionan enfáticamente los argumentos androcéntricos, antropocéntricos y etnocéntricos, de la pretendida religión universal católica. Desde ese *locus* se viven así mismas y a lo otro como la posibilidad de devenir Diosas-Dioses, gozosas,

cíclicas, emocionales, etéricas y místicas, a partir de sus propias cosmoexistencias y por supuesto, abiertas al diálogo con lo conocido y por conocer.

2.3. “Lo espiritual y la naturaleza están siempre unidas, muy unidas” (DanielaZ)

A lo largo de los testimonios hasta ahora vertidos, se encuentra un hilo conductor tejido entre el claro-oscuro de las representaciones y discursos, que llama la atención por su recurrente aparición. Me refiero al puente que existe entre las nociones de: naturaleza, Tierra y Cosmos, abordado continuamente desde la dimensión espiritual y corporal de sus experiencias. Así, reiteradamente se manifiesta un vínculo que, desde los sentidos, las emociones, sensaciones y el co-habitarse en íntima interdependencia, nos da indicios para re-pensar espiritualidades ecológicas, críticas y contrahegemónicas, desligadas de toda institución religiosa o líderes espirituales. Por ello, las semillas desde las que germina esta dimensión, abrazan en toda planta, animal, montaña, fuego, tierra, hongos, piedras, humanas y humanos, la posibilidad de cuerpos multireferenciales, cuya mística evoca un sensible respeto por todo lo vivo y no vivo. De mundos visibles e invisibles, y de una naturaleza extendida más allá de la Vía Láctea y los multiversos, más allá de la existencia de un átomo o un electrón.

Desde este hilo perenne, una de las ideas fuerza es que: ***“lo espiritual y la naturaleza están siempre unidas, muy unidas. La naturaleza es espíritu y puedes resonar más si te conectas con la naturaleza. La naturaleza entiende”***. (DanielaZ). Siguiendo esta línea argumental, asistimos, por una parte, a una inversión de la atomizante diferencia entre vincular la espiritualidad a una cruz, templo-iglesia, y al Dios-Padre-Espíritu Santo, que controla y dirige nuestras vidas (como ya hemos mencionado). Y, por otra parte, la de relacionar esta dimensión espiritual a la naturaleza, Tierra, *Gaia*, *Ñuke Mapu*, *Tonantzin* o *Pachamama*, desde una posición no subordinada y emancipada no solo de la jerarquía espiritual, sino también de la jerarquía epistemológica y ecológica que niega y borra horizontes otros de existencia: sentipensares descentrados de la razón-científica-positivista-androcéntrica-universal.

“Ahora la Sol [su hija] por ejemplo cree en la Tierra, ahora ya aprendió que se debe dar gracias, gracias cuando come, sabe que las cosas están vivas, sabe que el bosque está vivo, sabe que la luna está viva y que las plantas le influyen, que a todos nos influyen, sabe que el sol está vivo. Yo creo que cuando sabes que el mundo está vivo como que crees en eso”.

(Ana)

“[La espiritualidad] es cotidiana y se potencia eso sí en los espacios naturales, para mi gusto (...) la vinculación con la Madre Tierra [ahí] es casi automática”. (Bernardita)

“Por sobre todas las cosas, hoy día estoy sintiendo mmm... muy fuertemente la sincronía (...), estos sentires los tengo sobre todo cuando el agua ésta en mi cuerpo, cuando me ducho en la mañana [sonríe], entonces tengo una pequeña ventanita en donde sale justo el sol, entonces yo abro esa ventanita mientras me estoy duchando, miro el sol y a veces imagino, o he sentido, o me ha llegado, que la Tierra tiene esta, como estas neuronas, esta conexión igual que nosotras, neuronal, entonces que es imposible que no estén activadas todas las neuronas de la tierra, que no, no existen los actos únicos, esta Tierra en que vivimos es fantástica”. (Sayen)

Co-habitar, sentir, creer en la Tierra-Cosmos, reconocer que la interconexión entre el cuerpo propio y la manifestación de lo micro y lo macro están ligadas en profunda interdependencia a cada expresión de vida y vibración molecular, pertenecen a un registro de experiencias negado por la colonialidad del poder y etiquetado como folclórico e irrelevante.

En ese sentido, estas son espiritualidades que apuestan por la vida, en su más amplio sentido, pues sabiendo que el *“mundo está vivo”*, reconocen en ese cuerpo-tierra la posibilidad de comunicarse, vivirse y alimentarse simbióticamente junto a otros cuerpos incorpóreos humanos y no humanos que, intrínsecamente, se saben parte trascendental de la rueda de la vida. De ahí, que resistan nueva y continuamente a la ficción fragmentadora de la vida, ahora desde la dimensión espiritual, desde donde se rehúsan a soterrar la posibilidad de esas conexiones *neuronaes*⁴⁸ entre sus cuerpos múltiples, espirituales, y la Tierra: gran sistema

⁴⁸ De acuerdo con la Teoría de la Conectividad de Ervin Laszlo, “la interacción de nuestra mente y conciencia con el vacío cuántico nos vincula con otras mentes a nuestro alrededor, así como con la biosfera del planeta (como se cita en Klimenko, 2011, p.178)

abierto, vivo, homeostático y sintiente. Así la insurgencia de dichas **espiritualidades** estaría asociada casi en forma simbiótica a **ecologías** corazonadas que posicionan la naturaleza/cosmos, como parte fundamental de su acontecer.

Adicionalmente, estas ecologías estarían acompañadas de diversas propuestas éticas (ligadas a filosofías indígenas latinoamericanas y al ecofeminismo espiritual) que pujan por un bienestar social y bio-cultural, potenciadas por políticas relacionales -opuestas a la razón cartesiana-. Es un “*afinar los sentidos*” a la ecología del espíritu -o ecoespiritualidad-, que propulsa una elevada consciencia política. Una ecoespiritualidad que promueve la concepción no atomizada entre naturaleza/humanas(os)/cosmos, y que abarca la experiencia socio-ambiental, económica y política de la vida.

a. “*Uno no puede hacer una lucha social o espiritual sin ser ecológico*” (Ana)

Frente a ese entendido ecoespiritual, los testimonios aquí vertidos, narran ecologías que transitan por el espacio *entre mundos*, por “el lugar de lo inestable y de lo indeterminado, siempre en transición” (Vargas-Monroy, 2011, p.182), por: *Nepantla*⁴⁹. Espacio y puente que, siguiendo a Gloria Anzaldúa, posibilita la transformación, la contradicción; *locus* para superar los binarismos (como se cita en Vargas-Monroy, 2011). Pues no se trata únicamente de honrar, respetar y sacralizar a la naturaleza y al conjunto de los elementos orgánicos e inorgánicos existentes en estos vastos pluriversos, sino que, al mismo tiempo, se ensalza la importancia de vivenciar sus corporalidades: honrándose, respetándose y sacralizándose a ellas mismas y a sus relaciones, luchando poner la vida al centro. Es decir, no apuestan por una ética ambientalista y conservacionista que salvaguarda únicamente a la naturaleza –y oblitera al humano(a)- y mucho menos buscan elevar en estatus y poder a los seres humanos sobre el ambiente. Lo que buscan es transitar por ese espacio entre mundos, que no es sólo izquierda o sólo derecha.

“*En realidad por más que privaticen el agua y por más que privaticen y se compren tierras y se diga “esta tierra es mía”, ¿no es real?, o sea ¿qué es lo que estás comprando?, (...), sin*

⁴⁹ Palabra náhuatl que significa: estar en medio.

embargo sí creo que se genera un daño totalmente, pero es el mismo daño que nos hacemos a nosotros mismos (...), el privatizar sectores que no tienen que ser privatizados, es cortarle de libertad a las personas, como que es todo parte de lo mismo”. (DanielaM)

“Poseer cosas materiales siento que le hace un daño a la Tierra, el no conectarnos con la Tierra también le hace un daño: el no honrar, el no pisar la tierra, el no plantar, el no tocar la naturaleza, siento que nos hace un daño a nosotros, como el de perder esa conexión. Entonces entre más nos llenamos de cosas eh... más nos alejamos de esa naturaleza y evidentemente también como que entre más cosas tenemos como que más contaminamos (...), como que a veces creemos que por estar acá, es como que somos los dueños de la Tierra y en el fondo es como ese respeto, respeto de que no es algo que a mí me pertenezca. Es algo en donde yo tengo el privilegio y la bendición de poder estar aquí, y poder nutrirme de esto, y de poder disfrutar de este paisaje y poder beber de esta agua y todo, pero sabiendo que es una bendición y no es algo que me pertenezca”. (DanielaZ)

*“Creo que este es un sistema que es violento con toda forma de vida, y la Tierra viva, creo que es violento como con nosotras, con los animales y con la Tierra, que existe una sobreexplotación de todo y creo que también a la Tierra se le está explotando así hasta que no pueda más, como creer que es mercancía. Creo que en la medida en que sane la Tierra, todos vamos a sanar también, o sea que la respetemos todos, todos nos vamos a ir respetando. Como que al poder agradecer el caminar por ella, vamos también a ir agradeciendo también como nuestros propios caminos más espirituales, y respetándolos mucho más, porque al final ponte como que podemos describir esta experiencia y lo primero tal vez es que deberíamos de dar gracias a este lugar, que es nuestra casa, creo que **uno no puede hacer una lucha social o espiritual sin ser ecológico, como que al final ella es como parte de nuestro cuerpo**”. (Ana)*

Las voces de las ocho, imprimen sucesivamente en sus discursos el interés manifiesto por sus ecoespiritualidades sentipensantes. Éstas serían constitutivas de una *ontología relacional* para la cual (siguiendo a Arturo Escobar), “los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar, 2014, p. 58). Lo anterior, es de enorme importancia si se considera que

el *sistema mundo occidentalizado/cristianizado moderno/colonial capitalista/patriarcal*, incentiva y edifica una *ontología dualista, uni-mundista* y falocéntrica, que de acuerdo con Escobar, se basa en la separación tajante entre las dicotomías naturaleza-cultura, mente-cuerpo, hombre-mujer, -entre otras-, optando por construir un mundo objetivo-racionalista, “poblado por ‘individuos’ que manipulan ‘objetos’ y se mueven en ‘mercados’, todos auto constituidos y auto regulados” (Escobar, 2014, p. 57).

Así, encontramos en los testimonios de la comunidad de afinidad una provocadora sacudida de los pilares que sostienen la epistemología de la matriz colonial, suscitando un descentramiento de la *monocultura del saber y del rigor* (De Sousa Santos, 2006, como se cita en Grosfoguel, 2011, p.104) que, organizada desde la ciencia positivista-antropocéntrica, domina violentamente toda forma de vida subalternizada.

¿Qué argumentos me sirven para apoyar tal afirmación? principalmente aquellos que DanielaM, Ana y DanielaZ refieren al establecer una lógica de interdependencia relacional, desde la cual las afecciones, enfermedades, violencias, explotaciones y rapiñas provocadas al planeta Tierra son las mismas que se están provocando a la especie humana, debido a que no existe -desde su posicionamiento corpo-político-, una separación tajante entre el “individuo” humano y el “objeto” Tierra. Asimismo, aseveran que la lógica de acumulación mercantilista ecocida y patriarcal, explica tanto el daño que se está haciendo a la Tierra -debido a la explotación y extracción indiscriminada de “recursos”-, como el que se produce sobre los cuerpos nuestros. Haciendo emerger epistemologías otras, cargadas de afectos y sentires contrahegemónicos.

Desde su sentir, se podría evitar formar parte activa de esa rapiña indiscriminada, si modificásemos las lógicas de consumo irracional que dañan la *Ñuke Mapu*, ambiental, social y económicamente, pero también afectivamente. Otra situación que *desarmoniza la red de la vida* (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016), y que cuestionan críticamente, es la acumulación innecesaria de objetos, ya que resulta un modo alienante de vivir la vida y un camino desde el cual no tendría sentido establecer ontologías relacionales con la biosfera, ya que la acumulación física y energética se consideran barreras infranqueables que puján por la política de la muerte. Haciéndose inminente la idea de co-estar y co-existir en un

ambiente de respeto y agradecimiento profundo, por la oportunidad de caminar transitoriamente por este tiempo-espacio terrestre.

Como complemento, me gustaría hacer énfasis en la referencia de Ana, pues esta visibiliza las múltiples opresiones a las que se someten los cuerpos de las mujeres, los seres vivientes otros y la Tierra misma, y que –desde mi perspectiva- solo podría explicarse a partir de la noción de *conquistualidad del poder*, propuesta por Rita Segato, (Gago, 2015). Esta, sugiere que estamos en una nueva fase de conquista, de apropiaciones territoriales, de rapiña sin límites legales y de crueldad exhibida en los cuerpos de las mujeres, que pese a todo (siguiendo los testimonios de las interlocutoras), continúan siendo espacios porosos, posibles de fisurar, y de ser torsionados.

En síntesis, lo que habría que destacarse son formas que, desde su conocimiento situado, están contribuyendo a tensionar en alguna medida el entramado de opresiones coloniales, expuesto al inicio. Ya que a partir del hilvanado colectivo de sus relatos, optan por experimentar y vivenciar diversas ontologías relacionales, relevando así sus ecoespiritualidades corazonadas y contrahegemónicas.

Todo está enlazado como la sangre que une a una familia, todo está enlazado, todo lo que le ocurra a la Tierra le ocurrirá a los hijos de la Tierra. El hombre no tejió la trama de la vida, él es solo es un hilo, lo que hace con la trama, se lo hace a sí mismo. Jefe Seattle.

(Guerrero, 2010, p.25)

2.4 Eco-espiritualidad encarnada: conectada entre el cielo y la Tierra

Adicionalmente al planteamiento de que co-habiten unas espiritualidades ecológicas, planteo que éstas únicamente se pueden experimentar gracias al reconocimiento corazonado de sus cuerpos emocionales polisensoriales. Es decir, que no puede existir la ecoespiritualidad si no se vive desde un cuerpo consciente y sintiente, alejado de aquel cuerpo exclusivamente racional-físico-mental, que niega toda posibilidad de descentramiento de la jerarquía epistemológica eurocéntrica que lo rige.

De ahí que, desde diferentes aristas ellas vivan ecoespiritualidades enredadas, abriendo las pautas para repensar sus ecologías espirituales, siempre en profunda relación a/desde unos cuerpos múltiples físicos-energéticos-emocionales-humanos-no humanos y polisensoriales. A decir de la feminista Lorena Cabnal desde nuestros cuerpos cosmo-sintientes “*el acto de sentir, supone una emancipación y recuperación en la lucha contra el patriarcado que cercena y mutila nuestros cuerpos, por ello en nuestros cuerpos habita toda la potencia emancipadora para construir armonía en la red de la vida*” (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016). En otras palabras, las ecoespiritualidades de las interlocutoras, evocan un sentir encarnado en fluidez continua entre lo interno-externo y la sensación más allá de la piel. Desde el acto sentido, se conectan con lo inefable, pierden los límites de sus cuerpos y transitan por el camino medio, el de *Nepantla*, aquel que juntas co-crean para la vivencia de horizontes *otros* de existencia. En ese sentido, las espiritualidades que vivencian, están conectadas más allá de la experimentación de la vista y el tacto. Salen de los límites edificados por las tecnologías de visualización y se abren paso desde las membranas porosas de sus cuerpos: al sentir desde el olfato, gusto, oído, la extensión total de su piel y a esas sensaciones exteroceptivas de las que la ciencia hegemónica habla poco o nada⁵⁰. Las experiencias van desde un “*siento como si mis manos fueran un cable que me conectan al Sol y Tierra*” (Pamela) o “*puedes sentir esa energía que no sabes qué es, pero me hace sentir que está en la Tierra*” (DanielaZ), hasta un “*siento el viento adentro, pierdo los límites de mi propio cuerpo y puedo ser yo misma los lagos y las mareas*” (Sayen), que se extiende también a la polisensorialidad del oído y el olfato a partir del: “*siento un tordo y salgo al balcón, subo a ver la puesta del sol, miro los cerros, me paseo en éxtasis por los pasillos, ¡millones de perfumes!, eso nutre y sirve a mi cuerpo*” (Bernardita).

Sin embargo, el intento por describir una emoción y sensación es un arma de doble filo. Se pasa de un sentir arcaico y pre-racional a una formulación fonética que atraviesa los signos y significados de un lenguaje-cultura, arrebatándole gran parte de su sentido profundo. Por

⁵⁰ De acuerdo con Pribram nuestros sistemas visuales son también sensibles a ondas sonoras e “incluso en el nivel celular, tanto los animales como los seres humanos son sensibles a una amplia gama de frecuencias que no necesariamente traducimos a percepciones” [como se cita en Corral, 1997, p. 20].

ello en esta ocasión dejaré que los sentidos emerjan por sí solos, pidiendo sentidamente apertura para el/la que lee:

“A través de la respiración, puedo llegar a ese espacio interno que me permite estar como conectada con algo divino porque no es mi mente la que habla, ni la que pone las palabras en mi boca, sino que es una sensación de tubo, ¿no?, como de esta conexión cielo-Tierra y yo en el medio, como el sentirme anclada a la Tierra y agarrada para arriba, sostenida desde arriba y desde abajo, como que esa es mi sensación cuando... cuando siento que me conecto con eso, el estar anclado de arriba y de abajo”. (DanielaM)

“Conectamos las aguas con las emociones porque es algo que está en movimiento, porque es algo súper dúctil y la luna magnéticamente afecta los líquidos, eso ya está ultra comprobado científicamente, basta ver la olas del mar y sin duda también afecta esa emocionalidad o ese fluir más rápido en la sangre, sentirse con más energía o menos energía, ehhe más sensible, la sensibilidad a flor de piel, entonces a lo mejor alguna cosita te puede hacer como lagrimear o te puede venir una pena o una euforia”. (Bernardita)

“Recibir esa energía de la Tierra y sentirte protegida y sostenida por el gran espíritu, por el cielo, cachai, como que siento que eso es lo máximo. Como que esa es mi visión, como que siento que, (...) la Tierra y el cielo están, lo ves, estoy aquí (...) o sea, es algo tan concreto como que ésta es mi base, aquí estoy, y si miro para arriba está esa inmensidad magnífica ¿cachai? de la que puedo como... sentirme que aquí estoy presente, pero en el fondo es decir también ¡sí!, estoy aquí en la tierra, estoy pisándola, estoy sintiendo”. (DanielaZ)

“Cuando uno se sostiene en esta Tierra rezando, te das cuenta que ocurre magia y como te decía estamos todos tan unidos que lo que ocurre en mí también le ocurre a la Tierra, y también lo que le ocurre a la Tierra también me ocurre a mí y cuando tú estás conectada estás atenta a lo que le pasa a la Tierra, al clima, a cómo estás tú, todo es una conexión”. (Paola)

En suma, lo que hasta ahora se presentan como espiritualidades corazonadas, implica desaprender y re-aprender: transitar por las veredas de la vida, sintiendo y pensando en interdependencia, fusionando razón-corazón. Estos caminos, permiten a las ocho

interlocutoras eclosionar desde la dimensión en donde es posible *sentirse para pensar y pensarse para sentir* (López, 2013a).

Al igual que en la filosofía *tseltal* de Tenejapa, Chiapas (a pesar de la distancia temporo espacial), sus reflexiones, pensares y saberes no pasan únicamente por la razón, sino que emanan del *O'tan*-corazón (López, 2013b). De ahí que, desde el latir de sus corazones contestatarios, perturben el dominio de la espiritualidad eclesial y cuestionen firmemente la imposición de la institución judeo-cristiana patriarcal desde la que se violentan los cuerpos físicos y energéticos, de todo aquello con *ch'ulel* y *ch'ulelal*, y desde donde se ha impuesto la adoración de un Padre-Hijo-Espíritu que *forcluye* la posibilidad de existencia de otros Dioses en plural, de diversas Diosas -en femenino y plural-, y de la propia sacralidad del cuerpo vivido, que puede asimismo devenir en Dios-Diosa. Estas espiritualidades no renuncian al placer, a la sexualidad, a la alegría, a la reflexión crítica, no aíslan, no son ascetas ni solitarias. Descentrando la espiritualidad hegemónica, que invita a la trascendencia e inmanencia de unos pocos “iluminados” hombres, siempre y cuando se esposen a los mandatos del Dios-Jesucristo, “canon universal de todo lo que tiene que ser creado” (Rivera e Iraburu, 2003, p.8).

Asimismo, desde su ontología relacional, interpelan el modelo racionalista-instrumental, instalado siglos atrás como signo de coherencia, libertad, estatus y progreso del hombre occidentalizado y eurocéntrico. Fisuran además una noción fundante del sistema mundo colonial: la idea de que naturaleza y humanidad son pares opuestos, en donde la primera está subordinada a la acción instrumental de la segunda y donde el comportamiento racional es percibido como “la coherencia interna de las decisiones que toma una persona en función de la maximización de su interés personal, regla del costo/beneficio” (Cassasus, 2009, p.34)., Es decir, se sustraen de dicha noción instrumental y desde los espacios porosos de sus cuerpos florecen ecoespiritualidades otras que revelan la existencia del tejido entre humanas(os)/naturaleza/cosmos y la importancia de co-habitar la Tierra/Cosmos desde sus cuerpos, y viceversa.

Sus argumentos reprueban tajantemente la privatización de los “recursos”, la degradación de las condiciones de la biosfera, el extractivismo rapaz, el consumismo desmedido y superfluo, y la extrema violencia con la que se mutilan los cuerpos múltiples visibles e invisibles,

construyendo ontologías con intereses cognitivos y emocionales muy diferentes al modo hegemónico de ser y estar en el mundo, muy distinta a la codificación logocéntrica de disponer de la Tierra, distanciándose del paradigma que se ha impuesto como universal: la racionalidad económica que convierte todo lo que existe en valores económicos. La desarticulación se hace evidente, “*cuando sabes que el mundo está vivo, crees en eso*”, todo tiene su *ch’ulel*. Volver a conversar con el espíritu de la naturaleza implica combatir el sentido civilizatorio genocida y ecocida (Guerrero, 2010a) del sistema mundo. Es decir, desde sus experiencias y vivencias no hay una dimensión espiritual desvinculada de la dimensión ecológica, ni una ecología desvinculada de lo espiritual. Y en esta conjunción, amalgama, y fusión, la ecoespiritualidad polisensorial se constituye como un posible camino para construir sentidos otros de existencia.

Estas ecologías de cuerpos-cosmos me recuerdan (del latín “*recordari*”, formado de *re* –de nuevo- y *cordis* –corazón-, volver a pasar por el corazón), a las cosmogonías del pueblo maya *xinka*. Desde ahí, las feministas comunitarias proponen el sentir de un *territorio-cuerpo-tierra*, (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016), que, hilvanado a las experiencias de esta comunidad de afinidad, representa un bello encuentro de conocimientos y saberes situados, proporcionando pautas para vincular luchas y experiencias que tienen tanto en común.

Finalmente, me gustaría traer a colación una importante consideración a la que Patricio Guerrero (2011) hace alusión. Ya que la dimensión espiritual no estaría,

Relacionada únicamente con una visión animista de la naturaleza como lo ha sostenido una vieja mirada antropológica; la espiritualidad constituye parte de la propia naturaleza de lo cósmico, que nos posibilita comprender y celebrar el sentido sagrado, trascendente de ese cosmos vivo y del rol de los seres humanos y no humanos dentro de él. (Guerrero, 2011, p.23).

3. Senti-haceres⁵¹

El presente apartado, dará cuenta de la relación que existe entre la manifestación de sus sentipensares y sentihaceres, relevando la importancia de sus prácticas, y acción, desde el contexto de sus ecoespiritualidades encarnadas. Es por ello que, en un intento por comprender si en el día a día existían momentos dedicados a cultivar sus espiritualidades, me interesé en reconocer -en espacio y tiempo-, aquellas prácticas que pudiesen ayudar a vislumbrar desde qué *locus* reafirman y desarrollan la dimensión espiritual en sus vidas. En ese sentido, existe una práctica transversal que podría ayudar a aglutinar y aprehender el ejercicio de lo ecoespiritual: el rezo.

De forma esquemática la presente sección agrupará la información en: 3.1. ¿Qué es el rezo?, del que se subdividirán las secciones: a.El rezo tiene que ser ecológico o no será; y, b.Ceremonias y rezos (cada una con dos subtemas).

3.1. ¿Qué es el rezo?

Una de las principales asociaciones que mentalmente se elaborarían al pronunciar la palabra rezo u oración⁵², sería nuevamente: iglesia y/o religión. De estar en lo correcto, la operación anterior se constituiría en una evidencia más del sistema moderno/colonial, desde el que se instalan jerarquías espirituales, epistémicas y sexo/generizadas, que cooptan para el reino eclesial la posibilidad de la oración o rezo, fuera del ámbito religioso.

Lo anterior, tendría su trasfondo en el adoctrinamiento católico-hegemónico de los pueblos de Abya Yala a quienes se instruyó -e instruye-, que el camino de la oración es Cristo “porque ésta se dirige a Dios nuestro Padre pero llega a Él sólo si, al menos implícitamente, oramos en el Nombre de Jesús” (Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 2005). El fallogocentrismo implícito en tal mandato “divino” regurgita la instauración de las jerarquías antes descritas. Sin embargo, desde sus ontologías relacionales, Bernardita, Sayen y Pamela, dan algunos indicios sobre el rezo, que evidentemente no corresponden al rezo-teocéntrico-hegemónico-androcéntrico.

⁵¹ Para la filosofía tseltal de los Altos de Chiapas, México, todo se corazona, el pensar y el hacer se corazonan. En ese sentido la conjugación del corazón y la mente, más que una dicotomía, es una paridad complementaria que nos convierte en seres sentisapientes (López, 2013a).

⁵² A pesar de que en muchos textos los términos se consideran diferenciales, en el presente trabajo rezo y oración se considerarán sinónimos, y harán alusión a los conceptos referidos por las entrevistadas.

“Mi rezo no es rezarle, hago una oración, mmm... no estoy rezando un padre nuestro ni algo que esté escrito, sino que es algo como comunicarse ¿sí?”. (Pamela)

“Yo diría que más que un rezo, es más como un diálogo permanente, esa palabra me resuena más. Es como que uno invita, esa es la sensación que me da a mí: “voy a rezar, vengan conmigo” (...) prendo mi velita, tengo agüita, tengo mis piedritas, en el fondo como a los elementales [y a] las dimensiones (...). Mantener la armonía, yo creo que es lo más importante, porque en armonía hay tranquilidad, hay buena onda, la frecuencia vibratoria sube y todo te resulta mejor, el universo lee mejor lo que estás pidiendo, te lo manda más claramente”. (Bernardita)

“O sea [sonríe], yo creo que hoy día el rezo es lo que cambia el mundo, es el rezo lo que equilibra, lo que le da toda la posibilidad previa a la materialización de cualquier cosa, yo creo que el rezo es el abono del alma”. (Sayen)

Sus testimonios nos hablan de la relación dialógica que mantienen con el cosmos. Sus rezos ya sea emitidos sonoramente o senti-pensados (en silencio), resignifican el concepto (rezo) a partir de una continuidad comunicativa, fluida con todo aquello material e inmaterial y sin la pre-condición de memorizarse alguna repetitiva letanía. Asimismo, la vivencia consciente de sus emociones y sensaciones mientras se está rezando, es parte fundamental de la experiencia. El rezo, se articularía en un dialogar con respeto y armonía para ser escuchada(o) y retroalimentada(o) por lo otro no humano-humano. Sería una praxis que, siguiendo a Arturo Escobar, podría identificarse como el mantenimiento del *pensamiento de la tierra* (Rivera, et al., 2016), dimensión que permite reconocer la co-existencia indisoluble entre la Tierra y todos los seres. Sin embargo, los testimonios urgen a tejer la noción de *cosmos*, a esta propuesta del pensamiento de la tierra. Ya que ellas no solo dialogan con respeto con la Tierra, sino con los elementos del Cosmos mismo. Así la propuesta sería hablar de la praxis del *pensamiento de la tierra-cosmos*.

Desde esta premisa, siguiendo a Sayen, el diálogo sería “*lo que cambia al mundo*”, no solo en un sentido simbólico o imaginario, sino que abre las brechas para reconocer que dicha comunicación relacional puede transformar la materia, lo físico, lo tangible, noción que desde

la física cuántica y la psicología se desdobra en el reconocimiento del “concepto de que algo no físico como la mente y la conciencia, tiene efecto real sobre la materia” (Klimenko, 2011, p.179), a decir de Klimenko (2011), que la mente-pensamiento es en sí misma, materia. Así el rezo-diálogo, no sólo cambiaría al mundo en los órdenes simbólicos o imaginarios, sino también en el orden real de sus vidas. Conscientes de ello, buscarían materializar sus horizontes de existencia mediante la re-activación del *pensamiento de la Tierra-cosmos*.

“Es como que uno abriera una ventana hacia un mundo invisible, lo invito a participar, participando los vivos, los muertos y los que nunca han muerto ni han nacido, en el fondo las energías”. (Bernardita)

“Cuando uno eleva un rezo, independiente de la forma, uno logra comunicarse con Todo para que todos estemos en la misma”. (Pamela)

“Es el rezo lo que cambia la realidad, es lo que sostiene, es lo que mantiene esa conexión con el espíritu”. (Sayen)

Desde esta perspectiva, fisuran el sistema colonial del saber -en singular- y establecen diálogos que serían tachados de a-científicos, a falta de lo que el feminismo considera como *objetividad fuerte*. Por otra parte, disienten a la norma protocolaria ascética, que obliga a la perfección espiritual del rezo eclesial, pues ya sea acompañadas o en solitario, una de las intenciones del rezo sería *“pasarla bien, gozar, ser feliz”* (Bernardita) y que *“siempre esté presente el amor”* (Paola). En suma, estos rezos alternos se constituirían como estrategias contrahegemónicas, a la matriz colonial de poder -que ha tenido como epicentro al teocentrismo cristiano y la entronización de la razón-, visibilizando las fallas en sus cimientos, e invitando a un diálogo alegre, festivo y corazonado con la Tierra-Cosmos, a partir de este repertorio de prácticas contestatarias.

a. *“El rezo tiene que ser ecológico o no será”* (Ana)

“Creo que el rezo tiene que ser ecológico o no será, creo que al final no hacerlo ecológico es seguir como no sé, como era de lo que te hablaba que creía que a veces todos esto está muy fragmentado y sería como seguir con esa lógica, que creo que es una lógica que le

conviene al sistema imperante. Como de fragmentar todo y separarnos tanto, como que creo que una buena bandera de lucha es, como que es, el tema de la unidad de que en verdad sí estamos conectados, que la Tierra es un ser viviente como todos nosotros y que está aquí sosteniéndonos y que deberíamos honrarla cada rato no sé, para mí el rezo es como lógico que sea así” (Ana).

Ya en párrafos anteriores se dejó constancia de la interdependencia y continuidad ontológica que existe entre el territorio cuerpo-tierra, a través de sus ecoespiritualidades encarnadas, múltiples y multicolores. Sin embargo, hasta ahora, la relación entre la espiritualidad y la ecología no se había manifestado con tal contundencia, “*el rezo tiene que ser ecológico o no será*” insta Ana. Propugnando la necesidad de respetar y abrazar al cuerpo físico y energético que nos sostiene y hace posible la vida en la biosfera.

Por otra parte, para las ocho entrevistadas, el rezo está integrado y tejido a la totalidad de sus vidas, con algunos matices y bajo diferentes intensidades y causalidades, vislumbrándose a grandes rasgos dos tipos de prácticas ecoespirituales: rezos cotidianos y rezos ceremoniales/rituales⁵³. Ambos tienen características en común, por ejemplo, la presencia de simbologías vinculadas íntimamente a conocimientos y prácticas ancestrales de los pueblos de Abya Yala y al feminismo comunitario guatemalteco. Debido a ello, constantemente manifiestan la importancia de los *cuatro elementos* y las *siete direcciones* en sus rituales, y rezos.

Agua, Fuego, Aire, Tierra: los 4 elementos

Muchas culturas y pueblos de Abya Yala tienen entre sus cosmovisiones representaciones arquetípicas de los elementos o elementales: fuego, aire, agua, tierra. Siguiendo a González (2005), estos emergen como las 4 fuerzas primigenias generadoras de vida y por lo tanto, están presentes en todo el cosmos, incluso dentro de los cuerpos humanos y no humanos.

⁵³ Aunque existen diferencias entre la noción de ceremonias y rituales (Gómez, 2008), en la presente investigación consideraré a ambos términos bajo la siguiente definición: acto individual o colectivo que, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual (Radic, 2002).

“Cuando he hecho círculos [un tipo de ceremonia] y rituales, intento que estén todos los elementos (...), siento que conectar con eso es como conectar un poco con la esencia de las cosas, o sea como que puedes tener todo representado en esos elementos y como que cada uno tiene una característica en especial, como que son guardianes de todas las cosas y cada uno te va entregar algo”. (Ana)

“Va a depender del ritual que uno haga en realidad, si estás en un temazcal le agradeces a todos los elementos, cuando estoy en la sonidoterapia también se le agradece a los elementos. La verdad es que sí porque estamos compuestos de ellos, tenemos los cuatro elementos dentro de nuestro ser, así es que la verdad es que siempre se le agradece a todos, en la sonidoterapia también porque se te mueven las aguas, prendemos un fueguito, el viento viene y te acaricia, estamos siempre recordándolos, siempre, a los cuatro”. (Paola)

La comprensión de que los elementos son, valga la redundancia, elementales, permite un diálogo con el cosmos/naturaleza que simbólicamente subvierte en primera instancia las teorías positivistas médico-biologicistas basadas en el constructo físico del cuerpo humano, ya que este no estaría compuesto únicamente por tejidos, órganos y conexiones neuronales, sino que al mismo tiempo se compone por agua, fuego, tierra y aire. Por otro lado, desafían las epistemologías occidentales del sistema mundo moderno/colonial, al utilizar saberes otros que han permanecido subyugados, aquellos que, en interconexión con la Tierra, logran re-actualizar el sentido sagrado y la importancia vital de sustancias, fenómenos y fluidos, obliterados como “objetos” sin vida.

Es importante rescatar que, la re-insurgencia de estos saberes soterrados, permite reconfigurar ese diálogo -que como se dijo anteriormente-, no mediatizado por *un* Dios. Esta comunicación-rezo no tiene que ver con el pedir o demandar ayuda para la redención de los pecados, sino que rescata la importancia de agradecer todo aquello que hace posible la manifestación de las vidas múltiples, del *ch'ulel* que está en todo. Agradeciendo al Cosmos, la Tierra y los elementos... sintiendo bondad y gratitud por la totalidad de la existencia.

Las 7 direcciones

La concepción del ordenamiento *horizontal* del cosmos, organizada en los cuatro puntos cardinales o rumbos, también está presente en las cosmogonías de varios pueblos originarios de América (Grebe, Pacheco y Segura, 1972), como los Mapuche, los Mayas, los Incas y los Mexicanos. Sin embargo, dicho ordenamiento llegaba a ser tan complejo que se estratificaba asimismo en una dimensión *vertical* del cosmos, referida a los mundos en los que se dividía el espacio cósmico (vertical) y que podrían ser 6 o 7 (Mapuche), 4 (Navajos, Zuñis, Yanomamö), 13 (aztecas), 13 arriba y 9 abajo (Mayas), entre otras (Grebe, Pacheco y Segura, 1972). De ahí que, la comprensión del ordenamiento cosmológico, visibilizado en los testimonios, esté profundamente ligado a tales imaginarios del mundo. Para ellas, el cosmos se dividiría en cuatro rumbos horizontales y tres verticales, teniendo amplia similitud con los conocimientos ceremoniales Mayas para los cuales existen esas mismas 7 direcciones (cuatro horizontales y tres verticales): este, norte, oeste, sur, el corazón del cielo, el corazón de la tierra y el propio corazón.

“Bueno, cada punto cardinal representa como un espíritu y un elemento, entonces es como un reconocer todas las partes que tiene este planeta Tierra, también [reconocer] de qué estamos compuestos y que también igual que antes de eso estamos hechos también [de los elementos], tenemos fuego, tenemos aire, tenemos tierra, tenemos agua, entonces es reconocer y honrar el dónde estoy parada. Por otro lado, es para mí hablar del corazón del cielo, la tierra y los cuatro puntos cardinales es, es como el rito que yo hago para poder estar presente en un espacio, en un lugar a donde voy. Me presento estando en ese lugar “hola soy DanielaM y estoy aquí, vengo a”, como cuando uno llega a una casa, se presenta, pide permiso, entra, es como el pedir permiso, el anunciarse para poder hacer algo que yo quiero hacer, es el honrar que existen estas entidades que me permiten vivir en este lugar entre el cielo y la tierra”. (DanielaM)

“Si yo empiezo a encender un punto allá en el este y enciendo un punto de luz en el norte y los conecto, y los voy conectando con un hilo, enciendo un punto de luz en el poniente o ehhh lo enciendo con un hilo de luz, enciendo en el sur, lo enciendo con hilo de luz y los junto, más enciendo el del cielo, más enciendo el de la Tierra, es que el lugar que yo puedo habitar

es aquí adentro, es en ese huevito, entonces el único lugar que yo puedo habitar es desde mi corazón, entonces desde ahí tengo que moverme, (...) en realidad lo único que a mí me queda es trabajar desde el corazón y como puerta del alma, como desde la más, la sinceridad máxima y apertura desde la consciencia”. (Pamela)

“Le expliqué [las siete direcciones a su hijo] el norte, sur, este, oeste es como bien geográfico, muy de la geografía, muy del lenguaje técnico, pero hablar del corazón del cielo, corazón de la Tierra y tu propio corazón te da el lenguaje espiritual”. (Verónica)

El reconocimiento, agradecimiento y permiso a las 7 direcciones o rumbos (mediante un rito que involucra posicionarse corporalmente de cara al rumbo que se esté saludando), permite re-encontrarse con una actitud que descoloniza la vida. En lugar de seguir negando y amputando la *espiritualidad de la naturaleza* y reducirla a una mercancía conquistada - carente de valor intrínseco-, ellas abrazan lo que De Sousa (2010) denomina una *dialéctica positiva*, lo que hace posible a los humanos “utilizar” la naturaleza desde una posición donde ésta manda obedeciendo (obedecer a la *natura naturans* y mandar a la *natura naturata*). Es decir, restableciendo relaciones de sustentabilidad para la vida y reactualizando la espiritualidad de la naturaleza, así como los modos en que ésta se manifiesta (De Sousa Santos, 2010). Sin perder de vista la importancia de co-habitar ese cuerpo-tierra desde el lenguaje del propio corazón.

Disienten de la norma “lógica y común” de ser y estar en el mundo, es decir de *cosmocer*⁵⁴ la vida misma, pues las teorías imperantes asumen los puntos cardinales como meras representaciones geo-políticas de poder. Por ejemplo un *sur* para ellas, no sería un espacio corpo-político marcado hegemonícamente como un territorio de esclavos(as), salvajes y materias primas, sino que el rumbo del *sur* representa la tierra fértil, a sus ancestras y ancestros que habitaron esas tierras, y posicionadas intencionadamente desde ahí, agradecen por la maravilla de sus bosques, por los alimentos que ahí germinan, por la nutrición, por lo que sostiene la vida, por el verdor de la tierra, por todas la maravillas que ahí florecen. No

⁵⁴ “Construir un sentipensamiento articulado a la totalidad del cosmos y la vida”, para cimentar cosmovivencias y cosmoexistencias: maneras distintas de ser en el cosmos. (Guerrero, 2010b, p.41)

sería un sur global dócil y subyugado, sino un sur-tierra vivo, creativo, fértil, crítico y consciente. Un sur que apuesta por horizontes civilizatorios, celebradores de la vida.

Por otra parte, la glorificación de la geolocalización del norte, es descentrada no solo epistemológicamente desde sus discursos, sino que durante la acción *ritual* (del griego *drômenon*, que significa *una cosa hecha* (Chesney, 2008)), lo primero que hacen es presentarse (dicen sus nombres y los de los ancestros(as) –vivos/muertos- que las acompañan), pedir permiso (para poder estar ahí) y saludar a las 7 direcciones, reconociendo que no solo existe un sur y un norte, un par en donde uno es más importante que el otro, sino que los 7 rumbos son parte fundamental del *continuum* cosmos-humano y de la forma en la que se ordena al mundo. Hay así, 3 posibilidades más de aprender de otros *locus* extra-geográficos, pues no sólo se reciben hegemonías y contrahegemonías del este, norte, oeste y sur, sino que se encarnan conocimientos, saberes y sentires desde los *locus* cielo, tierra y su propio corazón, dotando de otras significaciones y sentidos a sus epistemologías y ontologías relacionales.

b. Los rezos y rituales

Ya que los rezos son importantes para comprender sus ecoespiritualidades encarnadas, en el presente apartado se nombrarán aquellas: Prácticas cotidianas, y Prácticas ceremoniales, en las que el rezo se hace presente; no sin antes especificar (como se ha mencionado reiteradamente) que las raíces que sustentan sus actos rituales provienen de conocimientos y prácticas ancestrales. Pues como nos recuerda Sayen (en el apartado Cuerpos): “*no hay memoria que se manifieste en este actual nosotros sin que no venga y no tenga la memoria y la actuación de nuestros antepasados y nuestros ancestros*”. Sin embargo, a pesar de que se agradezcan, respeten, aprecien y re-creen, muchos de los saberes, haceres y sentires compartidos por los pueblos de Abya Yala, existe la consideración de que sus cosmoceres se han reactualizado debido a la visible presencia y participación de “*un pueblo mestizo*”⁵⁵, de modo que:

⁵⁵ La trascendencia del mestizaje para la comunidad de afinidad, será abordada en el siguiente capítulo.

“Lo definiría como que, es el pueblo mestizo, son las ceremonias del pueblo mestizo, entonces son distintas, ¿sí?, no hay un instrumento de un pueblo, hay muchos instrumentos de distintos pueblos, no es solo Chile sino que ya, no es solamente gente que físicamente pertenezca a Chile, ¿cachai? sino que hay gente de Asia, hay gente de otro color, entonces al final, hay gente que le parece tan extraño ¿y de dónde viene? Viene desde esa recopilación de todo lo que uno ha visto de pueblos ancestrales, entonces es parecida a muchas, pero es una distinta, porque de una u otra forma somos como pueblo mestizo, somos otros, uno más”.
(Pamela)⁵⁶

Prácticas cotidianas.

Las ocho detallan un tipo de rezo presente a lo largo de sus días, un rezo cotidiano que: bendice sus alimentos; agradece al salir y al regresar a su hogar; dialoga con el agua mientras se duchan; le da la bienvenida al sol y a la luna; agradece la magnificencia de la vida; sonrío ante la posibilidad de estar vivas; se comunica con las montañas, los ríos, los árboles, los animales, lo vivo y lo muerto; se asombra ante la belleza del mundo; convive en la ciudad; pide soporte y guía al cosmos; agradece por la familia y amigas(os); les ayuda a iniciar nuevos proyectos; y mira al mundo con afecto y sensibilidad (Bernardita, Sayen, Pamela, Verónica, Paola, Ana, DanielaM). Como diría Verónica, *“me da mucha alegría que esta espiritualidad tenga la generosidad de darnos esta libertad de poder elegir qué hacer con ella”* (Verónica). Lo vital sería recordar que, lo que están haciendo constantemente, es comunicarse con el cosmos, dialogar a toda hora, seguir tejiendo los puentes que nos permiten pasar por el corazón *-recordis-*, que nuestro acontecer se liga interdependientemente a unos y otros seres y multiversos.

⁵⁶En ese sentido, es posible encontrar dentro de la comunidad de afinidad nuevas manifestaciones, re-acomodos y actualizaciones que no obedecen propiamente al rito indígena, ya que al mismo tiempo que se diseminaron las filosofías y cosmogonias de los pueblos de la tierra se fueron modificando algunos sentidos y simbologías asociadas a estos rituales.

“Hay un rezo que es constante, que es lo que yo le llamo tirar la buena energía o la buena intención que, si bien es un rezo, es un rezo como más superficial, y ese rezo superficial está súper presente en mi vida, 24/7”. (DanielaM)

“Yo lo que rezo es mis días, es mis amaneceres. Rezo al abrir los ojos, así, si pudiera poner como el núcleo de lo que rezo eh... rezo la posibilidad de estar aquí porque no sé, lo encuentro sublime o sea, qué pasó con la energía que permitió que yo fuera esta energía condensada, que estoy aquí, y cada día trae una sorpresa y cada día trae una maravilla y si no lo trae el día, lo trae el sueño y así ¿no? Entonces yo siento que mi ceremonia como, mi ceremonia diaria es esa abrir los ojos y decir ¡ooooooooooh estoy aquí de nuevo, gracias, conscientemente estoy aquí de nuevo!, y lo que sí hago hartito, es que en las noches de luna llena prendo mis velitas”. (Sayen)

Estas ceremonias diarias, como las nombra Sayen, se entrecruzan con rituales que no se practican cotidianamente y que han sido socializados por algunos pueblos como los Mayas, los Mexicanos, los Mapuche, los Sioux -entre otros-, y cuya práctica es menos frecuente. Lo que se rescataría de estos testimonios, es que sus comunicaciones cotidianas rompen con la idea hegemónica de que el rezo solo debe ser practicado a un horario específico, orientado por la iglesia, realizado en un templo o generado durante momentos muy especiales y trascendentales para la institución teocéntrica. Así, sus estrategias de resistencia al cristianocentrismo, dan voz a rezos permanentes y en continuo movimiento, que descentran mandatos eclesiásticos y que brindan y celebran la gracia de la vida.

Es importante resaltar que la presente investigación no abordará los complejos simbolismos derivados de dichos rituales, sino que únicamente se limitará a visibilizar la relación que existe entre los rituales realizados y los sentipensares que emergen desde sus territorios cuerpo-tierra.

Prácticas rituales

De entre una multiplicidad de experiencias, emergieron diversas prácticas rituales como: las ceremonias circulares -círculos de mujeres, círculos mixtos, círculos de sonidos, círculos de cantos medicinales-; los temazcales; las danzas de paz; Raíces de la Tierra; caminatas de

sahumación; sahumar; la siembra de luna; la danza del sol; el *We tripantu*; y la Búsqueda de visión, que hacen evidente la importancia de lo ritual en sus vidas y que como me ha dicho DanielaZ se potencia por el vivenciar la ritualidad desde ese *locus* que tiene eco en su memoria genética y celular, ese lugar que es la Tierra.

“El rito también po, el rito yo siento que fue como súper primordial, el de hacer una ceremonia de bienvenida de luna [recibir ceremonialmente su sangre menstrual cada ciclo] o ya sea la ceremonia o el rito que sea, siento que el rito tiene demasiado poder en uno para poder lograr cosas (...) para entender un poco más allá de las cosas”. (DanielaM)

“Sentí que cambió mi vida mucho, como que hacer rituales, hacer la vida con rituales me hacía mucho sentido (...) es como embellecer la vida (...) ya es como parte de no sé, de lo que creo y me hace sentido y como que te empodera”. (Ana)

La reflexión encarnada ha llevado a DanielaM y a Ana, a reconocer los aportes derivados de su participación activa en diversas ceremonias: lo ceremonial afina su oído para escuchar y ser escuchadas, para sintonizarse con esas radiofrecuencias que conectan a la experiencia polisensorial de sus cuerpos y a fertilizar el campo dialógico, donde en interdependencia, la naturaleza manda obedeciendo (*natura naturans* y *natura naturata*). En ese sentido la experiencia ritual les confiere sentido a sus vidas, expresando in-situ y ex-situ vivencias, cosmovisiones, valores, y actitudes vitales, que desembocan en acciones compartidas y en movilizaciones colectivas derivadas de la interacción ritual (Gómez, 2008). De ahí que, su experiencia encarnada reivindique los afectos y sentires como camino hacia un empoderamiento otro:

“Yo me imagino cuando digo ¡empoderate! [dramatización de transformación y crecimiento de un árbol], como recibir esa energía de la tierra y sentirte protegida y sostenida por el gran espíritu, por el cielo, ¿cachai?, como que siento que eso es lo máximo”. (DanielaZ)

Regresando al entendimiento de que en la comunidad de afinidad se tienen nociones diferentes del cuerpo a las dominantes, es importante visibilizar cómo éstas influyen en la

autopercepción del empoderamiento, uno que es muy distinto al concebido por las feministas ciudadinas y blancas. De este modo, en íntima interconexión a sus cuerpos-tierra emplean analogías que nos dejan saber que espejeadas en el reino vegetal, pueden ser tan fuertes como un tronco, flexibles como una rama, nutridas por la tierra y protegidas no sólo por ellas mismas sino también por el Cielo y la Tierra. El empoderamiento del que me hablan las dota de poder con y poder para; tejido con aquello vivo y no vivo, terrestre y cósmico. No es poder *sobre* la Tierra, es caminar con ella, danzar de la mano:

“Es la misma sensación en el fondo que se provoca no se en una Danza de paz, allá en Punta de Tralca, como que estamos todos vibrando en una misma o una similar frecuencia que nos permite como llegar o ver o sentir, como este amor tan grande”. (DanielaM).

“A mí es una de las cosas que más me resuena son todas las que tienen relación como con el sonido, la expresión del cuerpo (...) el tema del tambor, el kultrun, así como ese gran útero, y que se alinee como tu corazón a un sonido [imita sonidos tum tum tum], y tu: ¡woooow!, es como que casi tu corazón está adormecido y es como que ese tambor es así como [imita sonidos: chu chu chu], como a despertarlo, como: “mira estoy aquí ahora, escúchate, oooh sí”, como que empezara a bailar también tu corazón”. (DanielaZ)

“Es que ahí [en el temazcal] hay sanación para mí po, porque ahí hay de todo ¿qué me ha pasado en el temazcal?, que como que es esa etapa de gestación que yo te decía, que es otro plano porque ¿por qué? porque tengo miedo, porque estoy feliz a veces, porque a veces lloro, porque me siento vulnerable, pero me siento contenida, entonces ahí estamos sanando todo por todos ¿sí? y por eso creo mucho en la medicina del temazcal, creo muchísimo porque también he tenido hartos resultados con eso, físicos y a nivel de familia”. (Pamela).

Durante las ceremonias y rituales en los que ellas participan, se establece un vínculo de creciente sanación, no sólo a nivel físico, sino a nivel psico-emocional y energético. A través de la energía que reciben del cosmos, decodifican la información necesaria para -en sincronía-, trascender barreras patriarcales auto-impuestas (influenciadas por el contexto, la historia, la geografía, su linaje ancestral), que normalmente derivan en confusiones, estrés, y enfermedades psicosomáticas. No obstante, la creación de vínculos y hermandades que se

tejen durante, *ex-ante* y *ex-post* a la realización de los rituales contribuye a la conjugación de autonomías y libertades colectivas, que fisuran el individualismo yoico, y que torsionan aquellas limitantes barreras de la matriz colonial de poder.

Es inevitable pasar por alto la trascendencia de su danzar ecoespiritual, pues desde este hilo de la *armoniosa red de la vida*, abrazan y vivencian sus cuerpos experienciales, cuya reverberación incide no solo en su actuar y sentir personal, sino en el de *todas sus relaciones*, como nos recuerda la sabiduría insurgente del pueblo Sioux-Lakota: “*Mitákuye Oyás’ij*”, (por todas mis relaciones). Implica el hecho de que todos estamos relacionados, más allá del vínculo sanguíneo o afectivo con otros seres, honrando la conexión en interdependencia con las rocas, las montañas, las planicies, lo invisible y hasta el más minúsculo insecto (Lupton, 2004). Así, el eco de sanación psico-emocional y físico, no solo impacta sobre sus familias y amigos, sino que influye en cada uno de los entes vivos y no vivos con los que se relacionan. Citando a Gloria Anzaldúa: cambio yo y cambia el mundo (Comas-Díaz, 2016)

4. Mujeres medicina

Después de un largo peregrinar por las ontologías relacionales de esta comunidad de afinidad, considero conveniente presentar algunas claves que ayudarán a comprender las implicancias del devenir *mujeres medicina* (recordando a la/el lector, la petición por sintonizar – nuevamente- nuestra “radio interna” y afinar nuestros sentidos para así escuchar sentidamente lo que esta comunidad de mujeres está compartiendo)

Adicionalmente, en el intento por comprender el devenir *mujeres medicina*, debo aclarar que no pretendo encasillar, etiquetar o petrificar identitariamente a las interlocutoras del estudio. Es por ello que, la consideración de devenir *mujeres medicina*, no está en pugna con otros devenires, como el devenir planta, animal, hombre, mariposa o indígena, sino que adopta múltiples formas, mostrándose enredado, incierto y fluido.

4.1. Devenir mujeres medicina

Devenir *mujeres medicina*⁵⁷, primeramente, implica el reconocimiento de que no es algo marcado por el género, y que no excluye la posibilidad de que cualquier otro ser es, asimismo, medicina. Solo por dar un ejemplo, existen *hombres medicina*, *plantas medicina*, *territorios medicina* (funcionando como una especie de adjetivo relacional). Por otra parte, es menester indicar que este devenir es una vereda espiral (ascendente y descendente), que se está transitando, no por un camino lineal o progresivo, sino abierto y reflexivo, lleno de giros hacia el corazón del cielo, el corazón de la Tierra, pero también hacia el propio corazón. De este modo, para Verónica, Ana, DanielaM, Bernardita y DanielaZ, devenir mujer medicina representa:

“Alguien que ha visto sus heridas y puede sanarse y guiar a otras mujeres a la sanación. Creo que la mujer medicina, no es una mujer que vaya a curar o sanar a otra persona, es una mujer que en su camino, ha ido hacia su propio lodo y ha hurgado en lo más profundo, se ha sumergido en eso, buscando sanar, buscando liberarse y el hacerlo, el ir a ese lugar, permite conocer un poco más eh... como funciona este camino, cómo funcionan las emociones, el amor, la sanación y quizá lo que la hace ser una mujer medicina, es que desde la experiencia puede guiar de alguna manera. Nunca he sentido que una mujer medicina es alguien que sana, porque si no también se generaría una relación de dependencia, que es lo que pasa como con el terapeuta convencional, sino que la mujer medicina actúa como un espejo muy potente para otra mujer, esa mujer que ha ido tan profundo a sus sombras, y se conoce tan bien, que ha sido su propia curandera. Entonces como esa profundidad quizá, hace que las otras mujeres puedan espejarse en ella y puedan mirarse más y aceptarse y amarse y eso hace que sea una mujer medicina, y despierta la medicina en otras

⁵⁷ Como recordatorio, señalamos que esta colectividad de *mujeres medicina*, forma parte de una comunidad de afinidad más amplia en la que se practica principalmente la sahumación, pero también donde se realizan rezos y rituales como los temazcales, la siembra de luna y las ceremonias circulares (de mujeres, de sonidos, de danzas). Asimismo señalamos que al momento de iniciar la investigación, el colectivo de sahumadoras chilenas únicamente estaba conformado por mujeres (de distintas edades y regiones), debido a ello, la comunidad de afinidad atingente al estudio se conformó exclusivamente de mujeres sahumadoras (sin embargo, casi al finalizar la investigación, comenzaron a integrarse hombres sahumadores). Por otra parte, es importante señalar que en otros países, como México y Guatemala, la sahumación siempre estuvo abierta a la participación de mujeres y hombres por igual.

mujeres para que ellas también puedan reconocer su poder y la capacidad que tienen de amarse”. (DanielaZ)

“Si hablamos de medicina es porque es una medicina que va a ayudar a un proceso que sea de sanación de algo o de alguien, un proceso de tomar una conciencia de un aprendizaje, entonces finalmente es: un vehículo (...) humano que sabe de la utilización de esta herramienta, pero que sin embargo desde mi punto de vista va acompañada de esta suerte de, como de, no sé cuál es la palabra, altruismo, compasión, buena intención, pero desde la neutralidad. Puede ser desde una herramienta física concreta a una herramienta espiritual, virtual, no sé cómo llamarlo, invisible, a una herramienta de la madre Tierra que puede ser una hierbita, la verdad es que la palabra herramienta es muy amplia para mí, yo misma puedo ser la herramienta, sin duda. También pienso que uno no es quien, o sea mujer medicina no es la mujer que sana, porque al final uno no sana a nadie po, el otro se sana si es que está en condiciones de sanar, si es que quiere, puede, está en condiciones o está en el peldaño exacto”. (Bernardita)

“Es una mujer que conoce y es consciente de la Tierra, y que conoce un poco más allá los aspectos y sistemas que tiene la Tierra, que en el fondo le permiten poder utilizar ciertos elementos para poder ayudar a otros”. (DanielaM)

“Cualquier mujer que, como que dejase de luchar con otras mujeres podría ser una mujer medicina, como que dejar de pelear con las otras mujeres y no sé, como que entender que juntas construimos un montón de cosas y nos vamos sanando todas juntas, creo que esas son como las mujeres medicina, más allá de la medicina [alópata], es como una medicina de contención y de solidaridad”. (Ana)

“Es la que sienta el llamado, algo hay que uno siente que ahí tiene que estar y que ese es su lugar y que eso le da a uno fortaleza, alegría (...) y que uno se siente bien, cómoda, contenta feliz, entusiasta, ehheh agradecida de estar ahí. Pero hay mujeres que dicen, yo las respeto y me parece muy bien, que dicen “yo no quiero ser madre”, perfecto, no todas las mujeres quieren ser madres, en cambio hay otras que el ser madre ya es lo máximo, entonces esto es como una facultad de lo femenino, que algunas mujeres lo sienten, es como un hilo conductor de lo ancestral que pasa por uno, como un collar que cada una va pasando, va pasando por ese hilito y es tan normal y es tan natural, maravilloso también”. (Verónica)

En este entendido, una mujer medicina, es un *ser para sí*. Mujeres que, conscientes de los estereotipos y expectativas sexo/generizados, buscan trascender desde el contacto con la Tierra (durante las ceremonias circulares, temazcales, caminatas de sahumación, y otras ceremonias cotidianas), aquellos mandatos que las construyen como extensiones del hombre, los hijos, la familia y el trabajo. Optan por generar relaciones de confianza, empatía, amor, respeto y autocrítica (positiva), no sólo entre mujeres sino también con otros(es), dándosele un contenido sustantivo –si se quiere reflejado desde la ética de cuidados- a la hermandad y amistad, apoyo, contención y solidaridad. Es una dialéctica sin amos ni esclavos, potenciada por la poderosa configuración geométrica de las ceremonias circulares en donde las jerarquías patriarcales se subvierten una y otra vez durante su praxis (ya que rompen con la configuración del “yo mando y tu obedeces”, típica de las disposiciones rituales donde el líder habla y el siervo escucha: el líder se posiciona adelante y los otros se sientan a escuchar, cual jerarquía piramidal, por ejemplo de una iglesia).

Las *mujeres medicina*, pueden colaborar con otras(os, es) en “*reconocer su poder*”. Esto, involucra un proceso espiral de sanación física, energética y/o emocional. Ya sea a través de la utilización de herramientas o elementos visibles e invisibles que el cosmos les aporta, y/o transitando por una especie de reconocimiento profundo de sus heridas –pasadas y presentes-, contribuyen a que otras mujeres puedan espejarse, reflejarse en ellas y devenir en cuerpos de mujeres felices, solidarias, afectuosas, empáticas, amorosas, críticas, vibrantes, emancipadas y libres.

Devenir *mujeres medicina*, desde mi punto de vista, es entonces un acontecer antipatriarcal. Una corpo-política que, movida por las heridas biopsicosociales que la violenta matriz modernidad/colonialidad, ha dejado sobre nuestros cuerpos sexo/generizados, entiende que no es posible vivir plenamente si no deconstruye la ontología dualista y occidentalocéntrica, que nos impone el signo negativo del binario jerarquizador, que se apropia de nuestras energías y nuestros sueños. Es un devenir movilizado por los malestares de nuestros cuerpos subalternizados, y al mismo tiempo movilizador de otras experiencias y vivencias que apuestan por enraizar sexualidades, sensibilidades, sentimientos, ecoespiritualidades y utopías a esta Tierra/Cosmos, habitada en interconexión.

Desde esta perspectiva, la comprensión del devenir *mujeres medicina*, tendría puntos nodales de encuentro con los feminismos comunitarios guatemaltecos y bolivianos, ecofeministas radicales y espirituales, la ética feminista de cuidados y los feminismos de la teología de la liberación (Paredes, 2008; Rojas, 2012; Céspedes, 2009; Cabnal, comunicación personal, 2016; Ress, 2010, Pérez, 2016). Todos ellos pugnan por la vivencia de cuerpos emancipados, movilizadores, gozosos, colectivos, libres del legado patriarcal cristianocéntrico, descolonizados, críticos de la concepción escindida humano-naturaleza, luchadores, re-creadores de otras epistemologías y cosmologías, y que, como sugeriría Mary Ress, “*quizás es un simple ‘recordar quienes somos’ después de vivir bajo el peso del sistema patriarcal durante tantos siglos*” (Ress, 2010, p. 114).

Corolario. El todo es más que la suma de las partes.

A modo de síntesis, durante este breve andar, transité por tres elementos centrales: los cuerpos, las ecoespiritualidades y los senti-haceres, que me permitieron trazar el trasfondo y base desde la que se sustenta la idea de devenir *mujeres medicina*. En ese sentido, durante la primera sección se analizó la noción de cuerpos múltiples, que optan por fisurar la noción dualista y patriarcal de la exterioridad sujeto/objeto. A partir del abrazo a esas otredades interdependientes, reconocen y vivencian la diferencia desde una posición de respeto y empatía sujeto/sujeto. Esta, está potenciada por la vivencia de cuerpos físicos, energéticos, emocionales, humanos y no humanos co-creadores de la red cósmica de la vida.

De ahí que la escisión hegemónica naturaleza-humano no forme parte de su repertorio de vivencias, epistemologías, sentipensares y saberes, ya que adoptan un posicionamiento crítico de las estructuras que gobiernan el *ethos* eurocentrado y logocéntrico. Tomando en cuenta dichos corazonamientos, en la siguiente sección se abordó la torsión cristianocéntrica-patriarcal que las *mujeres medicina* efectúan al decodificar las ideas-fuerza (dominantes) de la iglesia católica universal-androcéntrica, para la cual solo existe un Dios-masculino, en singular. Proponiendo de este modo, la viabilidad de experimentar encarnadamente, desde sus ontologías relacionales: la danza de lo múltiple y plural; de vivenciarse Diosas y Dioses manifestados en co-creación, desde la insurgencia de aquella Tierra-Cosmos viva, sintiente

y sostenedora de la vida en el planeta. Desde esta perspectiva, las *mujeres medicina* vivencian espiritualidades estrechamente vinculadas a lo ecológico-ambiental, resultando la habitación de ecoespiritualidades encarnadas y polisensoriales, que pugnan por un importante cambio epistemológico de las relaciones entre lo humano-no humano. Frente a esta formulación, la dimensión afectiva y emocional -para la comunidad de afinidad-, se plasmó clave para el tránsito y vivencia de experiencias disidentes y contestatarias, anti-anropocéntricas y anti-especistas. Finalmente, en el último apartado (Senti-haceres) se dio cuenta de la importancia del rezo como medio para mantener un diálogo continuo con el espíritu del Cosmos y sus 7 rumbos, dando cuenta de que los rumbos verticales del pluriverso son *locus* que otorgan enseñanzas, sentidos y aprendizajes que no son tomados en cuenta por la lógica del sistema mundo moderno/colonial cristianocéntrico/occidentalocéntrico capitalista/patriarcal. De este apartado se desprende también la trascendencia de llevar a la práctica, senti-haceres dotados de profundos simbolismos decoloniales, que des-sedimenten la narrativa universal del rito. A partir de transitar las veredas de los cuerpos, las ecoespiritualidades y los senti-haceres, propuse intencionadamente volver a ajustar la “perilla de la radio interna”, para sintonizarnos en la misma frecuencia, y así poder comprender las implicancias del devenir *mujeres medicina*, y desde ahí se sugirió que podían visibilizarse algunos puntos de encuentro con la propuesta del devenir *mujeres medicina* y algunas corrientes feministas.

Finalmente, este tránsito, sobrevuelo o danza en espiral, me sirve para dar cuenta de lo que - en parte- están hilvanando como comunidad de afinidad. El hilado apuesta por el “sostenimiento de la vida humana y no humana”. Dicha noción, es retomada de los aportes de la tesis doctoral de Laura Pérez (2016), y que su vez está sustentada en corrientes teóricas como el Ecofeminismo, la Ecología política, el Decrecimiento, el Buen Vivir, la Economía feminista y la Economía ecológica. El concepto integra una noción de cuidados⁵⁸ material e inmaterial⁵⁹, que desde la dimensión ambiental y social pone en el centro de la vida a todos

⁵⁸ De acuerdo con Fisher y Tronto, los cuidados son todo lo que se hace “para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él tan bien como sea posible. Incluye nuestros cuerpos, nuestro ser y nuestro ambiente, todo lo cual buscamos para entretejer una compleja red de sostenimiento de la vida” (como se cita en Pérez, 2016, p.152-153).

⁵⁹ El sostenimiento de la vida desde la ética de cuidados, ha sido planteado desde una lógica monetaria, que si bien ha logrado disminuir las brechas derivadas de la división sexual del trabajo, no ha alcanzado a expandirse a la totalidad de la *oikonomía*. En ese sentido es imperante que a los cuidados materiales y subjetivos –puestos

los seres vivos, problematiza los sistemas de dominación múltiples y propicia prácticas políticas emancipadoras que posibilitan la sostenibilidad de la vida.

En este sentido, re-tomo el concepto propuesto Pérez, pero lo recreo a partir de las propias experiencias de las *mujeres medicina* -vertidas a lo largo del capítulo- y propongo agregar a la noción, la dimensión de la espiritualidad ecológica, abriendo espacio a todos aquellos seres invisibles y “no vivos”. En virtud de ello, afirmo que los haceres, sentires y pensares de la comunidad de afinidad, contribuyen al mantenimiento, defensa y cuidado de un pluriverso intangible y tangible, aportando energía vital para la armonización de la red de la vida. Un *sostenimiento ecoespiritual de la vida humana y no humana*, que además aporta sanación, reflexión crítica, reciprocidad, respeto y afectos a sus horizontes de vida, generando la posibilidad de co-crear “*vidas que merezcan la alegría de ser vividas*” (Amaia 2012, como se cita en Pérez, 2016, p.151) y habitando la potencia de ecoespiritualidades liberadoras. Sostenimiento que, en sus profundas raíces se debe a las cosmogonias, cosmologías y filosofías de los pueblos ancestrales de Abya Yala.

CAPÍTULO II. Debatiendo el atrapamiento racial y sexo/generizado

El presente capítulo, intentará manifestar las voces disconformes de la comunidad de afinidad de *mujeres medicina*, ante el *sistema mundo moderno/colonial cristianocéntrico/occidentalocéntrico capitalista/patriarcal*. En primera instancia se presentará la sección “Mestizaje *Ch’ixi*” del que se derivarán las temáticas: Cuestionando[nos] el sistema mundo; Dualidades, masculino/femenino; y Lo lineal y la espiral. Posteriormente en la sección “Activismo Eco-espiritual” se presentarán dos temas: Despertando del torpor colonial; y Eco-espiritualidad socioambientalmente comprometida, de la que a su vez de derivarán los subtemas: Caminatas de sahumadoras; y Tensiones entre

sobre la mesa por las feministas- se le agregue la dimensión del sostenimiento intangible y espiritual (despojado de toda lógica monetaria). ¿Por qué no aportar al sostenimiento de la vida humana y no humana desde el ámbito eco-espiritual, sin el anhelo de obtener beneficios económicos?, ¿por qué no incorporar a la ética de cuidados un sostenimiento que no busca ser monetarizado, pero que es igual de importante que aquellos valorizados por el mercado?

lo social y lo ambiental. Finalmente se ofrecerá la sección “Corolario”, desde la que se intentará sintetizar lo analizado durante el presente capítulo.

1. Mestizaje *Ch'ixi*

La construcción de la nación chilena, cuyas políticas formaban (forman) parte de un proyecto modernizador, instauraron una identidad nacional racista, etnocentrista y subalternizadora. El/la chileno(a) modélico(a), formaba las veces de una elite contrapuesta a los pueblos indígenas, donde estos últimos -asignados al polo negativo de la dicotomía- fueron contruidos identitariamente como bárbaros, atrasados e involucionados (Bello, 2012). Así, en este proceso de invención de la identidad nacional-hegemónica-eurocéntrica, surgió un mestizaje que caracterizó a la cultura chilena: la del mestizo(a) orgulloso(a) de ser descendiente de no chilenos, un mestizo blanqueado, racialmente homogéneo, de sangre pura, hablante de un solo idioma, el español (Bello, 2012).

Este mestizaje auspiciado por el Estado, de acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui (Rivera, 2010; Rivera y Santos, 2015), sería un mestizaje basado en el olvido, un mestizaje absorbido desde el periodo colonial, que ha quedado incrustado en las subjetividades latianamericanas, y desde el cual se nos obliga a olvidar “tus raíces, para creer que eres un ser nuevo, un producto hibridado” (Rivera y Santos, 2015 p.119). Silvia llama a este un *mestizaje oficial*, en el que el sujeto se identifica con el colonizador, avergonzándose de ser mestizo y por lo tanto negando la parte india que lo habita. El mestizo avergonzado, niega la ‘indianidad’ que lo anida, y al rehusarse se auto-coloniza, operando de este modo una especie de colonialismo interno.

Al rechazar su parte india, este se inserta en un proceso de alienación que le impide ser auténtico como ser humano. Tal alienación, incrusta en su subjetividad un doble complejo, el complejo de ser blanco y el complejo de ser indio, y solamente puede superar tal acomplejamiento en el momento en que reconoce esa otra parte de sí. Tal auto-reconocimiento es emancipador, ya que al aceptar que lo habitan estas dos raíces, puede descolonizarse para romper las cadenas de internalización del colonialismo (Rivera, 2010; Rivera y Santos, 2015).

Para Silva es insoslayable “reconocer lo indio porque hubo tantas generaciones de negación que ahora es necesario fortalecer lo indio, pero sin que se vuelva un adornito” (Multiverso, 2015, p.50). En ese sentido, la investigadora propone la metáfora del mestizo *ch'ixi*, un mestizaje no colonial, que obedece a la idea aymara *ch'ixi* de “algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido” (Rivera, 2010, p.69), una especie de esfera intermedia en la cual se recrea la dualidad de un modo creativo, en donde A es A pero también puede ser B al mismo tiempo (Rivera y Santos, 2015), coexistiendo así múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que se articulan desde la complementariedad o el antagonismo.

La metáfora del *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos. (Rivera, 2010, p.71)

Es una identidad donde lo blanco está manchado de indio y lo indio de blanco, “y en esa mancha, en ese abigarramiento, está la fuerza de la descolonización (Rivera y Santos, 2015, p.98). Esta metáfora me sirve como telón de fondo, para explicitar cómo es que las *mujeres medicina* de la comunidad de afinidad, utilizan la potencia de lo *ch'ixi*, para corroer el mestizaje oficial chileno, al abrazar en sus horizontes de vida la parte india/indígena que las habita desde lo ecoespiritual. En primera instancia, existe un reconocimiento histórico y contextual desde el que identifican: el por qué muchas(os) chilenas(os), no están conectados a esa raíz de la que nos habla Silvia Rivera;

“Durante mucho tiempo estuvo, como Chile estuvo abandonada de espiritualidad, con la dictadura se perdió la raíz, nos volvimos a la vez gringos y europeos, cachai, como con la colonización perdimos mucho po. Pero esto [recordar las raíces] se ha ido expandiendo poco a poco”. (DanielaZ)

En segundo término, el despertar del sopor colonial, ha tomado diversas veredas desde las experiencias de nuestras interlocutoras. Para algunas, ha ocurrido un inesperado y celebrado encuentro con raíces Mapuche en su linaje familiar, mientras que, para otras, el conocimiento

ancestral contenido en su filogenética o en la memoria antigua del imaginario colectivo, evidencian los indicios de la parte no europeizante de su ser. Asimismo, desde este *locus*, reconocen y trascienden las barreras que el *mestizaje oficial* ha instaurado en nuestra psique, al hacernos creer que lo mestizo, sería el equivalente a un árbol sin raíces:

“En la propia sanación que implica el linaje apareció también una raíz Mapuche en mi propio árbol, por el lado de las mujeres, mi tatarabuela Lila, de parte de mi mamá (...). La abuelita [dio a su hija] en adopción porque estaban en pleno ocupamiento militar, estaba la Pacificación de la Araucanía, entonces la abuela Lila como sobrevivencia de la abuelita Alita, la trajo a una familia que ella conocía, que por favor la adoptaran como Herrera, y se pierde el apellido y esa historia es una historia silenciada en la familia”. (Sayen)

“A veces es difícil como que ser mestizo, porque como que no estás en ninguna parte como que te dejaron de verdad, mm es ser muy guacho de todo, como que no eres blanco pero como que también te van a echar si vas a una comunidad mapuche porque eres winka, entonces es difícil desde ahí cómo que empoderarse en algo, pero creo que son nuestras raíces igual y que estamos en un derecho también legítimo de poder como utilizar esas herramientas que también son de todos. Como que ese conocimiento ancestral, o sea es un conocimiento que creo que te lo entrega todo po, como que te lo entregó la Tierra, el Cosmos y ese conocimiento está ahí para todos y creo que es como una bonita tarea como mestizos en este tiempo poder tomarla y que también, mm poder vivir así po y que no se olvide como esa forma de vida, que siento que, se trata de un tema de parar y contemplar, que es mucho más simple de lo que la gente piensa, de conocer y también como de probar [en tu propio cuerpo las plantas]”. (Ana)

“Ehhh creo que es necesario recordar la raíz (...), yo no tengo ningún apellido que sea Mapuche y también me pasa a mí que intento rescatar mucho la cultura Aymara, ¿pero por qué soy sahumadora de México? (...), porque en algún momento los pueblos se cerraron mucho pero, ¿qué está pasando al mismo tiempo que hoy ya no se cierran? Hoy se está abriendo y se está mostrando y yo creo que es porque hay que volver [a la raíz] y ha existido una pérdida de identidad tan grande que andamos perdidos po y hay que recobrar la raíz, y

también creo que es parte de un proceso de evolución como que estos pueblos se sumen para este despertar de consciencia mestizo". (Pamela)

A pesar de la violenta política de blanqueamiento impuesta durante la ocupación de la Araucanía, que silenció y forcluyó –simbólica, real e imaginariamente- la parte india de la mayoría de las chilenas(os), la historia de Sayen deja entrever los defectos de la *matrix*. Esto es: la posibilidad de sacar a la luz la memoria indígena de su nanarabuela Lila y con ello, desenterrar y revertir los complejos del ser una mestiza avergonzada. Asimismo, pesar de las dificultades que le impone un contexto hostil, dominado por el mestizaje hegemónico, donde la mayoría de los sujetos y colectivos niegan la coexistencia en paralelo del indio manchado de blanco o del blanco manchado de indio, Ana se contrapone a tal tendencia y recupera memorias ancestrales que legítimamente le corresponden, desde la puesta en marcha de sus *ontologías relacionales*. Es decir, construye diálogos *otros* con lo humano y no humano, que le permiten recuperar sus raíces (sin apegos románticos al pasado), desde un acontecer crítico de la apatía mestiza e indígena. Por otra parte, el “*despertar de consciencia mestizo*” que esboza Pamela, o la “*bonita tarea como mestizos*” que señala Ana, se vincula y entrelaza con el potencial emancipador que tiene el recordar, reconocer y recuperar las raíces ancestrales como parte de un proceso evolutivo, que desde sus horizontes de existencia involucrará -en un futuro no muy lejano-, a todos(as) los(as) otros(as) mestizos(as), e implicaría un despertar doblemente potenciado tanto por el mestizaje ecoespiritual como por lo *ch'ixi* (que podría ser explicado a través del *efecto del centésimo mono*⁶⁰).

Desde esta perspectiva, lo *ch'ixi* se entreteje, cual urdimbre en un telar a la colorida trama que aporta la ecoespiritualidad corpórea e incorpórea, ya que continuamente sus representaciones aluden a la esfera del despertar de consciencia, desde el que se hace inminente no sólo reconocer el legado espiritual de los pueblos (prácticas, teorías, filosofías,

⁶⁰ De acuerdo con Cesar Payán, el fenómeno del centésimo mono –más allá de la experimentación- significa que cuando un número limitado de personas conoce algo nuevo, una nueva teoría o una práctica, ésta será propiedad del consciente de tales personas. Sin embargo, señala que existe un momento en que tal conocimiento alcanza a una masa crítica, en el punto en que con “una persona más que sintonice con el nuevo conocimiento, éste llegará a todo el mundo” (como se cita en Martínez, 2011, p.38).

etc.), sino al mismo tiempo visibilizar y resistir a la escarificación que el sistema mundo ha querido imponer sobre nuestros cuerpos:

“Siento que este despertar espiritual cada vez más hace que nos demos cuenta de lo que, de cuánto nos callamos y de cuánto nos reprimimos como mujeres, y de cuánto nos pasamos a llevar, entonces siento que entre más nos pasemos a llevar como mujeres, más pasamos a llevar a la Tierra también, o sea menos la valoramos, menos encontramos esa importancia de tiene”. (DanielaM).

El testimonio de DanielaM representa una sentipensar compartido por la comunidad de afinidad –desde diversos matices-. Éste alcanza a reflejar la profundidad de sus ecoespiritualidades ya que a éstas se adiciona la reflexión crítica de las jerarquías sexo/generizadas impuestas por el sistema-mundo. Por otra parte, al vislumbrar la desvinculación, apatía y desvalorización que se da entre grupos de mujeres -característica del *mestizaje oficial*-, DanielaM establece una relación directamente proporcional a el trato que se le da a la Tierra (como se señaló en el capítulo anterior), que vista desde este ámbito ecoespiritual, constituiría una arista más en la construcción poliédrica de sus horizontes de vida, al estar estrechamente vinculada a sus cuerpos múltiples y reconocerse desde el *In lak'ech-Hala ken*. De ahí que las críticas al sistema hegemónico, vengan siempre acompañadas de esta insondable interconexión que vincula el corazón del cielo, al de la Tierra y a su propio corazón.

Estos testimonios abren las puertas a una serie de cuestionamientos relacionados con el sistema patriarcal y los estereotipos sexo/generizados que trastocan a nuestras interlocutoras. Por ello DanielaZ apuntala que: *“es una liberación como de género el empezar a ver la espiritualidad desde otras formas”*.

1.1. Cuestionando[nos] el sistema-mundo colonial

“El patriarcado está, pero en todos los aspectos de nuestras vidas, desde las decisiones que tomamos, desde nuestro lenguaje, desde nuestros creeres. A mí me pasa mucho que lo veo

muy arraigado en, como en todo este aspecto de familia, del masculino y del tener una pareja (...). Y son cosas que nos enseñaron cuando éramos muy muy chicas en nuestros colegios, el cierra las piernas, el no te comportes de tal forma, ehhhh, está tan arraigado eso en nuestras vidas que no nos damos cuenta”. (DanielaM)

“En esa misma base que nos crían, también como como que tienes que mmm... para creer algo tienes que ser muy racional, y tienes que poder explicarlo muy bien y científicamente y como que así te puedes validar y si no lo puedes explicar así, como que no vale” (Ana).

“Hasta las religiones, los Dioses, qué se yo, son machos po, el Cristo es macho y la mujer que tenía Jesús a lado era la Magdalena, era una prostituta, entonces vale callampa. Y Buda y Mahoma y todos son machos, entonces esta es una cuestión que... y Adán le paso la costilla a la Eva y toda esta metáfora de ver siempre a la mujer pecaminosa, ehhh puta, y a los hombres como el que tiene que hacerse cargo de la familia, el hombre que tiene que dar para comer, para los sustentos y para sus placeres, y la mujer es una parte de sus placeres nomas, entonces es un objeto sexual nomas o reproductivo, entonces esa cuestión de a poquito hay que ir sacándola nomas po” (Verónica).

Ya en el capítulo anterior se habían dejado entrever algunos cuestionamientos que esta comunidad de mujeres infringe a las jerarquías impuestas del *sistema mundo moderno/colonial cristianocéntrico/occidentalocéntrico capitalista/patriarcal*. Sin embargo, en los presentes testimonios, se aglutinan una serie de tensiones originadas por la matriz colonial de poder, que permiten reconocer los modos en los que ellas comprenden tales jerarquías. De ahí que sopesan la profundidad con la que esta se ha expandido a todos los aspectos de la vida, identificando, la sobreestimación de la razón cartesiana, el positivismo científicista y el cristianocentrismo, como poderosos aspectos que alimentan los tentáculos del patriarcado. Por otra parte, la actitud crítica con la que releen la historia religiosa de nuestros días y la división sexual del trabajo, deja distinguir cierto posicionamiento feminista que impulsado por la trama de la ecoespiritualidad, pulsa por romper las cadenas de lo pre-establecido desde el orden institucional (familiar, religioso, escolar) hasta el personal.

El patriarcado ha mostrado las grietas que lo hacen inestable. A partir de sus vivencias reconocen los puntos débiles de éste y desde ahí intentan infiltrarse utilizando sentipensares contrahegemónicos, procurando corroer las inestables barreras de esa matriz de poder.

“Creo que en verdad una de las armas más poderosas del patriarcado es separar a las mujeres, y separándolas como que las, las hace débiles las llena de miedo, en cambio juntas creo que se llenan de valor y van sanando como las heridas que el mismo patriarcado les ha hecho y que en realidad también son, son puras mentiras porque al final también como que te enseñan a pelear con otras chiquillas por un hombre o te enseñan como a sentirte insegura de tu cuerpo que es tu propio territorio, y que uno debería honrarlo, amarlo siempre, si al final es lo que nos tiene aquí de alguna forma, lo que nos hace unir todas estas sensaciones más terrenales”. (Ana)

“Se me ha ido despertando un chip muy desde el cuerpo, muy desde las sensaciones cuando estoy frente a esas lógicas [patriarcales], sobre todo frente a esas lógicas que presentan violencias subliminales, mi cuerpo las identifica (...). [Y] trato de acechar[las] sobre todo desde mi vivencia con las mujeres ¿no? Para mí es muy importante que todas aprendamos y que identifiquemos esa separatividad en nosotras y en nuestro quehacer, que estamos permanentemente en eso”. (Sayen)

“El sistema, el patriarcado, el machismo, tienen que ver con la sanación de la mujer como humana, no solo como femenina, no solo el tema del linaje, sino que la humana que está en el presente, que claro que va a usar cosas para sanar su linaje, va a no sé, usará las herramientas que se le presenten, (...) pero para ser una mujer más libre y más feliz y flexible, y que el amor en el fondo sea como, la máxima”. (Bernardita).

Los enunciados son certeros: *una de las armas más poderosas del patriarcado es la separatividad entre mujeres*, meditan Ana y Sayen, palabras más, palabras menos.

No obstante, la separación está siendo entendida desde la comprensión de los cuerpos físicos, energéticos y emocionales. Por una parte Ana nos habla del cuerpo físico-emocional, mientras que Sayen refiere tal separación a un aspecto más energético e intangible. Sin

embargo, ambas entradas exponen la necesidad de trascender tales normas, como una forma de romper con las ataduras –siempre ficticias- del sistema mundo.

Para Ana, el famoso “divide y vencerás”, es el arma predilecta del patriarcado, ya que desde las instituciones heteronormativas se nos ha adoctrinado para seguir conductas predominantemente patriarcales, como: la competencia, el egoísmo, la envidia, la dependencia afectiva y los ideales de belleza que generan miedos, enfermedades psicosomáticas, baja autoestima y rechazo hacia el cuerpo propio. El desplazamiento de tales preceptos, a partir de un sentipensar empático, vinculante, amoroso, sororal (desde la óptica del *cuidado*) sería -en este sentido-, una práctica disidente que se resiste a los tiranos mandatos de género, siempre con atención desde/hacia sus cuerpos múltiples.

Asimismo, Sayen regresa a los espacios de su corporalidad y desde la sutileza e intuición que le proporcionan sus cuerpos, acecha esos micromachismos que normalmente pasan desapercibidos. Para ella, es muy importante *acechar*⁶¹ el constructo de separación entre humanas(os)/no humanas(os) y entre estas(os) y la Tierra/Cosmos, ya que desde su sentir todas “*las lógicas de pensamiento estructural apuntan hacia la separatividad*”. Adicionalmente, evoca –al igual que Ana- a la potencia emancipadora de la red, de la colectividad, del abrazo entre mujeres, para identificar y torsionar las actitudes machistas, no sólo en el afuera, sino también en los adentros.

De igual manera, es importante hacer hincapié en el señalamiento de Bernardita. Sus meditaciones nos conectan directo a su sentipensar, y desde ahí nos invita a descolonizar el imaginario sexo/generizado que imprimimos sobre los cuerpos nuestros, pues desde su voz necesitamos liberarnos de los grilletes del sistema que nos condenan a vivir la vida bajo la ilusión del fetichismo identitario-feminizado, puesto que debajo de esa mascarada, existen humanas cuyas corporalidades múltiples se desean libres, flexibles...caleidoscópicas.

Desde sus voces, estas corpo-políticas, además de revelar una fuerte crítica al sistema patriarcal, también nos hablan de las obliteraciones que algunos feminismos han aplicado a las expresiones de lo femenino:

⁶¹ El acecho para del chamanismo tolteca, es el arte de estar atento, de estar consciente. Es una herramienta que permite sacarle a cada situación lo mejor, bajo la premisa de ser totalmente conscientes de lo que hacemos para pulir nuestras conductas. Implica también la sabiduría, el discernimiento, la astucia y la paciencia.

“Pasamos peligrosamente a los extremos, mmm pasamos de un extremo a otro, y sí o sea hemos avanzado pero muchas veces también nos engañamos, porque seguimos trabajando mucho en la energía masculina y no tenemos que irnos para allá po, estamos reproduciendo y callando lo mismo que lo hombres, como que estamos cayendo en los mismos estereotipos que teníamos con los hombres, como que las cosas que no se querían en ellos, lo femenino, lo sensible, ahora eso también lo repelemos en nosotras las mujeres. Pienso que (...) como que muchas veces hay una mutilación, como que te mutilas a ti misma, y eso no po, no”.
(DanielaZ)

“Hay algo que me he fijado y es que en estos grupos feministas que hay ahora, de mujeres que en el fondo se están dando cuenta, pero se están dando cuenta desde la rabia, como desde, desde que los hombres, desde que está mal el princesismo, de que está mal lo femenino y lo suave, eh hh siento que, que también en estos grupos está entrando de a poquito el rezo, el darse cuenta, el que lo dulce no está malo, que lo femenino no es rapado a los lados o princesita, ¿cachai?, las dos cosas son femeninas y una no está mejor que la otra. Y yo creo que es ir como tratando de ir uniendo esos puntos (...) no por ser hombre o ser mujer o por ser de una forma o de la otra, creo que va más allá”. (DanielaM)

Para DanielaZ y DanielaM, ya sea dentro o fuera de algunas vertientes del feminismo, las mujeres nos hemos travestido con los engañosos ropajes del patriarcado. Como se puede observar, ambas están en contra de las jerarquías de prestigio asignadas a ciertos binarismos universales. En primera instancia DanielaZ parecería identificar como violencia sistémica, la obligatoriedad de adquirir ciertos valores y cualidades “masculinistas” en la construcción del sujeto mujer y el sujeto hombre. De ahí que, ella apunte la re-actualización del sistema heteropatriarcal a través de la obliteración de la delicadeza y la sensibilidad. Es decir, consideraría estrategias del patriarcado la tachadura de aquellos aspectos históricamente emparentados con lo femenino, ya que esta sería una forma de encarnar la auto-mutilación. En segundo lugar, DanielaM critica los colectivos feministas cuya vía de expresión es la rabia y la violencia, ya que desde un sentido ecoespiritual, aportar más odio y más negatividad al Cosmos/Tierra no resuelve (ni ha resuelto, ni resolverá) la acuciante situación actual. Más

adelante, indica que el feminismo debería optar por deconstruir binarios tales como la delicadeza-sutileza/rudeza-brusquedad, ya que incrustar identidades petrificadas, en los cuerpos nuestros, contribuiría a re-colonizarnos, a replicar ese colonialismo interno del que Rivera Cusicanqui nos habla. Por ello, hay que ocupar la potencia de lo *ch'ixi* para salir de tales binarios y aceptar, como sugiere DanielaM, que no tienes que escoger entre una de las dos opciones (ser una princesa o anti-princesa), sino optar por tejer en-redos en los que la representación de lo femenino, no se asocie a valores y/o actitudes privilegiadas hegemonícamente. Así, desde los intersticios de unos cuerpos *ch'ixi* en desacuerdo con el sistema, cualquier manifestación del devenir humanas(os), es valorada, aceptada y promovida, siempre y cuando opte por no reproducir actos de violencia.

1.2. Dualidades: masculino/femenino

A lo largo del capítulo anterior, se visibilizó la estrecha relación entre la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* y las prácticas y conocimientos ancestrales de los pueblos de Abya Yala. Lo anterior, con la intención de revalorizar el aporte de la esfera indígena, desde un mestizaje desacomplejado, que no se basa en el olvido, sino que ha hecho del pasado y el presente un reservorio megadiverso de múltiples posibilidades de descolonización. A este respecto Rivera sugiere que:

La idea de la memoria atenta contra la paz mental de un mestizo que no quiere ser indio. En cambio si tú recuperas la memoria de los que han antecedido, y vas a encontrar muy pronto algún indio o alguna india en el camino, entonces esa memoria te va a alimentar en cuanto una pulsión emancipadora de las camisas de fuerza de occidente, de las cárceles tanto conceptuales como vitales que te plantea el occidente. (Rivera y Santos, 2015, p.119)

De ahí que, lo radicalmente indio, inscripto en las experiencias mestizas de las *mujeres medicina*, también contenga fuertes raíces que apuntalan a un dualismo complementario⁶²:

⁶²Entiendo lo dual como complemento –no suplementa-. Desde este dualismo complementario existe un intercambio permanente en donde los pares son a la vez opuestos/complementarios, así ningún polo invalida al otro, ni mucho menos busca la homogeneidad del uno. Es una variante de lo múltiplo, en donde el uno y el dos aunque opuestos/complementarios son ontológicamente completos, irreducibles (Marcos, 2014b; Segato, 2010). Por el contrario lo binario, busca que uno de los dos polos que lo componen sea universalizado y jerarquizado, provocando una relación en la que el otro –polo- sea subordinado, suplementado. Este binarismo

Inicialmente, debo aclarar que no se buscan comprender los profundos simbolismos asociados a lo femenino y lo masculino, si no que intentaré dar cuenta de las estrategias que ellas emplean para dar un giro contrahegemónico a la comprensión binaria de tales dicotomías.

“Lo femenino y masculino lo tenemos todos po, o sea hombres y mujeres tenemos nuestro aspecto femenino y nuestro aspecto masculino, que vinimos a la Tierra en un cuerpo determinado a aprender de una determinada manera es una cosa, pero siento que ambas partes son igual de importantes, porque trabajan cosas distintas y en su complemento podemos llegar a ser un uno, pero siento que, son igualmente importantes”. (DanielaM)

“Somos todos iguales, desde el árbol, la tierra, todos tenemos energía masculina y femenina, que en lo que es gran espíritu Dios/Diosa se converge de una manera perfecta y ya se fusiona, se pierde el género (...) se complementan de una manera perfecta, la dualidad se fusiona tan perfecta y sublimemente de que dejan de ser hombre o mujer, y ya es unidad, en perfección divina y absoluta”. (Paola)

“Como que hay mucha gente que mira la luna y casi que ve una mujer, y ve al sol y lo ve como hombre, y yo no siento, a mí no me pasa eso, ¿será que no seré tan volada? Pero sí energéticamente, sí la siento más delicada, sí la siento desde la sutileza, y desde ahí entiendo esa representación de lo femenino, pero no necesariamente mujer, ¿sí?, como energía femenina”. (Pamela)

Se precisa antes que anda, reconocer que los testimonios fisuran la fuerte carga antropocéntrica y androcéntrica, impregnada a los mal comprendidos dualismos, ya que tanto lo humano como lo no humano posee aspectos femeninos y masculinos. Estos polos complementarios están siendo entendidos desde dos ámbitos distintos, pero no excluyentes. Por una parte, existe lo femenino/masculino en los cuerpos físicos, pero también lo femenino/masculino en los cuerpos energéticos, de ahí que las referencias a la tierra, los

es propio de la colonial modernidad en donde reina el UNO que excluye y oblitera, convirtiendo al otro en resto, y clausurando así, los tránsitos entre uno y otro (Segato, 2010).

árboles, la luna, el sol y lo humano contengan al mismo tiempo tales concepciones de los cuerpos.

La alusión de DanielaM y Paola al *uno* o la *unidad*, echa raíces en la comprensión de complementariedad y multiplicidad, del dualismo mesoamericano, de ahí que no se busque la unicidad homogénea y excluyente, sino la unidad heterogénea, el *locus* desde donde todos(as) conviven armónicamente reconociendo la potencia de lo otro, abrazándolo, celebrándolo. A su vez, es importante destacar que a diferencia de algunas explicaciones de la dualidad (Murano y Boff, 2004), ellas no consideran que un aspecto deba estar por encima de otro, es decir, señalan que tanto lo femenino como lo masculino deberían estar en la misma proporción en cada uno de los cuerpos múltiples que habitamos este multiverso, otorgando así igual valor y prestigio a ambos polos.

Frente a esta formulación, es comprensible que energéticamente la fusión opuesta y complementaria de femenino/masculino, de acuerdo con Paola, trascienda los mandatos generizados de ser hombre o mujer, y se fusionen en “*perfección divina y absoluta*”. Así, se tiene que en la esfera energética que intersecciona con sus múltiples cuerpos, sólo existe la armonía de lo múltiple. Y experimentándose desde el espacio fronterizo de lo material/energético un *locus* de contradicción irresuelta, lo agénero⁶³, tendría un importante lugar en las corpo-políticas ecoespirituales de estas *mujeres medicina*.

Desde otros aspectos, las meditaciones de Pamela remarcan un importante elemento de las cosmogonías de los pueblos de Abya Yala, esto es: la homologación de los elementos, cuerpos y astros que componen el multiverso a identificaciones antropocentristas y patriarcales como padre, madre, abuelo, entre otras. Lo anterior, siguiendo a Lorena Cabnal, se explica porque “*en la red de la vida algo se rompió que desarmonizó la red de la vida y por lo tanto hoy existen relaciones de desarmonización (...), construcciones de heteronormatividad comunitaria*” (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016). En ese entendido, identificar a la Tierra con una madre, a la luna con una abuela o hermana, al sol con un padre y al fuego con un abuelo (solo por dar algunos ejemplos), designaría lo que Cabnal ha identificado como una “*heterorealidad cosmogónica*”, una organización

⁶³ Término usado para describir a una persona que no se identifica con ningún género definido. También conocido como género neutro.

sumamente heterosexual que no permite la manifestación plural de la vida, pero que puede y debe ser desmontada. Dicho en forma breve, para la feminista comunitaria se trata de comprender y nombrar a estos elementos a través de la hermosa pluralidad de la *energía* y no a través de designios patriarcales (L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016). Por ello, intencionadamente traigo a colación la referencia de Pamela, para visibilizar que algunas de estas mujeres medicina, han optado por desmontar la heterorealidad cosmogónica, pues hacen referencia, por ejemplo, a la *energía* de la luna, en lugar de equiparar la luna a una mujer.

A pesar de ello, existe un designio bastante extendido que identifica a la Tierra con una Madre. En cambio, *Pachamama*/Madre Tierra es reinterpretada tanto por el feminismo comunitario guatemalteco, como a partir de las lógicas de existencia de la comunidad de *mujeres medicina*. Para hablar de Madre Tierra, insta Lorena Cabnal, es necesario separarse de aquella “madre tierra abnegada, que siempre está ahí para sus hijos”, y empezar a hablar de ella desde la reciprocidad de la vida, en la que la energía de la Tierra:

Me abraza, recibe mi cuerpo, mi nacimiento, que me acompaña a donde quiera que vaya mi corporalidad en estos caminos y en esta temporalidad que me ha tocado vivir. Con esta hermosa energía (...) estoy tejida, estoy ahí, en ese hermoso vientre cósmico, porque en el cosmos no existe la Tierra como todo, sino la Tierra es un elemento de la red de la vida.
(L. Cabnal, comunicación personal, septiembre de 2016)

Del mismo modo, las *mujeres medicina* que acompañan estas páginas, tienen un posicionamiento crítico respecto a esa madre abnegada, débil y obliterada, ya que para ellas la *Pachamama* es fuente de energía y creatividad, *locus* desde el que la vida se puede expresar y puede ser sostenida. ¿Una madre feministacomunitaria, una madre Tierra feministacomunitaria?, ¿por qué no?

Finalmente, desde estas formulaciones existe también un intento por descolonizar los estereotipos y cualidades ligados a lo femenino, en ese sentido Sayen señala:

“Creo que lo más importante es el respeto por la energía que tiene la persona, que sin duda puede habitar la energía femenina y de hecho habita en todas las cosas. Claro ahí habría que definir ¿qué es lo que es femenino?, lo llamamos femenino pero yo diría que es una energía

amorosa, pacificadora, contenedora, unificadora, ehhh por eso quizás se ha llamado femenina, pero podría llamarse de cualquier manera, esa energía que unifica está en todos, en todos, incluso en los hombres, yo siento que a veces hacemos la diferenciación porque hemos aprendido a pensar con un esquema corporal, y el esquema corporal a veces nos condiciona más que lo que podemos, eso es lo que nos puede liberar la energía". (Sayen)

La voz de Sayen nos invita a meditar sobre la situacionalidad corpo y geo-política con la que hemos nombrado a lo femenino, y sobre cómo hemos sido adoctrinadas(os) bajo esquemas corporales que nos instan, por una parte, a inscribir y ligar la hostilidad y la antipatía a lo masculino, y por otra, lo empático y tierno a lo femenino, estabilizando los binarios segregadores. El cuestionamiento de “¿qué es lo femenino?” torsiona el ordenamiento hegemónico de género, y desde sus adentros, Sayen reconoce la posibilidad de nombrar e identificar tales cualidades amorosas, pacificadoras, contenedoras, con otros términos distintos, no generizados, y de re-inventar nuevas palabras y sonidos que se adecuen a este intento por descolonizar nuestros imaginarios y nuestras políticas del nombrar.

1.3. Lo lineal y la espiral

Desde este intento descolonizador, la comunidad de mujeres instala otra crítica a la matriz heteronormativa. Ya que a partir de la concepción a la vez física y energética de los cuerpos múltiples, esta vez, nos convocan a re-pensar la forma en que ciertas programaciones lineales y gregorianas del tiempo, marcan nuestras vidas. Ya en el apartado ¿Cuerpo o cuerpos?, Paola había manifestado que: “*estamos todos unidos y todo pasa dentro de esta línea espiral*, estableciendo la noción de *espiral* desde la que ellas responden contestatariamente a la monocultura del saber:

“Siento que confunde mucho [el tiempo gregoriano], siento que confunde la vitalidad de los seres, es un tiempo así como flecha, lineal (...). Desde que empecé a hacerme más consciente como en el tema de la menstruación y de la luna entendí, y me hizo mucho sentido que nuestros cuerpos y nuestras sensaciones y vivencias fueran muy cíclicas y que en realidad es por eso que es un sistema muy violento con la mujer porque no respeta esos ciclos, como

que le exige estar de cierta forma, o sea le exige estar siempre de la misma forma y ser siempre muy productivas y tener siempre el mismo ánimo. Y siento que también nos desempodera caleta, porque también nos vamos desconectando de ese cuerpo y de esas intuiciones (...), como que sólo importa producir, producir, producir y no sé, siento que es súper difícil sacarse esa concepción también de uno porque es una crianza y son años, como que a veces ya hasta plantas una planta y quieres que crezca y que crezca y que crezca, y “por qué no crece, ¿por qué no crece?”. Y eso también lo veo en mí, como un tema se repite como que me pasa una cosa y después vuelve y me pasa otra vez, y siempre tengo algo que aprender de eso y que en realidad como que no es un avance progresivo, como que sólo vas aprendiendo. [No lo siento] como un círculo cerrado, siento más la espiral, porque aparte la espiral tiene movimiento, o sea tiene muchos movimientos”. (Ana)

“Esa energía [lineal, progresiva] es tal cual una falacia, la energía es en espiral, no existe lo lineal (...). Todo pasa dentro de esta línea espiral porque estamos todos unidos”. (Paola)

“Es como ya una experiencia ehh ¿cuál es la palabra?, vivencial, es así como que, yo puedo vivenciar que efectivamente el tiempo para mí no es, no es algo que está ahí y que nos controla sino que no existe, a veces pasa rápido a veces pasa lento”. (DanielaM)

“O sea yo creo que hay algunas intenciones en la cultura y hay algunas intenciones en los paradigmas que intentan [risas], que hacen el intento de dirigir y de sostener actos y cosas a través de la linealidad y que a veces lo encuentro casi, como te explico, inocente”. (Sayen).

Ya la Tierra y el Cosmos, nos han invitado a esta reflexión desde hace miles de años. No hay rastro de líneas rectas a lo largo y ancho de la naturaleza. Basta con observar una planta, los patrones de un animal, los paisajes que nos acompañan o el cielo que habitamos, ahí sólo hay registro de las curvas, las espirales y la flexibilidad. Se dice que las líneas han sido invento del humano y que con su invención lograron modificar los paradigmas del tiempo hasta nuestros días, “*confundiendo la vitalidad de los seres*” como insta Ana. Debido a ello, para estas *mujeres medicina* la convención gregoriana del tiempo, es un concepto que no tiene cabida en sus horizontes de existencia.

Un concepto tan “inofensivo” del tiempo, como el consensuado UTM -Tiempo Universal Coordinado-, parecería no tener repercusiones a primera vista, sin embargo Ana lo relaciona

con uno de los hitos fundantes del neoliberalismo: el desarrollo sin límites, progresivo, lineal. Y acompañando a dicho desarrollo, la imposición de un principio sin fin, una meta inalcanzable a la que solo se llega produciendo y consumiendo. En ese sentido, el concepto lineal del tiempo eclosiona avasalladoramente para sujetar y violentar no sólo la biosfera, - debido la sobreexplotación y devastación del ambiente-, sino que al mismo tiempo violenta los cuerpos nuestros, al someterlos a ritmos y ordenamientos que no están en sintonía con nuestros ritmos circadianos. Desde esta premisa, Ana reflexiona sobre el inequívoco de respetar los tiempos de los otros –humanos y no humanos-, y reconocerse desde un concepto espiral del tiempo. Ahí, el tiempo no equivaldría a un avance lineal y progresivo, sino al aprendizaje que dejan los múltiples vuelcos y giros en la espiral ascendente y descendente de la vida. Por ello Sayen y Paola, identifican al tiempo lineal, como un intento fallido del sistema mundo por “*dirigir y sostener actos y cosas*”, una intención inconclusa por adoctrinar nuestro ser a un “tic-tac” mecanicista y capitalista, algo que no existe tal y como los paradigmas occidentales lo han representado. Por consiguiente, DanielaM recalca la idea del tiempo vivencial, pues al final, el tiempo solo mide el cambio de lo que cambia: el movimiento, esos giros levógiros y dextrógiros⁶⁴ de la espiral de las vidas.

Adicionalmente, propongo la vinculación de estas dos formas de concebir el tiempo, a las teorías de la feminista Rita Laura Segato. En ese sentido, planteo que el modelo lineal del tiempo, está vinculado al *proyecto histórico de las cosas*, mientras que el modelo espiral del tiempo, está relacionado con el *proyecto histórico de los vínculos*.

Aunque Segato (2016) habla en términos de capital, sus acertadas teorías me sirven para ejemplificar a nivel de la matriz colonial de poder, las formas en que diferencialmente se tejen relaciones, vínculos y metas de satisfacción. Así, Laura Segato tipifica lo funcional y lo disfuncional al capital, a través de dos proyectos históricos incompatibles: *el proyecto histórico de los vínculos* y *el proyecto histórico de las cosas*, ambos en continua tensión divergente, y orientados a metas de felicidad irreconciliables.

⁶⁴ Un viraje es dextrógiro si se mueve en sentido horario y levógiro cuando se mueve en sentido antihorario. La Tierra por ejemplo, vista desde el hemisferio norte, se mueve en sentido levógiro (rotación y traslación), mientras que la doble hélice del AND puede ser una espiral dextrógiro y en algunos casos levógiro.

De este modo, el *proyecto histórico de las cosas* y el modelo lineal del tiempo, al instaurar un ritmo de vida marcado por el consumismo: imponen carencias materiales, sociales [y espirituales], desgastan las relaciones de reciprocidad y rompen vínculos; es un tipo de culto donde reina el fetichismo del Norte, «el mundo de las cosas», las mercancías y la abundancia cosificada (Segato, 2016). Este proyecto, se incrusta sobre “psiquismos chupados por el mundo de las cosas a partir de la falencia múltiple de sus lazos de arraigo” (Segato, 2016, p.30) e introduce el productivismo, el desarrollo y acumulación sin límites, -que esclaviza, desarraiga, explota-, como meta reafirmadora del proyecto histórico hegemónico (Segato, 2016). Trata de producir y entrenar sujetos vulnerables que puedan tolerar y ejecutar actos de crueldad cotidianos: una pedagogía de la crueldad que impone “la estructura psicopática, de pulsión no vincular sino instrumental, como personalidad modal de nuestro tiempo” (Segato, 2016, p.30).

Por contra parte, el *proyecto histórico de los vínculos*, interrelacionado al modelo espiral del tiempo es: una alternativa *disfuncional* al proyecto histórico hegemónico, pues produce el deseo de arraigo relacional, de tejer comunidades (Segato, 2016). Elegir este proyecto dota de reciprocidad, fraternidad, igualdad y libertad a las personas, y es disfuncional al proyecto hegemónico ya que “el investimento en los vínculos como forma de felicidad blindo los lazos de reciprocidad y el arraigo comunal, y torna a los sujetos menos vulnerables al magnetismo de las cosas” (Segato, 2016, p.30). Este camino, no se rige por la lógica de las cosas y opera desde principios de empatía, felicidad, arraigo comunitario y compasión, capaces de sustentar entramados colectivos sólidos (Segato, 2016).

Desde este marco de ideas, es posible comprender que, al optar por experimentar, producir y reproducir proyectos disfuncionales a la matriz colonial de poder, esta comunidad de afinidad, está prefiriendo co-crear nuevos senderos y alternativas que resisten al imperativo del mundo de las cosas. Ya en páginas anteriores (en: “Uno no puede hacer una lucha social o espiritual sin ser ecológico”), DanielaZ y Ana nos recordaban que llenarse de cosas no solo te enclaustra y enajena del mundo de la ecología del espíritu, sino que al mismo tiempo lastima, contamina y violenta la hermosa Tierra que nos acuna. Por ello, al reconocer que la Tierra está viva, y que vivimos en mundo que gira con la espiral de la vida,

intencionadamente se tejen profundos vínculos que nos siguen narrando las veces de una comunidad de mujeres, nutrida por el arraigo a la tierra, al fuego, al aire, al agua y al cosmos vivo. Por consiguiente, trazan estrategias y resistencias al proyecto neoliberal-patriarcal -que van desde seguir otros calendarios como el Mapuche o Maya (calendarios lunares), realizar actividades remunerativas acordes a sus proyectos de vida, y/o retomar la práctica del trueque (en la que el intercambio de bienes y servicios no involucra el pago monetario)-, pues el neoliberalismo se asomaría irreconciliable a sus formas de *cosmocer* el mundo. Desplazando, consecuentemente, las laberínticas ficciones del progreso exponencial, basado en el tiempo gregoriano.

Finalmente, desde esta melódica polifonía, las *mujeres medicina* nos invitan a ser conscientes y a despertar del torpor colonialista, pues ese camino en espiral que las lleva hacia sus adentros, al mismo tiempo las desconecta de las voces desarmonizadas del sistema normativo en crisis. El siguiente apartado, dejará florecer las semillas de estos presupuestos.

2. Despertando del torpor colonial

Retomando la sección anterior, la potencia de lo *ch'ixi* en esta comunidad de afinidad, las ha conducido por senderos -me atrevería a decir- cada vez más decoloniales. Identificar los signos de la opresión en sus cuerpos, mestizajes, espiritualidades y ecologías, traza hasta ahora la dirección de un camino emancipador.

Este amanecer, es un abrir los ojos a la colonialidad del poder. Cual colibríes, están despertando del sopor inducido por un violento cambio de paradigmas hace más de cinco siglos atrás, y en este despertar van desyerbando de su camino, todo aquello que no necesitan y no les hace falta:

“Yo he tenido que estar programándome constantemente, y creo que ese es un deber de nosotros, porque al principio nos decían que había que tomar leche, porque tomabas calcio y había que crecer, ahora no, entonces hay un Dios que existe, ahora ya no (...) hay que despertar, hay que moverse porque no todo es aaahhh [imita a alguien volando] sí, estás en

equilibrio, pero también queda en mí aprender que yo no tengo que ser vulnerable, no puedo dejar que pasen por sobre mí, despertar, [tener] consciencia [y] educar”. (Pamela)

Despertar del sopor, involucra decodificar los sentidos, las políticas del nombrar y los conocimientos eurocéntricos. No basta con disentir de las normas sólo porque emergen de instituciones heteropatriarcales, hay que investigar, informarse, re-educarse. Tampoco es suficiente discrepar de éstas, si la reflexión se queda en una sola esfera o ámbito de la vida, es decir, resultaría un despertar a medias darse cuenta del cristianocentrismo o la política de muerte del Estado-Nación, y cerrar los ojos ante tantas otras violencias. Por ello, se opta por la torsión del orden de vida impuesto, que va de la mano a una postura de vida congruente, en la que se involucran diversas aristas de sus modos de vida. Desde ahí, sus sentires, haceres y decires se aglutinan en un mismo *locus*, el ecoespiritual:

“También he pensado que más allá de la alimentación, es como la postura ante la vida. A veces pienso que aunque uno se alimente muy bien, si no cuidas tu postura ante la vida y como te paras frente al mundo como que no va a servir de nada, o sea no sé, siento que es como hacer las cosas contento, como que empezar contento, cocinar contento, como comer contento, intentar que las cosas, como que lo que uno hace y de lo que se alimenta también es vital [y] también es vital que entiendas la explotación de los animales o de la vida, todo lo que sea vida. Para mí, como que sé que también te alimentas también un lugar bonito o hacer algo entretenido o ir al cine”. (Ana)

Así, a lo largo de las entrevistas emergía una y otra vez la dirección que apuntaba al despertar, aquel que, propiciado por sus rezos cotidianos y ceremonias rituales, las dota de una marcada consciencia ecológico espiritual. Siguiendo a Cassasus, comprendemos que:

Uno está consciente cuando uno está despierto. No se trata solo del despierto del estado de vigilia, sino de estar despierto en el sentido de darse cuenta de lo que ocurre. Para poder estar despierto de manera que uno pueda darse cuenta de lo que ocurre, uno desde estar atento. Uno está consciente cuando está atento. Si uno está atento uno se da cuenta. (Cassasus, 2009, p.57)

Darse cuenta desde los sentidos exteroceptivos, interoceptivos y propioceptivos, traza las pinceladas de un paisaje ocupado por la vida en la Tierra y el Cosmos. La apertura de consciencia y corazón, las empuja a luchar por una vida justa y digna, una vida que merezca la alegría de ser vivida, una vida libre energética, emocional y físicamente, para sus cuerpos, para el cuerpo de la biosfera:

“Yo ya no puedo no puedo dejar que esto ocurra de nuevo, o sea la historia me lo está diciendo y esto es “por favor no cometas los mismos errores del pasado, no cometas los mismos errores de siempre”, así como: “usted como persona no cometa los mismo errores, aprenda de sus errores para seguir avanzando”, entonces la historia de los Selknam como fue que los detuvieron ¿cierto?, yo no puedo cometer los mismo errores dejando que al pueblo Mapuche le hagan lo mismo, la Machi está detenida, y digo la Machi porque hoy día está sonando, pero cuántos mapuche han estado detenidos en reclusión al igual que lo hicieron con los Selknam, entonces aprendamos de los errores, ¿para qué? para poder avanzar, lo mismo que en mi vida pero en un concepto más histórico, más global, y entonces ahora cuando aprendamos eso vamos a ir a ese despertar que te decía, ese avanzar como, no sé si como mestizo, yo creo que de verdad, como que vamos a pasar a otra etapa ¿sí? a otro nivel de consciencia”. (Pamela)

En la búsqueda de esa vida justa y alegre, estar atenta, significa también, hacer el tránsito desde la parte ecoespiritual, hacia una lucha social, comprometida con la vida. Por ello, Pamela denota la negativa a que sus connacionales vuelvan a perpetrar –en el presente- las mismas atrocidades que cometieron contra los pueblos indígenas en Chile. Lo anterior, desde un entendimiento no sólo físico y energético de la vida en la Tierra, sino evolutivo, del Cosmos. Repetir los mismos errores en la espiral de la vida, co-crea y demarca círculos cerrados, donde no hay entradas ni salidas. Estar despierta y consciente podría fisurar esos sistemas cerrados, para reconectar el flujo de la vida a los movimientos de la espiral, que abierta hacia los rumbos del cosmos, puede seguirnos nutriendo de aprendizajes cargados de incertidumbre.

Las injusticias socioambientales a las que se refiere Pamela, están siendo alumbradas por la

esfera ecológico espiritual, permitiendo que sus rezos transiten hacia un espacio de activismo. Así, ese “*otro nivel de consciencia*” está siendo dibujado por el trazo de sus andares, pues a paso firme y decidido están fusionando estas ecoespiritualidades con una política de vida que pugna por justicia socioambiental. En este sentido, el flujo y reflujo de la ecología del espíritu moviliza sus rezos y ceremonias entre lo público y lo privado, acompañándolos de intencionalidades de agradecimiento o decididos clamores de justicia.

3. Ecoespiritualidad socioambientalmente comprometida

Ya en la sección “sentihaceres” se había dejado constancia de los resortes que motivan los rezos y rituales de estas *mujeres medicina*. Desde ahí, se habló de aquel diálogo permanente en el que se agradece por los equinoccios, los solsticios, los nacimientos, los ancestros, los muertos, los alimentos, los animales, los elementos, los rumbos y direcciones, haciendo hincapié en que “*el rezo tiene que ser ecológico o no será*” (Ana). Sin embargo, las ceremonias y rezos traídas a colación se entrelazan y complejizan, apuntalando nuevas lecturas de sus senti-haceres:

“Puedo ir a la montaña y saludar a la montaña y darle gracias y bendecirla y con alegría mirar el río (...) y agradecer y pedir por todos los seres y por la primavera y todo, pero también tener este otro compromiso de pedir por justicia social, que es una cosa que es como un derecho que tenemos, acá nosotros decimos el derecho a pataleo [risas], que es lo mínimo, porque no estamos agarrando un arma, no salimos a matar a nadie, sino que estamos pidiendo justicia, nada más y nada menos, eso es lo que digo en estos casos, en otros casos son otras cosas [otros rezos], vidas, muertes, qué se yo, tanta cosa, todo lo que significa vida”. (Verónica)

La referencia a *pedir*⁶⁵ tiene un trasfondo que va más allá de la palabra como tal. *Pedir* en ese sentido, puede estar indicando: despejar caminos, protección, escucha, justicia, apertura de consciencia, elevar la vibración, movimiento, entre otras. Así, Verónica da cuenta del encuentro indisoluble entre una consciencia espiritual, que no es únicamente ecológica, sino socioambiental y que está fuertemente ligada a una militancia por la vida. Por ello, ya sea participando en: a)marchas multitudinarias (convocadas por organizaciones y colectivos chilenos), cuyo propósito es la defensa de los bosques, los glaciares y los ríos; el apoyo a la nación Mapuche; y/o aquellas en contra de la violencia hacia las mujeres; b)caminatas de sahumación donde exclusivamente participan sahumadoras y donde se ha rezado a los delfines, y/o se ha pedido por la liberación de la Machi Francisca Linconao y otros líderes espirituales; rezado por los detenidos/desaparecidos durante la dictadura, los bosques, las aguas contaminadas, las inundaciones, los incendios forestales, (entre otros); y/o c)armonizando y sahumando en diversos encuentros como Raíces de la Tierra; los humos y sus corazones movilizan su deseo por la paz y la justicia:

“Están completamente unidas [las caminatas sociales y ambientales], poner una palabra en amor y en unidad frente a alguien que está sufriendo represión política me parece un acto completamente revolucionario y en ese sentido, ¡claro es político!, pero yo hoy día creo que el rezar es muy revolucionario, es más creo que el rezo comunitario, el rezo de muchos juntos, eh es potente, es un tremendo núcleo de poder, entonces siento que es súper político rezar por las ballenas y a la vez tremendamente espiritual, y a la vez por la Machi Francisca y así, creo que es la misma medicina”. (Sayen)

“El poder enriquecer esto que yo traigo [lo político], con esto otro que es lo espiritual es maravilloso, o sea poder darle un sentido, a lo espiritual un sentido social y a lo social un sentido espiritual, se complementan completamente (...), o sea se juntan las dos cosas y no se repelen, sino que se, se nutren y en buena, entonces me da mucha tranquilidad y mucha

⁶⁵ Los diálogos/rezos a los que se hace referencia desde el *pedir*, son usualmente dirigidos a través de la ceremonia de sahumación, específicamente a través de las ceremonias circulares o las caminatas de sahumadoras.

armonía y a lo mejor otras [sahumadoras] lo ven de otra manera (...) pero yo lo veo más en un sentido más social, más colectivo”. (Verónica)

A pesar de que parecían esferas distintas, rezar por un bosque o por una persona que sufre represión política, es exactamente lo mismo, señala Sayen. Rezar es un acto político *completamente revolucionario* porque el poder insurgente de la ternura, la afectividad y el amor –incluido en el rezo–, nos permiten desplegar distintas formas de soñar, hacer, sentir, danzar, ser y decir. Desde su aspecto más profundo, pulsan por una política de vida, un activismo⁶⁶ ecoespiritual, que aporta sentido humano a una sociedad cristianocéntrica y blanqueada. En este sentido, la esfera espiritual y la esfera política, no se vivencian como binarismos excluyentes, sino que se enriquecen, se dotan de sentido y se complementan, tal como sugiere Verónica.

“Es juntarse [con las sahumadoras], es entender que estamos todos en la misma, que estamos potenciando y que por muy cliché que suene la frase pero juntas la hacemos, así es que unámonos para que esto de verdad ocurra, pongámosle fuerza, pongámosle fuerza para que esto de verdad siga y ocurra, entonces júntémonos para darle fuerza porque, porque vamos sumando ¿sí? esto va sumando va creciendo, va creciendo”. (Pamela)

Para Sayen, Verónica y Pamela, el sentido político del rezo, se potencia en colectividad. Se nutre de las decenas de sahumadoras que acuden a las caminatas, marchas y círculos, que en común-unió, no solo multiplican las intencionalidades del rezo, sino que tejen nutricias redes de vínculos y afectos, de aprendizajes y enseñanzas, de reflexiones y críticas constructivas, que hacen de la comunidad de afinidad un espacio propicio para florecer estas luchas agenciales y revoluciones otras. Devenir *mujeres medicina*, trasciende las [ficticias] escisiones impuestas por la matriz colonial de poder, demostrándonos con su humeante andar, que la espiritualidad encarnada, los afectos, lo ambiental y lo político nunca estuvieron

⁶⁶ Se entenderá como activismo, la referencia de Xóchitl Leyva a: “acciones colectivas que abogan por una causa de interés común (personal-colectivo-público) que hace que una gente se mueva [y camine] en cierta dirección, a través de formas organizativas que también pueden ser muy variadas” (Leyva, 2010, p.4).

separados. En la intersección entre estos ámbitos, surge una alternativa, una acción que va desde lo personal hasta lo público y que les permite transitar en direcciones tan diversas, inmiscuyendo causas contra-hegemónicas de interés común.

Permítannos recordar al Che Guevara *“a riesgo de parecer ridículo[as], que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor”*.

3.1. Caminatas de sahumadoras

No es caminar por caminar, ni salir a clamar paz y justicia con un ritual carente de sentido ecoespiritual. Pues, previo a comenzar el acto ritual –pero también durante y una vez finalizado- se evocan una infinidad de cuerpos energéticos humanos y no humanos, se convocan a la energía de los ancestros, a nuestra parte india, a la Tierra, el Cosmos, los cuatro rumbos, los cuatro elementos y las siete direcciones (solo por mencionar algunas evocaciones). La incandescencia provocada por el fuego, transmuta las hierbas medicinales y la resina de copal –depositados dentro del sahumador-, en aromáticos humos que difuminan y sellan las intencionalidades puestas en el rezo:

“La ofrenda de los humos, el rezo con los humos, despierta una memoria en esta faja y en este país que necesita ser traída hacia la consciencia despierta y hacia la consciencia alerta, entonces estar en esta familia de mujeres rezadoras, me siento muy honrada, de poder estar (...), y por sobre todas las cosas de haber sido testigo de que el rezo funciona, funciona”.
(Sayen)

“La sahumación es una forma de rezo al final, es una de las tantas formas que existen para elevar un rezo y en el caso de las sahumadoras es un rezo que se eleva a través del humo y el humo es el que lleva el rezo hacia donde está el gran espíritu, hacia allá” (DanielaM) y *“tiene una simbología maravillosa de la unión del cielo y la tierra, en este pequeño fueguito”* (Bernardita), pues *“cuando nos vamos conectando todo se va abriendo, pero no es rezar con miedo, es rezar con tranquilidad, con armonía, con seguridad, ¿sí?, por eso se transforma en algo tan lindo”* (Pamela).

“*La marcha es una instancia de visibilidad para un gobierno, para una sociedad, pero no es un acto que haga algo, que entregue una solución, en cambio siento que el rezo de una [caminata] de una y otra forma, ¡sí! y también la acción, o sea yo no puedo estar rezando por el agua y desperdiciando el agua en mi casa ¿cachai?, como que en el fondo es hacer consciencia de todo*”. (DanielaM)

Desde sus voces, existen profundas interpretaciones de lo que ocurre al caminar con un sahumador. Las concepciones del despertar de consciencia, apuntan a la transmutación de la política hegemónica chilena, y se acompañan de profundos simbolismos que conectan sus cuerpos múltiples al corazón del cielo y de la Tierra. Desde ahí el diálogo en clave relacional, establecido con energías visibles e invisibles, resguarda y acompañan su palabra florida más allá de los confines de la Tierra.

Sin embargo, el diálogo -sugiere DanielaM-, sólo puede ir acompañado de un actuar congruente con el rezo, pues sería incoherente y falto de afecto clamar por el respeto, el libre tránsito y la descontaminación de las aguas, si el hacer, el sentir y el pensar no están en consonancia. Así, en la espiral de la vida, el activismo transita de lo micro a lo macro, del yo al nosotros y de vuelta, con sus giros levógiros y dextrógiros. Ya desde ahí se sabe y experimenta que “*el rezo funciona, funciona*” (Sayen).

Los testimonios anteriores se engarzan con un espacio de descolonización interna, que es importante visibilizar. Desde esta tesitura, la acción colectiva y personal de esta comunidad de afinidad, el movimiento, y la responsabilidad política y social, sólo pueden ser descolonizadores debido a que claramente esta comunidad vincula su teoría descolonizadora a su práctica descolonizadora (Rivera, 2010), reforzando de esta forma, su activismo *ch'ixi*, desde la óptica del *sostenimiento ecoespiritual de la vida humana y no humana*.

3.2. Tensiones entre lo social y lo ambiental

A pesar de tener una clara consciencia política que opta por la vida en todos sus aspectos, existen tensiones derivadas de sus prácticas ceremoniales realizadas en colectivo. De ahí que se evidencien puntos de desencuentro entre algunos testimonios, principalmente cuando sus

rezos involucran diversos hitos post-dictadura. Por consiguiente, algunas señalan que a pesar de comprender y empatizar con el dolor que produjo la dictadura y de entender a nivel de derechos humanos las vejaciones que se ocasionaron, no pueden hacer propio el dolor y la rabia con la que en algunas ocasiones se reza⁶⁷. En ese sentido, consideran que se ha heredado una herida que se reaviva desde la rabia y que debería haber cicatrizado y sanado colectivamente, tiempo atrás. Señalando que es innecesario el sufrimiento reactivado cada 11 de septiembre en Chile, y apuntando que no todas las sahumadoras chilenas (actualmente hay más de 900) están a favor del marcaje estereotipado y homogeneizador de la política de identidad hegemónica:

“En el fondo, si uno vuelve a la neutralidad, no todos los curas son violadores, no todos los milicos son mala onda, no todos los pacos son abusadores, hay de todo en todas partes, no todas las sahumadoras son buena onda”. (Bernardita)

Por otra parte, otras, están a favor de seguir construyendo un diálogo en torno a lo sucedido durante el régimen militar, pues desde su experiencia encarnada, la herida aún no ha cicatrizado. Visibilizando así algunas divergencias y puntos de vista contrapuestos, respecto a los testimonios anteriores:

“Para mí como que ser parte del grupo como de las sahumadoras era algo perfecto para mí, porque yo, como que es parte de mi historia también, como que mi papá igual fue torturado, mi mamá igual fue del MIR [movimiento izquierda revolucionario], entonces creo que no hay que olvidar, pero sí creo que hay que sanarlo y hay que hablarlo, y hay que no sé, siento que a Chile le falta memoria, porque como que se les obligó a olvidar la historia y como que creo que también por eso es como un país que puede ser tan resentido, porque nunca tuvo ese tiempo para trabajar, para poder hablar de eso, como que tú hablas acá como de

⁶⁷ Sus rezos, especialmente aquellos enraizados en la práctica de la sahumación, han seguido una vereda en la que se ha optado por transmutar la agonía, el dolor y la rabia que originó la dictadura, a través del activismo y puesta en práctica de esta ceremonia. En ese sentido, algunos de sus rezos se han dirigido a sahumar la Moneda (11 de septiembre de 2013 (Somos Paz, 2013) y 11 de septiembre de 2016) y el Estadio Nacional (11 de septiembre de 2015 (Somos Paz, 2016)).

dictadura y es como de: “ya ¿qué onda?, ¿eso ya pasó!, ¿por qué estás hablando de eso?, ¿por qué vas a seguir con eso?”, pero en realidad todavía hay desaparecidos, todavía también existe también como una policía súper violenta, sigue desapareciendo gente, siguen matando gente. Como que en realidad la dictadura se sigue repitiendo porque no está sanada y se va seguir repitiendo hasta que no sane, entonces para mí es muy importante que se haga como ese tipo de caminatas que tienen que ver, más que ver con lo social porque también creo que va de la mano con lo espiritual que para mí es sanar”. (Ana)

El sentipensar de Ana también apunta a una sanación colectiva, sin embargo, se separa de las interpretaciones anteriores, pues sugiere una sanación con base en el diálogo y en el perdón. Una reactivación de la memoria chilena que tenga espacio y tiempo suficiente para poder ser hablada, sentida y sanada, y que desde su lugar de enunciación es indispensable para poder aliviar y restablecer a nivel espiritual-social la escarificación producto del silencio impuesto. Asimismo, existen discrepancias entre la potencia que podrían tener –o no–, las caminatas y el rezo dirigido a los políticos y empresarios que controlan la geo-política del país. A decir de Sayen se pide apertura de consciencia y corazón al gobierno y al Estado:

“Porque estamos implicados, estamos todos unidos, en la creación de la realidad, y porque desde el lugar en donde ellos están necesitan ver con claridad, esa palabra es muy importante, claridad. Todo lo que implica tener a la Machi presa, mmm porque así como la Machi Francisca está, está privada de libertad, así las mujeres del pueblo mapuche, el pueblo mapuche, la medicina mapuche, la cosmovisión mapuche y está, de alguna manera, también una parte nuestra, una parte de ellos [los políticos], (...) entonces uff que se necesita claridad para ver que ellos mismos se tienen presos, que tienen a sus raíces y tiene parte de ellos mismos presos, entonces por eso, por esa implicación que tenemos unos con otros”. (Sayen)

“Esto es muy personal muy mío, o sea como que sí pienso que sí, pero creo que igual es difícil ser del gobierno o del Estado y tener apertura porque funciona de otra forma, creo que es como biológicamente imposible, es como, creo que, no sé, es como muy difícil pedirle conciencia o algo al Estado, porque ellos tienen otras formas de funcionar que tienen que

ver generalmente con, cómo con un pensamiento más capitalista y de mercado, entonces yo no estoy muy de acuerdo como en pedirle o esperar algo del Estado, como que yo creo que hay que crear redes más autónomas con la comunidad y hacer como más trabajo con nuestra gente, más que como que esperar algo del gobierno porque a veces creo que es un poco como una pérdida de energía". (Ana)

El testimonio de Sayen, reinstala el interés por seguir tejiendo en interrelación, sus cuerpos múltiples, visibles e invisibles. Desde ese espacio, opta por recordarnos que todas(os) requerimos decolonizarnos, darnos cuenta de que las mismas cadenas de subyugan la cosmovisión y la gente del pueblo mapuche, son las mismas que nos aprisionan real, simbólica e imaginariamente a nosotras(os) (tal como se especificó en el subtema: “Uno no puede hacer una lucha social o espiritual sin ser ecológico). En este sentido, nadie se salvaría de tal prisión, a menos que todas(os) los humanos-no humanos, la memoria de los ancestros y la Tierra entera, estén libres de ataduras. Para ello se necesita claridad, abrir el corazón, y estar alertas y despiertas, para identificar todo tipo de violencias e injusticias cometidas contra los(as) otros -pues al final siguen siendo nosotros(as)-. Eso -siguiendo a Sayen-, es lo que necesitaría la politiquería del Estado chileno y todas sus instituciones. Resaltando asimismo, la urgencia de descolonizarnos del colonialismo interno, que eclipsando nuestros sentipensares, nos hace creer que esas profundas raíces (señaladas por Sayen), no están tejidas e implicadas con las raíces de todo lo vivo/no vivo.

Sin embargo, para Ana, es imposible un cambio radical de sentires, pensares y haceres de la política que controla y gobierna la nación, ya que equivaldría a esperar que el opresor empatice con los subalternizados. Pues desde aquí, existirían dos engranajes distintos desde los que se mueve, por una parte, la consciencia política ecoespiritual y por otra, el funcionamiento del estado neoliberal. Para Ana, sería necesario que la primera se siguiera fortaleciendo a través de la creación de vínculos y comunidades autónomas, que propongan y reinventen alternativas a esta crisis civilizatoria, para así dejar de esperar que el gobierno se libere de su propio colonialismo interno. Por consiguiente, sería insustancial participar en las ceremonias y rezos que piden por un cambio de consciencia del Estado nación.

Al final, la heterogeneidad de interpretaciones y opciones socio-políticas emanadas de estas voces, sugieren que, a pesar de las tensiones y fricciones irresueltas, juntas siguen construyendo escenarios *ch'ixi* basados en la diferencia, desde donde se trazan caminos potencialmente descolonizadores, y desde donde no existen verdades únicas y totalitarias. Finalmente, los testimonios anteriores desde sus contradicciones, -opuestas y complementarias-, nos señalan una entre muchas posibilidades para hacer del mestizaje *ch'ixi*, el *locus* de resistencia y emancipación que se narra desde una frecuencia alternativa.

Corolario. Del mestizaje al proyecto de los vínculos

A lo largo de este apartado, navegamos las aguas de dos importantes aristas: el mestizaje *ch'ixi* y el activismo ecoespiritual, que interseccionados con los elementos centrales del apartado anterior (cuerpos, ecoespiritualidades, senti-haceres) dotan de un sentido otro a las políticas de vida de esta comunidad de afinidad de *mujeres medicina*. Desde estas aguas, en la primer sección se intentó visibilizar el hecho de que existe un mestizaje oficial que niega toda posibilidad de reminiscencias indígenas en los cuerpos hegemónicos chilenos, que, revestidos por el adoctrinamiento del *ethos* eurocéntrico, forcluyen la idea de que las corporalidades que habitan Abya Yala estarían constituidas por dos ancestros: el indio y el blanco. Asimismo, se habló de la posibilidad de torsionar ese mestizaje oficial a través del reconocimiento y reivindicación radical de la parte india que nos constituye, bajo lo que se denominó mestizaje *ch'ixi* (Rivera, 2010). Desde ahí, se presentaron las experiencias y sentipensares que han logrado recuperar la memoria indígena de nuestra psique, reverberando la pulsión emancipadora de lo radicalmente indio desde las raíces de la ecología del espíritu y se evidenciaron aquellas críticas voces que están en desacuerdo con el *sistema mundo moderno/colonial cristianocéntrico/occidentalocéntrico capitalista/patriarcal*. Al mismo tiempo, se visibilizaron las resistencias que ellas emplean para contrarrestar los efectos del patriarcado sobre nuestros haceres, sentires, pensares y decires, principalmente aquellas que están relacionadas con la vincularidad, los afectos, la empatía y la sororidad entre mujeres. Más adelante, se resaltó la importancia de salir de los binarismos hegemónicos y de construir nuevos horizontes de vida a través de las dualidades complementarias. Desde ahí, se

identificó la diferencia entre el *uno* del universalismo totalitario, y el *uno* de la unidad y lo múltiple, y se hizo hincapié en cosechar dualidades femenino/masculino anti-anthropocentristas y antripatriarcales, en las que lo masculino y lo femenino habiten en la misma proporción y con el mismo valor y prestigio, los cuerpos nuestros. Por otra parte, de la mano del feminismo comunitario guatemalteco, se destacó la urgencia de revertir la heterorealidad cosmogónica y de comprender a la Madre Tierra como una energía llena de potencia, empoderada –y posiblemente feminista-. Desde este planteamiento, también se destacó la pregunta por lo femenino, indicándose que tenemos incrustado un esquema corporal que nos condiciona y limita, y que por lo tanto nos hace equiparar la empatía, la sutileza y la ternura, al esquema: mujer. A este respecto, se unió la explicación de los modelos del tiempo, que, desde los horizontes de existencia, de esta comunidad de mujeres, deberían ser relacionales y en espiral, ya que la linealidad y progresividad del tiempo gregoriano -o *proyecto histórico de las cosas*-, violenta las corporalidades físicas y energéticas humanas, no humanas y de la Tierra.

Posteriormente, en la segunda sección (activismo ecoespiritual), se explicitó la trascendencia de estar atentas y conscientes, de despertar del torpor colonial en el que hemos estado inmersas(os) durante más de 500 años. También se dijo que esta consciencia alerta y atenta las empujaba a luchar por una vida justa y digna, por las vidas que merecen la alegría de ser vividas, y que ese impulso se materializaba desde un espacio de activismo ecológico espiritual. Desde ahí, se manifestó que sus sentihaceres: aquellos rezos rituales y ceremoniales, están dotados de un sentido político que pulsa por la vida. A su vez, se dijo que la colectividad eclosionada en la comunidad de afinidad, trascendía desde el devenir *mujeres medicina* la ficticia separación entre la espiritualidad encarnada, los afectos, lo ambiental y lo político. Destacando que la interrelación entre dichas esferas las impulsaba a transitar hacia un activismo que inmiscuye diversas causas contra-hegemónicas de interés común. Asimismo, se resaltó que uno de los principales rezos rituales que acompañaba este activismo ecoespiritual, eran las caminatas de sahumadoras. Éstas, son significadas desde diversos y complejos simbolismos que movilizan de lo público a lo privado, y de lo personal a lo colectivo (y devuelta), intencionalidades que optan por el anti-ostracismo y la descolonización interna de nuestro doble ancestro obliterado.

Finalmente, desde sus relatos, se hizo énfasis en las tensiones manifestadas a través de un importante hito chileno: la dictadura. Este hito, visibilizó que dentro de la comunidad de afinidad existen sentipensares diversos que, ya sea buscando apertura de consciencia para el gobierno o argumentando que el gobierno nunca cambiará, muestran la potencia de tejer desde la diferencia caminos *ch'ixi* decoloniales, ecoespirituales, políticos, empáticos y dotados de sentidas afectividades.

Siguiendo a la feminista Rita Segato (2016), los testimonios anteriores podrían constituirse como importantes claves para comprender políticas en clave femenina. Politicidades de diferente estilo, desburocratizadas, que reconocen la pluralidad, y que al mismo tiempo recuperan la clave perdida de la política doméstica. Para Rita, “las mujeres podemos recuperar esa politicidad en clave femenina, y los hombres pueden sumarse y aprender a pensar la política de otra forma” (Segato, 2016, p.26). Este estilo de crear, de hacer política, no formaría parte de los modos androcéntricos de gestar la burocracia y la institucionalidad, sino que corresponde a un nuevo paradigma de la política, un nuevo camino que ella ha denominado «domesticar la política», humanizarla en clave doméstica (Segato, 2016).

Los testimonios anteriores, me sirven de base para considerar que las historias y vivencias que se están construyendo a partir de las prácticas ceremoniales circulares, las caminatas de sahumerio, los temazcales, y sus esfuerzos personales y colectivos por: sanar las cicatrices que el patriarcado ha dejado en nuestros cuerpos y en nuestra psique; sembrar las raíces de un empoderamiento otro; re-activar el lado indio de nuestro ADN; transformar los modos en que nos relacionamos no sólo entre mujeres sino con nuestro entorno ecoespiritual tangible e intangible; clamar justicia socioambiental a través del rezo; y ser coherentes y congruentes a nivel de las acciones personales, están recuperando este estilo otro de hacer política. De acuerdo con Laura Segato:

La historia de las mujeres pone su acento en el arraigo y en relaciones de cercanía. Lo que debemos recuperar es su estilo de hacer política en ese espacio vincular, de contacto corporal estrecho (...). Se trata definitivamente de otra manera de hacer política, una

política de los vínculos, una gestión vincular, de cercanías, y no de distancias protocolares y de abstracción burocrática. (Segato, 2016, p.27)

En ese sentido, esa politicidad estaría apostando por:

“Que la mujer, como que vuelva a recuperar también sus espacios donde se les quitó donde se les ocultó, como que volver a visibilizar también eso femenino. Y yo creo que se da en todas partes, no creo tampoco que occidente sea como el lugar donde las feministas van a ir a salvar a otras mujeres, como que creo que se debe dar con todas las mujeres y creo que son distintas luchas y distintas culturas”. (Ana)

Algunos caminos y respuestas se trazan a través de la forma en que estas *mujeres medicina*, re-crean sus políticas y generan estrategias diversas para manifestar su inconformidad con el sistema. Domesticar la política, viene entonces acompañada de aquellos *locus* que nunca han podido -ni podrán- ser controlados y disciplinados, hablo de la esfera de los sueños, los afectos, lo invisible, la intuición y la creatividad, que encontrando resonancia en la red de la vida, pulsan por el cuidado y el sostenimiento ecoespiritual de la vida humana y no humana, y por tejer los puentes que nos encaminen a vivir ese mundo donde quepan muchos mundos.

*Renace la fuerza desde bien adentro
Del fondo de la Tierra, yo invoco a mis ancestros
Gira... crece..., sube en espiral,
El fuego de mis venas transforma todo mal
Cura, sana, cura, sana.....fluye.
(Canto ceremonial popular)*

VIII. CONCLUSIONES Y MEDITACIONES

De los testimonios y análisis anteriores, se advierte que hemos respondido satisfactoriamente a la pregunta: “¿Cuáles son las prácticas y discursos ecológico-espirituales de las mujeres medicina de la Región Metropolitana de Santiago?”. Desde diferentes ámbitos y dimensiones, pudimos apreciar, que la lectura en torno a los cuerpos, sentí-haceres, espiritualidades, ecologías, políticas de vida y activismos, resignificados por los mestizajes desacomplejados, y el proyecto de los vínculos, brindan la pauta para reconocer las prácticas y discursos ecoespirituales de la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* de Santiago de Chile.

En otro aspecto, el presente capítulo, contendrá las principales conclusiones y reflexiones emanadas de la investigación, al mismo tiempo que propondrá diversos acercamientos teóricos que esperan tensionar y torsionar la imbricada relación entre la dimensión ecoespiritual y el mestizaje oficial. Para ello, se presentará el apartado: “Puntos suspensivos...de re-lecturas y reflexiones”, del que se derivará la sección: “Revuelta: punto en el que se empieza a torcer el camino andado”.

1. Puntos suspensivos... de re-lecturas y reflexiones.

En primera instancia, el desmontaje que propongo realizar deriva de la unión entre mis propias experiencias ecoespirituales, y las de la comunidad de afinidad de *mujeres medicina*. Asumo que existe un *pensamiento fronterizo fuerte* (Restrepo y Rojas, 2010): mi *locus de enunciación* se corresponde con mi *posición* política y epistémica desde la diferencia colonial⁶⁸.

⁶⁸ Para clarificar, y siguiendo a Grosfoguel, “tu puedes estar socialmente localizado/a [*locus* de enunciación] en el lado dominante de una relación de opresión y asumir una perspectiva epistémica desde el lado dominado de dicha relación de poder. De la misma forma, tú puedes estar socialmente ubicado en el lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación” (como se cita en Restrepo y Rojas, 2010, p.188). Así, si el lugar de enunciación tiene correspondencia con la perspectiva política, se denominará pensamiento fronterizo fuerte.

Retomando la formulación del Colectivo Situaciones (Gago, 2014) respecto a la noción de *promiscuidad*⁶⁹, se propone realizar un análisis crítico de las identidades emblemáticas hegemónicas, desde el *locus* en el que se aglutina promiscuamente la comunidad de afinidad de *mujeres medicina* a: lo *ch'ixi*; la ecoespiritualidad; sus rezos y ceremonias; sus cuerpos energéticos, físicos, emocionales interrelacionados al cuerpo de la Tierra; la interdependencia con lo vivo y lo no vivo, lo visible e invisible; sus políticas de vida; sus sentipensares; sus cosmovisiones y ontologías; y mis propias vivencias y corazonamientos.

Parto desde este territorio de las “y”, “enredado”, complejo y caleidoscópico, para hacer visible la colaboración entre el sistema mundo y las políticas racializadas, que petrifican y establecen modos “ejemplares” de *ser*, formas “apropiadas” de relacionarse, de conocer, y de co-crear conocimientos. En este sentido, propongo re-mirar los mestizajes desde los que, (nosotras) nos identificamos. Ya en el segundo capítulo se dejó testimonio del carácter emancipador de la recuperación de la memoria de nuestro lado indio, dejándose entrever muchas similitudes entre los horizontes de existencia de los pueblos de Abya Yala y los nuestros -desde lo *ch'ixi*-. Sin embargo, este mestizaje desacomplejado recibe en muchas ocasiones burlas y señalamientos que tienen la finalidad de menospreciar y menoscabar los sentipensares y sentihaceres vinculados a la esfera ecoespiritual, estereotipándonos desde la etiqueta de lo *hippie* y/o lo *pachamámico* (usados con sentido peyorativo). Para entender estas aseveraciones, será necesario hacer un breve repaso por los marcadores raciales de “autenticidad” y “pureza” hegemónicos, que separan -desde la ecoespiritualidad- a lo indígena de lo mestizo.

Al mismo tiempo que el sistema mundo creó el mestizaje oficial, construyó un indigenismo oficial, cuyos marcos de interpretación se basaron en formas de estigmatización que continúan aún vigentes y que oscilan entre el “verdadero” mestizo y el “verdadero” indígena, ambas, construcciones puristas y de comportamiento modélico para cada uno de ellos. Así, se exigen demostrar marcas de autenticidad y comportamiento que coadyuvan a establecer estigmas y estereotipos, en las y los sujetos. Por ejemplo, los marcadores ligados a lo

⁶⁹ De acuerdo con el Colectivo Situaciones “lo promiscuo tiene una gramática propia: es el territorio de las “y”: todo cabe, todo se superpone, nada parece excluir una cosa u otra; escenario donde se superponen lógicas sociales heterogéneas, sin que ninguna imponga su reinado de manera definitiva” (como se cita en Gago, 2014, p. 76-77).

auténticamente indígena, van desde: tener un apellido que demuestre su linaje, hablar y entender una lengua; vivir en un ambiente rural; usar la ropa típica de su cultura; evidenciar un fenotipo distinto al europeo; no usar tecnología (celulares, internet, computadoras); respetar y cuidar a la Tierra; dialogar con los antepasados; y ser espirituales, entre otras marcas de autenticidad. Éstos, serían referentes bioculturales que consideran “verdadero” a un sujeto indígena –desde la narrativa universal-. Y por contraposición, los marcadores de autenticidad del mestizo oficialista podrían corresponder a: hablar español; vivir en la ciudad; estar “a la moda”; tener un apellido no indígena; evidenciar características fenotípicas europeas; violentar y descuidar a la Tierra, y ser religiosos, entre otros marcajes. Ambos estereotipos refuerzan diferentes políticas eurocéntricas, que llevan a la exclusión de lo otro, a la segregación y atomización.

Desde este marco de ideas, la academia, los medios de comunicación, las religiones, la familia y otras instituciones eurocéntricas -del norte y sur geopolítico-, también han contribuido a reinstalar los signos de la identidad indígena (oficial), desde marcadores que hacen de las comunidades indígenas, dignas salvaguardas del planeta, productores de prácticas y conocimientos cosmológicos y habitantes ecoespirituales que viven en armonía con los multiversos. De ahí que, una gran proporción de investigaciones académicas, se enfoquen al estudio de los pueblos indígenas desde el paradigma del cuidado del planeta, atendiendo comprensiva y críticamente sus políticas ecológicas y espirituales como formas de reivindicación etnopolíticas. Y a pesar de que coincido (parcialmente) con tales investigaciones, no todos y no solo los pueblos indígenas se relacionan eco-espiritualmente con el cosmos, estableciendo claros activismos políticos (tal como se vio durante los apartados anteriores), que defienden la vida en todas sus manifestaciones. Al fin y al cabo, es clarificador recordar que la engañosa matriz moderno/colonial tiende a instaurar patrones universales y homogéneos que instan a construir un único modelo autenticado y puro del que derivarán las identidades indígenas (y mestizas).

No obstante, lo que propongo es subvertir tales marcadores de autenticidad y reconocer en el mestizaje *ch'ixi* la posibilidad de co-crear desde el lado indio, filosofías existenciales cuya autoridad política y epistémica nos permita dialogar con el cosmos, de la misma forma que lo hacen los pueblos indígenas. Sin embargo, en el mundo del mestizaje oficialista tal tarea

parecería imposible. En primera instancia, los marcadores que nos construyen como mestizas desacomplejadas nos impiden creer que también nosotras(os) establecemos ontologías relacionales con lo vivo-no vivo, visible-invisible, humano-no humano y que tales ontologías son igual de válidas que las construidas por los pueblos indígenas (sin dejar de lado, el hecho de que algunas comunidades indígenas han mantenido un diálogo con el cosmos, desde hace cientos de años y que posiblemente las mestizas desacomplejadas, apenas estemos iniciando). Por otra parte, las/los sujetos cuyo marcaje responde a la identidad oficial - indígena o mestiza-, reproducen tales marcadores hegemónicos, sobre otros mestizajes desacomplejados, identificándolos, en ocasiones, como *hippies pachamámicos*, que carecen de autoridad política para dialogar, respetar y tejer interrelaciones con la Tierra y el Cosmos: ¿cómo, ustedes mestizas, se atreven a dialogar con respeto y amor a la naturaleza, si no son indígenas?

Empero, la identidad hegemónica que fija y enyesa, cual etiqueta cosificadora y fetichista, está siendo reemplazada por *posturas de identificación* (Multiverso, 2015; García, 2004), móviles y fluidas, que están en constante diálogo e interrelación con su contexto. Es desde la potencia que otorgan estas *identificaciones*, que planteo torsionar la lógica del mestizaje oficial, pues, “la identidad se da, la identificación se construye; las primeras son bloques inflexibles; las identificaciones son flexibles y dependen de la situación, son imaginativas e innovadoras, preñadas de espíritu” (García, 2004, p.4). Así “las personas eligen con quién identificarse, cuándo y dónde” (García, 2004, p.4).

Optar conscientemente por desenmascarar las políticas de identidad, a partir *posturas de identificación promiscuas*, logra construir y deconstruir (en los vuelcos levógiros y dextrógiros) los cuerpos que deseamos para nosotras, y las ecologías y espiritualidades que empatizan con nuestros horizontes de existencia, descolocando los marcadores de autenticidad que ya no nos identifican con uno u otro polo del binario. Y desmontando el mito racializador y discriminador de la pureza y la autenticidad, se viven emancipaciones *ch'ixi* comprometidas con el *proyecto histórico de los vínculos* y el *sostenimiento eco-espiritual de la vida humana y no humana*.

De ahí que sugiera, que las posturas de identificación libremente optadas en la comunidad de afinidad se evidencian como estrategias contrahegemónicas. Emancipaciones *ch'ixi*, que son

críticas al dominio de la homogeneidad identitaria, totalitaria y hegemónica, y que son propulsadas por el corazonamiento de sus haceres, decires, sentires y pensares, en abrazo con sus múltiples ecoespiritualidades.

En ese sentido, no solo se evidencian resistencias al sistema hegemónico, sino al mismo tiempo emancipaciones y tensiones. Configuraciones siempre diversas, inacabadas e inciertas, que desestabilizan las jerarquías sexo/generizadas, epistémicas, espirituales, ecológicas y raciales del sistema mundo moderno/colonial.

1.1. Revuelta: punto en el que se empieza a torcer el camino andado

En esta época de crisis civilizatoria en que el antropocentrismo, androcentrismo, etnocentrismo y *óculo-centrismo* han dirigido los paradigmas occidentales-hegemónicos, la reconstrucción de una forma *otra*, de co-relacionarnos con el multiverso, se ha vuelto imprescindible.

Se apuesta pues por la torsión y revitalización de los sentipensares que el sistema mundo bajo su sistema de opresiones, ha querido seguir soterrando y acallando, apartándolos del tejido cósmico de la existencia. Así, este camino andado y por andar, lleno de prácticas, conocimientos, resistencias y emancipaciones, sólo representa una opción entre infinitas posibilidades de tránsito contrahegemónico. A continuación, acercándonos a un final siempre abierto, se presentarán las conclusiones y revueltas derivadas de este largo tránsito decolonial:

a. Nuevos tránsitos para viejos caminos

Desde este marco caleidoscópico, sus luchas estarían sacudiendo los cimientos de las cinco jerarquías coloniales, reconociendo que:

- Desde el *Nepantla*, las *mujeres medicina* nos instruyen sobre la posibilidad de romper fronteras impuestas. A través de los espacios de entremedio, sobrevuelan esos mundos tangibles e intangibles en donde no hay más obstáculos para ser, hacer, poder, sentir, decir y reír. No obstante, las configuraciones en torno al sexo/género continúan cargadas de contradicciones, tensiones, flujos y reflujos, recordando que lo importante es

permanecer siempre en movimiento, pues cuando las aguas se estancan, se eutrofizan, se petrifican.

- La polifonía de estas mujeres, advierte que no vivimos en un tiempo-espacio en el que la ‘separatividad’ exista, sino que co-habítamos un sistema en espiral, abierto, interactivo, lleno de retroalimentaciones, interdependencias, creatividades e incertidumbres, en el que la consciencia de unidad elimina “las diferencias entre objeto y sujeto, observador y observado, [y] se diluyen en una realidad única y todo abarcante” (Grinberg-Zylberbaum, 1991). Este tiempo-espacio es el del *proyecto histórico de los vínculos*.

Los modelos del tiempo y espacio desde los que ellas asumen el aquí y ahora en el planeta Tierra, no son solamente importantes por su relación estrecha con el neoliberalismo y los ciclos biológicos humanos y no humanos, sino que a decir de Martínez (2004) “el tiempo y el espacio (que es sensorial y social) ordenan nuestro sentido del yo en el mundo, nuestras relaciones y encuentros con los demás y, también, la forma de cuidar de nuestros cuerpos” (p.135). Por ello, los vuelcos levógiros y dextrógiros de la espiral de la vida, engarzan sus sueños colectivos, a sus sueños personales y los sueños de la Tierra, y con cada giro se van separando más y más de la arquitectura lineal, edificada por el sistema hegemónico, ya que el desarrollo progresivo y sin límites (del proyecto histórico de las cosas-), es un falso sueño del que ellas despertaron tiempo atrás.

- A partir de sus voces, encontramos que existe una diferencia abismal entre el imperativo del nuevo orden mundial a unificar a través del uno universal y homogeneizante, que intentar encontrarse en el uno de la complementariedad y la unidad, abrazador de la diferencia en lo múltiple y multicolor. En ese sentido, se torsiona la tendencia del feminismo hegemónico a identificar el “uno”, como sinónimo de falo-hombre-blanco-universal, y se visibilizan las infinitas posibilidades de coexistir en el Todo/uno, como múltiplo de 2, 3, 9, 1000, 100000...
- Desde nuestra investigación, pudimos reconocer que la diferencia colonial instaló una conciencia fragmentada de la espiritualidad en nombre de la religión eurocéntrica. A pesar de ello, diversos mecanismos de resistencia frente a esa cultura impuesta, construyen en la comunidad de afinidad, un *nosotras* articulado bajo el camino espiritual, que cuestiona el lugar que la hegemonía nos impone. Reconociendo que la

ecoespiritualidad nos permite corroer las barreras cosificadoras del sistema cristianocéntrico-patriarcal-capitalista., capacitándonos así a la indignación, y al mismo tiempo entregándonos enseñanzas políticas para emanciparnos del sistema mundo.

- Lo que se está gestando al interior de la comunidad de afinidad, son micropolíticas⁷⁰ *ch'ixi* que rescatan el valor y la memoria de nuestra parte india, al mismo que tiempo que rescatan las formas vinculares de ejercer política en clave femenina. Empleando las políticas de la cotidianidad y la de los ensueños, están co-creando políticas muy distintas a la *polis*, separadas de la competitividad, de las jerarquías, y de las hazañas heroicas. Esta comunidad de mujeres, desde sus prácticas ecoespirituales, vela por fisurar el falso abismo que existe entre lo público-privado, demostrando que es posible domesticar la política, y al mismo tiempo devalando que sus micropolíticas no están travestidas, que no son una máscara que se quitan al irse a dormir o al estar en la intimidad de sus casas, sino que desde la cotidianidad de sus horizontes de existencia, nos aleccionan sobre formas otras de (r)existir en los mundos.

En ese sentido, para estas *mujeres medicina* son primordiales los vínculos, desde el espacio de apertura y confianza que brindan las ceremonias circulares (rituales y cotidianas), desde ahí se comparten y aprenden tanto las alegrías como las penas, las reflexiones del multiverso y los cuestionamientos al falso atrapamiento eurocéntrico. Multiplicando espacios de emancipación creativa, de hermandades, de sanación y de afidamiento.

Parfraseando a Silvia Riviera (Multiverso, 2015), hay que radicalizar la parte afectiva y vinculante de los lazos, las emociones y las intuiciones, porque hemos pasado muchos siglos bajo el dominio de lo racional y el *óculo-centrismo*. Así, esta politicidad otra, vivenciada desde su más de 5 sentidos –exteroceptivos- y con sus especiales tecnologías vinculares anti-anthropocentristas, invitaría a las energías de lo femenino en mujeres, hombres, niños(as), (queer, trans, cis, bi, lgtb, etc...), la Tierra, los astros, los elementos, las deidades, y las ancestras y ancestros, a generar una revuelta en la dirección de una

⁷⁰ Para Silvia Rivera, los cambios ahora estarán marcados por las pequeñas comunidades de afinidad. Comunidades pacientes, resilientes, resistentes y sabias, que nos pueden mostrar caminos distintos a los hasta ahora propuestos a nivel macro. Indica que tejer redes con múltiples comunidades de afinidad nos puede ayudar a sobrevivir esta coyuntura. Teniendo presente que los cambios no se generarán a nivel macro.

mayor empatía y felicidad, pautada por la trascendencia del proyecto colonial del poder. Contraponerse a la retórica del proyecto epistemicida y ecocida de la historia, a partir de lo femenino (que podría llamarse de otro modo, recordando a Sayen) subyugado, se hermanaría a la plenitud de vivir con nuestros tres cerebros⁷¹ coordinados y equilibrados. Recordando que las resistencias puestas en marcha por este grupo de *mujeres medicina*, encarnan el arraigo a lo sagrado, la vincularidad, lo inefable y la incertidumbre cósmica del compartir una nave-Tierra, llena de asombro, belleza y esperanza. Adicionalmente, sus micropolíticas recuperan la potencia del femenino subyugado: la memoria de sus abuelas y nanarabuelas, las Diosas y energías femeninas a las que invocan cotidianamente, rescatando la importancia simbólica, real e imaginara de lo femenino.

- Por otra parte, sería importante cuestionarnos si éstas prácticas y conocimientos espirituales/ecológicos, están sedimentando o des-sedimentando el imaginario hegemónico asociado a la magia y las “brujas” (que debían ser silenciadas durante la Edad Moderna). Indagar, si es que actualmente el estereotipo de la *hippie* –en sentido peyorativo-, está propiciando una nueva quema de brujas simbólica, al forcluir e invisibilizar el repertorio de prácticas y conocimientos, potenciados por esta comunidad de afinidad.
- Ya las feministas han hecho hincapié en que el sexo/género, no es algo que se pueda entender aisladamente, y estos relatos e historias han reafirmado que de ninguna manera la jerarquía sexo generizada puede ser entendida si las jerarquías etno/raciales, espirituales, epistémicas, y ecológicas se escinden y borran del mapa corpo-político del sexo/género. Esta interseccionalidad al mismo tiempo que complejiza el análisis, permite entrelazar los aportes de diversas disciplinas como: la biología, la ecología, la física cuántica, la antropología, la psicología, las teorías feministas y de género, la decolonialidad, la teología feminista de la liberación, el eco-feminismo, la ecología

⁷¹ Claudio Naranjo propone que somos seres tri-cerebrados. Que pensamos y sentimos no solo con el cerebro-cabeza, sino que coordinadamente sentipensamos a través del cerebro-corazón y cerebro-visceral. Sugiere que estos tres cerebros se corresponden con los centros del sentir, del pensar y del hacer. Y que la civilización patriarcal está íntimamente ligada al cerebro racional-del pensar, señalando que debemos activar y usar nuestros otros dos cerebros ya que no sólo somos personas con cerebros racionales (Fraile, 2017).

política y las sabidurías insurgentes. Haciendo notoria la imposibilidad de acercarnos al género desde la uni-vocidad disciplinaria.

- En ese sentido la apuesta que hacen las *mujeres medicina*, es la de una doble o triple radicalización: la de lo *ch'ixi*, la de los afectos y la de la ecoespiritualidad. Desde sus corporalidades, navegantes de las aguas de lo radical, no se estarían negando otras posibilidades de existencia, ni mucho menos infravalorando los aportes de occidente. Ya que, desde la noción de interrelación e interdependencia que teje la comunidad de afinidad, se alcanzaría a vislumbrar que ninguna sociedad, cultura o espiritualidad “está en capacidad de dar respuesta por sí sola a la grave crisis civilizatoria que enfrenta la humanidad” (Guerrero, 2011, p.28), por lo que se torna necesario juntar múltiples mentes, vísceras y corazones, para comprender que nos necesitamos las(os) unas(os) a las(os) otras(os) y que todas las relaciones son imprescindibles para el conocimiento del universo.
- Además, sería interesante continuar investigando las particularidades de la comunidad de afinidad, sus tácticas, resistencias y luchas agenciales, ya que durante los últimos meses se han adherido hombres a la colectividad de sahumadoras, por lo que su futuro estudio nos podría aleccionar sobre si estas estrategias políticas, serían -o no-, diferenciadas para mujeres y hombres. En ese sentido, sería también interesante ahondar en la esfera de lo económico, ya que utilizan cotidianamente el trueque, subvirtiendo la creencia de que sólo se pueden ofrecer y comprar servicios a través del pago monetario en un Chile neoliberal. Por otra parte, sería valioso entablar un diálogo entre las teólogas feministas de la liberación, las teólogas ecofeministas y los testimonios de estas mujeres medicina, para encontrar reflexiones otras, puntos nodales de encuentro y desencuentro, respecto a la espiritualidad feminista teocéntrica y la ecoespiritualidad cosmobiocéntrica. Aportando así nuevas pistas a los campos de la economía ecológica, la economía feminista y la ecología política, los ecofeminismos, los feminismos indígenas, y los feminismos de la liberación.

Por último, propongo que las espiritualidades ecológicas traídas a estas páginas van más allá de la inter-conexión, es decir, que no solo articulan conexiones entre sí o más elementos

(inter), sino que establecen conexiones más allá de lo inanimado y lo animado, lo terrestre y lo cósmico, construyendo posiblemente trans-conexiones u omni-conexiones. Estas, podrían ser mejor comprendidas, si apoyándonos en las sabidurías insurgentes mayas, empezásemos a utilizar la noción de *qwinaq* (maya mam). Que, a decir de Aura Cumes (2016), trasciende los límites que impone la palabra humano o persona; sugiriendo que *qwinaq* es una categoría que abarca no sólo la existencia de lo humano, sino que nos permite ser un sujeto más en el red de la vida, un sujeto igual que la naturaleza, que los pájaros, que los ríos, que los espíritus. Así, en lugar de optar por la lógica que divide, se estaría retomando el *continuum* en el que nuestros cuerpos se interconectan con el Todo, y desde este *locus*, buscaríamos emanciparnos del sistema mundo que nos oprime como *qwinaq*.

b. Apuntes para sentipensar otras ecoespiritualidades

- Su polifonía, nos invita a reconocer que no somos simplemente un cuerpo físico dominado por la razón cartesiana, sino que al mismo tiempo manifestamos la posibilidad de vivirmos cuerpos psico-bio-emocionales, energéticos, visibles, invisibles, cuyas interrelaciones trastocan el campo energético, material y cuántico de los vastos multiversos. Así, fisurando la imposición de los signos con carga negativa sobre nuestros cuerpos animalizados, emocionales, [i]rracionales e inefables, nos negamos a aceptar el cuerpo dado oficialmente por el poder y reivindicamos la potencia de sentipensarnos y experimentarnos a través de nuestros múltiples cuerpos.
- Sus testimonios nos indican que es preciso recuperar la sacralidad de nuestros cuerpos, del cuerpo de la Tierra y de esos cuerpos otros que forman parte inherente de nosotras(os) mismas(os): respetarlos, cuidarlos y cultivar las semillas que pulsen por implosionar al cuerpo hegemónico desde el que inconscientemente se nos obliga a bloquear la experiencia de la interdependencia. Las nuevas posibilidades del cuerpo, rebasan la “realidad” del sistema mundo.
- Hay un ritmo que interesa, y ese es el movimiento en espiral. Así como los multiversos continúan en constante expansión -en cosmogénesis-, así nosotras(os),

también experimentamos nuestras vidas. Reprobamos la certidumbre y el enyesamiento identitario, pues siempre han sido una alegoría del poder hegemónico, y evocamos a nuestros procesos de identificación, estados de ánimo, cuerpos, amores y singularidades, desde la potencia de la vibración, el movimiento y el flujo constante de energía. Como nos recuerda Pamela “*quiero decir que mañana probablemente me retracte de todo [risas], lo que quiero decir es que cuando tu estés terminando esto, yo ya esté pensando distinto, entonces si tú me preguntas más adelante tal vez sea más distinto*”. Reconociendo que, entre menos nos movilizemos, y más permanezcamos sedimentadas y enyesadas, el sentido global del poder quedará sin debatirse.

- Desde el análisis visibilizado, no existe una única forma de experimentar la ecoespiritualidad, pues ya sea dialogando con las y los guardianes del bosque, con el fuego, o con diversas deidades y energías, los testimonios indican que esta comunidad de mujeres se abre a la posibilidad de experimentar su relación trascendente con el Todo sin necesitar del adoctrinamiento religioso, de las instituciones que controlan y manipulan la esfera de lo espiritual o de memorizar letanías y rezos institucionalizados. Asimismo, su apertura al politeísmo, nos narra las veces de experiencias abiertas a la heterogeneidad y el diálogo, que perturban el falogocentrismo del Dios-Padre-Espíritu Santo. La tarea es monumental: “desmontar el patriarcado cósmico”, insta Lorena Cabnal. Pero para ello, como comunidad de afinidad, estaremos siempre acompañadas, arraigadas a esta Tierra, en un largo viaje de transformación personal y colectiva.
- Nuestras voces nos instan a reconocer que es necesario re-establecer el diálogo con el espíritu de la naturaleza y el cosmos, aprender a escuchar la polifónica melodía del mundo ecoespiritual visible e invisible, en todas sus manifestaciones y decodificar con todos nuestros sentidos los mensajes inscritos en el multiverso. Aprender que no somos los únicos seres sintientes, que no somos “dueños” del universo, y que todo y todos(as) tenemos un valor intrínseco, lejos de cualquier razonamiento monetario.
- Se insta a recobrar nuestra capacidad de acción colectiva -tejiendo redes con otras comunidades de afinidad-, resignificando, transformando y subvirtiendo, todas

aquellas fuerzas heterónomas que intentan obliterar nuestras voces y las voces de la Tierra. Impedir que se sigan cometiendo abusos de poder, despertar y reaccionar ante el dolor de mujeres, hombres, niñas(os), plantas, animales, ríos, mares y suelos, que claman por una vida digna, una vida buena, justa, armónica y equilibrada. Reconocer que se están poniendo en riesgo las posibilidades de existencia presente y futura de todo el planeta, pues ya es impostergable apostar por la transformación de este modelo monocultural de muerte. Y permitir que estas experiencias nos aleccionen sobre el poder que emana de los movimientos de mujeres y de las mujeres en movimiento, de nuestras redes y micropolíticas, para intentar descolocar el atrapamiento eurocéntrico en el que creemos estar inmersas(os).

- Como comunidad de afinidad, el proceso de tomar las riendas de su acontecer, subvertir el colonialismo interno y optar libremente por sus identificaciones, conocimientos y prácticas, está sostenido por las profundas raíces de las ecoespiritualidades. Este es el punto en que los horizontes de existencia empiezan a cambiar su dirección, a recrear epistemologías otras, a optar por nuevas veredas no transitadas y a girar afectuosamente en la espiral de la vida, favoreciendo la lucha agencial y contestaria.

Finalmente, comparto algunos fonemas emanados desde mi *ch'ulel* al dar un vuelco dextrógiro en la espiral de la vida: *hay un tejido firme y maleable, mi cuerpo está interconectado al cuerpo de la Tierra, somos uno mismo, distinto, heterogéneo, pero uno mismo. Mi rezo y mi sentipensar, me otorgan la ubicación geoespacial que me abre a los senderos del estar y ser en un presente sempiterno, en el que interactúa no solo el mundo visible e invisible terrestre, sino el más allá, mis ancestros, los multiversos, las moléculas orgánicas e inorgánicas, vivos y muertos, -energías al fin-. Y en ese presente, mi corazón, el corazón de la Tierra y el corazón del Cielo, se unen a una topografía, que me señala mi propio horizonte, mi norte-sur-este-oeste, mi propio sentido del espacio, mí arriba y abajo. Ahí en esa inspiración y expiración que me arroja a la incertidumbre, rompo y fisuro los mandatos geo-corpo-políticos que el sistema mundo moderno capitalista patriarcal construyó ficticiamente para querer mantenerme tras las rejas de su orden, leyes y normas.*

Transgredo el deber estar, transgredo con mi propia geografía encarnada, le doy vuelta, torsiono su norte y su sur hegemónico, resisto haciéndome consciente de que hay un corazón en cada zona, espacio, materia, y energía del cosmos. Me tejo a las redes de vínculos, afectos y afidamientos, me emancipo.

Como feminista, considero que aún tenemos mucho que aportar a las teorías de género, visibilizando que este no es un tema aislado, sino que trastoca cada uno de nuestros haceres y sentipensares más allá de lo imaginado. Evidenciar, que no es un asunto resuelto y cerrado -un “gueto feminista”-, pues las jerarquías que tachan nuestros cuerpos múltiples, continuamente nos apuntalan que aún hay largos caminos por transitar, barreras por derribar, y al mismo tiempo puentes por tejer. De este análisis, resulta necesario admitir que, al realizar una lectura en clave decolonial, de género, espiritual y ecológica, se pueden develar y fisurar múltiples ideologías y opresiones, demostrando que, desde nuestro lado indio latinoamericano, aún hay mucho por aprender y corazonar.

Es nuestra *ch'ulelal*-, la que en este punto, agradece al lector(a) por su acompañamiento, por liberarse de sus propias ataduras internas y por flexibilizar sus marcos interpretativos. Gracias por sobrevolar esta lectura compleja y contestataria, desde estas frecuencias *otras* que insisten en ser escuchadas.

El niño está hecho de cien.

*El niño tiene cien lenguas, cien manos, cien pensamientos, cien maneras de pensar,
de jugar y de hablar, cien, siempre cien maneras de escuchar, de sorprenderse, de amar,
cien alegrías, para cantar y entender, cien mundos que descubrir, cien mundos que inventar, cien mundos
que soñar.*

El niño tiene cien lenguas, (y además cien, cien, y cien), pero se le roban noventa y nueve.

La escuela y la cultura le separan la cabeza del cuerpo.

*Le hablan: de pensar sin manos, de actuar sin cabeza, de escuchar y no hablar, de entender sin alegría, de
amar y sorprenderse, sólo en Pascua y en Navidad.*

Le hablan: de descubrir el mundo que ya existe, y de cien, le roban noventa y nueve.

*Le dicen que el juego y el trabajo, la realidad y la fantasía, la ciencia y la imaginación,
el cielo y la tierra, la razón y el sueño, son cosas que no van juntas.*

Le dicen en suma, que el cien no existe.

Y el niño dice en cambio, el cien existe.

Loris Malaguzzi, Los cien lenguajes de la infancia

IX. BIBLIOGRAFÍA

- Aldana, R. (2016). La mujer medicina es la que mira la vida con amor y bondad. España: *La mente es maravillosa*. Recuperado de <https://lamenteesmaravillosa.com/una-mujer-medicina-la-mira-la-vida-amor-bondad/>.
- Alonso, L. (1994). Sujeto y discurso. En J., Delgado y J., Gutiérrez (coord.). *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en las Ciencias Sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Bassi, J. (2015). *Formulación de proyectos de tesis en ciencias sociales. Manual de supervivencia para estudiantes de pre- y posgrado*. OchoLibros: Sanitago de Chile.
- Bello, A. (2012). Hegemonía, historia y pueblos indígenas en la formación del Estado-nación chileno. *Zotero*. 1-28.
- Berta. (2016). Un camino de paz. España: *Un camino de paz*. Recuperado de <http://www.uncaminodepaz.com/mujer-medicina/>
- Bidaseca, K. (2010). Introducción. Epifanías en el des-doblamiento del tiempo y la escritura del mundo. En K, Bidaseca (coord.), *Signos de la identidad indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico* (pp. 15-30). Argentina: Editorial SB.
- Blanco, M. (2012). La persecución de las brujas en la Cataluña moderna. *Feminismo/s*, (11), 187-204.
- Boff, L. (2003). *La voz del arcoíris*. Madrid: Trotta.
- Bojorquez, O. (2016). Mujeres medicina. México: *Mujeres medicina*. Recuperado de <http://www.mujeresmedicina.com/mujeres-medicina-2/>
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos Nómades*. Argentina: Paidós.
- Brown, G., Western, D. y Pascal, J. (2013). Using de F-word: feminist epistemology and postgraduate research. *Journal of Women and Social Work*, 28 (4), 440-450.
- Bustillos, S. (2005). Mujeres de tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo. *Nóesis*. 15(28), 59-77.
- Canales, M. (ed.). (2006). *Metodologías de investigación social, introducción a los oficios*. Chile: LOM ediciones.
- Cantor, G (2002). “La Triangulación Metodológica en Ciencias Sociales. Reflexiones a partir de un trabajo de investigación empírica”. *Cinta de Moebio*. (13), 58-69.
- Casa Colorida [MediaLab Colorida]. (2016, julio 7). Ramón Grosfoguel na Casa Colorida [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Ift7xACwfg>
- Cassasus, J. (2009). *La educación del ser emocional*. Chile: Índigo/Cuarto propio.
- Céspedes, G. (2009). Buscando las fuentes de la sabiduría para regar nuestras vidas. Espiritualidad feminista en tiempos de globalización. *Cultura para la esperanza*, (75), 38-45.
- Charmaz, K. (2010). *Constructing Grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. Sage Publications: California, USA.
- Chesney, L. (2008). La teoría ritual del teatro. *Fragmentos*, 35, 37-48

- CICODE [CICODE UGR], (2015, junio, 23). Ciclo sobre Género y Desarrollo: "Voces Feministas desde el Sur" Ponente: Lorena Cabnal 1/2. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=vVYrkw04r6g>
- Corral, R. (1997). El universo como holograma multidimensional y su conexión con la mente. *Temas*, pp. 17-23.
- Cumes, A. (2016). Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencias y despojos en las sociedades que nos dan forma. En: Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, *VII Jornadas Caribeñistas, Racismos del siglo XXI en América Latina y el Caribe: orígenes y trayectorias*. Jornadas llevadas a cabo en Santiago, Chile.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101.
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. En: GLEFAS, *Coloquio Latinoamericano sobre praxis y pensamiento feminista*, Coloquio llevado a cabo en Buenos Aires, Argentina
- Danzas de Paz Universal. (2015). Dances of Universal Peace. Estados Unidos de Norteamérica: *Dances of Universal Peace International*. Recuperado de <http://www.dancesofuniversalpeace.org/sp/home.shtm#>.
- De Sousa, B. (2010). En X. Leyva *et al.*, *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, (pp. 12-34). México, Perú y Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH
- Duque, E. (2009). Entrevista a Alicia Puleo: claves del ecofeminismo. España: *Mujeres en Red*. Recuperado de <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1714>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Esteban, M. (2011). Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo. En: C. Villalba y N. Álvarez (coord.), *Cuerpos políticos y agencia, reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad* (pp. 45-84). España: Universidad de Granada
- Esteban, M. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona: Ediciones Bellaterra
- Fabbri, L. (2012). Antropología de la subjetividad. Argentina: *Antropología de la subjetividad*. Recuperado de http://www.antropologiadelasubjetividad.com/trabajos_investigacion_lucianofabbri.htm
- Fernández, O. (2010). Cuerpo, espacio y libertad en el Ecofeminismo. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. (27), 1-15
- Fraile, A.D. (2017). La educación que tenemos roba a los jóvenes la conciencia, el tiempo y la vida, Claudio Naranjo. Argentina: *Periódico del Bien Común*. Recuperado de <http://www.periodicodelbiencomun.com/propuestas-proyectos/la-educacion-que-tenemos-roba-conciencia-entrevista-claudio-naranjo/>
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal : economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, V. (2015). Pedagogía de la crueldad: entrevista a Rita Segato. Chile: *Anarquiacoranda*. Recuperado de <http://anarquiacoranda.blogspot.cl/2015/05/pedagogia-de-la-crueldad-entrevista.html>

- García, J. (2004). Llevarse las raíces consigo. Ecosistema humano y espiritualidad. *Polis, Revista Latinoamericana*, 8, 1-17.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.
- Gómez, E. (2015). *Calidad ambiental electromagnética: atenuación de las radiaciones electromagnéticas en los espacios habitados* (Tesis doctoral). Universidad Politécnica de Madrid, España.
- Gómez, P. (2008). El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazeta de Antropología*, 18, 1-12.
- González, I. (2005). *Dinámicas de comunicación interpersonal en un entorno ritual: la cura del habla en el temazcalli* (Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación). UNAM, México
- Grebe, M., Pacheco, S. y Segura, J. (1972). *Cosmovisión mapuche. Cuadernos de la realidad nacional*, 14, 46-73.
- Greco, M. (2011). Antropología de la subjetividad. Argentina: *Antropología de la subjetividad*. Recuperado de http://www.antropologiadelasubjetividad.com/trabajos_investigacion_maurogreco.htm
- Grinberg-Zylberbaum, J. (1991). *La teoría sintérgica*. México: INPEC.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa*, 4, 17-48.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En FJDI, *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (97-108p.) Estados Unidos: CIDOB
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Argentina: Norma.
- Guerrero, P. (2010a). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle14: Revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 80-94.
- Guerrero, P. (2010b). *Corazonar una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Guerrero, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad, Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, 10, 21-39.
- Gunzenhauser, M. (2006). A moral epistemology of knowing subjects. *Qualitative Inquiry*, 12(3), 621-647.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1987). ¿Existe un método feminista? En: Harding, S. (ed.) *Feminism and Methodology*. USA: Indiana University Press.
- Harding, S. (1996). *Feminismo y ciencia*. Barcelona: Morata.
- Ícaros. [ICAROS]. (2012, mayo 10). *Ábrete corazón, Rosa Giove (versión original)* [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Jq8RbvNyJV8>
- Jaramillo, J. (2012). Una sociología sentipensante para América Latina (antología). Latinoamérica. *Revista de estudios Latinoamericanos*, 54, 315-324

- Jones, D., Manzelli, H. y Pecheny, M. (2004). Grounded theory. Una aplicación de la teoría fundamentada a la salud. *Cinta de Moebio* (19), 38-54.
- Klimenko, O. (2011), La física cuántica, el observador y la creatividad. *Revista Pensando Psicología*, 7(12), 165-181.
- Lemos, R. (2010). *La consciencia corporal, una puerta a la espiritualidad* (Tesis de Maestría en Desarrollo Humano). Universidad Iberoamericana, México.
- Leyva, X. 2010b. ¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teóricopolítica. En X. Leyva et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, pp. s/n.
- Lincoln, V. (2016). Eco-spirituality, a pattern that connects. *Journal of Holistic Nursing*, 18(3), 227-244.
- López, J. (2013a). Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal. Hacia una visibilización de saberes "otros" desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En, Lía Pinherio y Xóchitl Leyva, *Prácticas Otras del Conocimiento: praxis político-educativa y la producción de saberes desde los movimientos y las redes en América Latina y el Caribe* (pp.181-206). III Congreso Internacional del Conocimiento Santiago de Chile, del 7 al 10 de enero de 2013.
- López, J. (2013b). *Ich'el ta muk'*: La trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa). En G. Méndez, J. López, S. Marcos, Osorio, C. (coord.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y múltiples opresiones. En: Conexión Fondo de Emancipación (comp.), *Pensando los Feminismos en Bolivia*, Serie Foros 2 (p. 129- 140). Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación.
- Lugones, M. (2014) Hacia un feminismo decolonial. *Revista La Manzana de la Discordia*, 6 (2), 105-119.
- Lupton, M. (2004). *James Welch: a critical companion*. Estados Unidos de Norteamérica: Greenwood Publishing Group.
- Luria, A. (1994). *Sensación y percepción*. México: Ediciones Roca.
- Madrigal, B. (2013). *Pervivencia de lo sagrado en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en la montaña texcocana*. (Tesis de doctorado en ciencias, especialista en Desarrollo Rural). Colegio de Postgraduados. México.
- Madrigal, B., Alberti, P. y Martínez, B. (2015). La Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua. *Cuicuilco*, 22(63), 29-61.
- Marcos, S. (2014a). Feminismos en camino descolonial. En M. Millán (coord.), *Mas allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-34). México: Red de Feminismos decoloniales.
- Marcos, S. (2014b). Feminismos ayer y hoy. *Poiésis Tubarão*, 8(13) 8-29.
- Reyes, M. (2013). *Etnografía de la danza conchera: el caso de la mesa de la señora María Magdalena-Xochiquetzal, Atlazolapa, México, D.F.* (Tesis de maestría en Antropología). UNAM. México.
- Marquina, N. y Ergueta, A. (2016). Mujer medicina. España: *Mujer Medicina*. Recuperado de <https://mujermedicina.wordpress.com/>

- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers* 73, 127-152.
- Martínez, C. (2011). *Los nuevos movimientos sociales y cambio de paradigmas en el último siglo a través de la lógica de la Noviolencia* (Tesis de doctorado). Universidad de Granada: España.
- Martínez, M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista IIPSI*, 9(1), 123-146.
- Mendoza, B. (2010) Epistemología del Sur, la colonialidad del género y feminismos en América Latina. En Y. Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricopolíticas del feminismo latinoamericano. Vol. 1*. Buenos Aires: En la frontera.
- Mignolo, W. (2002). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (Latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, LXVIII(200), 847-864.
- Montecino, S. (1995). Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios, y simultaneidades. En: L. Argango, M. León y M. Viveros (comps), *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (pp. 187-200). Colombia: Tercer mundo editores
- Montecino, S. (1997). *Palabra Dicha: escritos sobre género, identidades, mestizajes*. Colección de Libros electrónicos. Chile: Universidad de Chile.
- Mujer Ayuda. (2015). ¿Qué es una mujer medicina?. Chile: *Mujer Ayuda*. Recuperado de <http://mujerayuda.blogspot.cl/2015/01/que-es-una-mujer-medicina.html>
- Multiverso (2015). Espacios de entremedio. De la A a la Z con Silvia Rivera Cusicanqui. *Revista Intercultural Multiverso*. pp. 46-53.
- Murano, R. y Boff, L. (2004). *Femenino y Masculino. Una nueva consciencia para el encuentro de las diferencias*. España: Editorial Trotta.
- Nava, C. (2012). *Ciencia, ambiente y derecho*. México: IIJ-UNAM.
- Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Comunidad Mujeres Creando Comunidad y CEDEC
- Paredes, J. y Guzman, A. (2014). *El tejido de la rebeldía, ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando Comunidad.
- Pérez, L. (2016). La sostenibilidad de la vida humana y no humana. Una aproximación feminista y ecologista a las ciudades (Tesis de doctorado en Desarrollo y Ciudadanía). Universidad Pablo de Olavide: Sevilla.
- Pérez, L. y Domínguez-Serrano, M. (2014). *Una reformulación feminista del decrecimiento y el Buen Vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana. Perspectivas económicas alternativas*. XIV Jornadas de economía crítica. Valladolid: Universidad Pablo de Olavide.
- Pogue, S. (sin fecha). El secreto del Critiano. México: *Empezandocondios*. Recuperado de <http://es.catholic.net/imprimir.php?id=59659>
- Pontificio Consejo “Justicia y Paz”. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Lima: Paulinas.
- Puleo, A. (2000). Luces y sombras del ecofeminismo. *Asparkia*. 11, 37-45.
- Quesada, R. (2010). Empoderamiento de mujeres latinoamericanas a través de prácticas ecofeministas. *Investigaciones Feministas*. 1, 97-109.

- Quintana, A. (2006). Metodología de investigación científica cualitativa. En A. Quintana y W. Montgomery (eds.). *Psicología: Tópicos de actualidad*, (pp. 47-84) Lima: UNMSM.
- Radic, M. (2002). La teoría pura del ceremonial. *Laurea Hispalis*, 1, 123-138.
- Ress, J. (1998). Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía. *Conspirando*, 23, 2-8.
- Ress, M. (2010). Espiritualidad ecofeminista en América Latina. *Investigaciones Feministas*, 1, 111-124.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rincón, A., Vizcarra, I., y Thomé, H. (2014). Prácticas espirituales, ecofeminismo y maíz nativo; el caso de las mujeres matlatzincas. En K. Badaseca (Presidencia), *II Congreso de Estudios Poscoloniales*. CLACSO, Argentina.
- Rivera, J. e Iraburu, J. (2003). *Síntesis de espiritualidad católica*. Pamplona: Fundación Gratis Date.
- Rivera, S.; Domingues, J.; Escobar, A. y Leff, E. (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Cuestiones de Sociología*, 14. (s/p).
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Rivera, S. y Santos B. (2015). Conversa del Mundo. En, J., Exeni (ed), *Revueltas de indignación y otras conversas* (pp. 80-123). Bolivia: Proyecto ALICE
- Rivero, A. (sin fecha). ¿Qué es la espiritualidad? México: *Catholic.net*. Recuperado de <http://es.catholic.net/op/articulos/10016/cat/458/que-es-la-espiritualidad.html>
- Rodríguez, G., Gil, J. y García, E. (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Málaga, España: Ed. Aljibe.
- Rojas, M. (2012). La “ecosofía”. Una propuesta Ecofeminista liberadora desde América Latina. Barcelona: *Collectiu de dones en l'església*. Recuperado de: www.donesesglesia.cat/documentos/ecosofia.pdf
- Salamanca, A. y Martín-Crespo, C. (2007). El diseño en la investigación cualitativa. *Nure Investigación*, 26, 1-6.
- Saldaña, T. (2015). Ecofeminismo, mujeres y desarrollo sustentable: el caso de la Sierra de Santa Rosa en Guanajuato. *Región y Sociedad*. XXVII (62), 63-96.
- Sampieri, R., Fernández, C. y Baptista, M. (2010). *Metodología de la investigación*. Quinta edición. McGraw Hill: México.
- San Martín, D. (2014). Teoría fundamentada y Atlas.ti: recursos metodológicos para la investigación educativa. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 16(1), 104-122.
- Santana, N. (2000). El Ecofeminismo Latinoamericano. Las Mujeres y la Naturaleza como Símbolos. *Revista Cifra Nueva*. 11, 39-48.
- Segato, R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En A. Quijano y J. Navarrete, *La Cuestión Decolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. España: Traficantes de Sueños
- Serrano, J., Arango, A., Quintero, F., y Bejarano, L. (2009). Una experiencia de conocimiento situado: la línea de jóvenes y culturas juveniles del DIUC. *Revista Nómadas*. (30), 118-131.

- Serret, E. (2001). *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. Oaxaca, México: Instituto de la Mujer Oaxaqueña.
- Shinoda, J. (2008). *El millonésimo círculo: Como transformarnos a nosotras mismas y al mundo*. Barcelona: Kairos.
- Simensen de Bike, A. (2001). La filosofía ante la vida dañada: la crisis ecológica. *Andes*, (12), 1-9.
- Simonis, A. (2012a). La Diosa y el poder de las mujeres. Reflexiones sobre la espiritualidad femenina en el siglo XXI. *Feminismo/s*. (20), 336p.
- Simonis, A. (2012b). La Diosa feminista, el movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la segunda ola. *Feminismo/s*. (11), 25-42.
- Smith, C. (2009). Reconnecting with Earth: Ecospirituality as the Missing Dimension in Spirituality and Sustainability Education. En: De Souza, Francis, Norman y Scott (eds.), *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing* (pp. 653-675). London, New York: Springer.
- Soares, D. (2006). Género, leña y sostenibilidad: el caso de una comunidad de los Altos de Chiapas. *Economía, Sociedad y Territorio*, VI(21), 151-175.
- Soares, D. (2007). Acceso, abasto y control del agua en una comunidad indígena chamula en Chiapas; un análisis a través de la perspectiva de género, ambiente y desarrollo. *Región y Sociedad*, XIX(38), 25-50.
- Somos Paz. [faroLitoral.cl]. (2016, marzo 6). *Sahumerio Estadio Nacional* [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zQz43nmsuFw>
- Somos Paz. [Inlak´ech Namaskar]. (2013, septiembre 12). *11 de septiembre, Sahumerio a La Moneda* [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=e2dsXpMmYMw>
- Spivak, G. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.
- Toledo, V. (2003). *Ecología, Espiritualidad y Conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México: PNUMA, Universidad Iberoamericana.
- Valles, M. (2003). *Técnicas Cualitativas de Investigación Social*. Reflexión Metodológica y Práctica Profesional. España: Editorial Síntesis.
- Vargas, L. (2013). Una mirada, palabra de la tradición mexicana. México: *Siti Editores*. Recuperado de <http://www.siti.com.mx/PDFs/UnaMirada.pdf>
- Vargas-Monroy, L. (2011). Mestizajes: cuerpo y conocimiento en la obra de Gloria Anzaldúa. En: C. Villalba y N. Álvarez (coord.), *Cuerpos políticos y agencia, reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad* (177-195). España: Universidad de Granada.
- Vela, J. (1999). *Who is my neighbor. Social affinity in a modern world*. USA: Estate University of New York Press.
- Velázquez, M, y Vázquez, V. (comps.). (2004). *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Programa Universitario de Estudios de Género/UNAM, Colegio de Postgraduados, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (coedición).
- Villarme, S. (1999). Conocimientos situados y estrategias feministas. *REDEN: revista española de estudios norteamericanos*, (17), 219-235.
- Weinstock, A. (2014). Aportes del feminismo a la lucha socioambiental. *Revista de Estudios Feministas*. 22(2), 647-655.

Zuhari, M. (2016). Formación de Mujeres medicina Guías y Terapeutas en Sexualidad Sagrada y Empoderamiento Femenino. México: *Sexualidad Sagrada y Empoderamiento Femenino*. Recuperado de: <http://www.sexualidadsagradayempoderamientofemenino.com/formacion-mujeres-medicina>