

Juntanza de sabedoras

Ángela Niebles Gutiérrez • Lelia Schewe • Alexander Yarza de los Ríos
Selnich Vivas Hurtado • Maribel Berrío Moncada





Juntanza de sabedoras

Juntanza de sabedoras

Ensayos indisciplinados

Ángela Niebles Gutiérrez • Lelia Schewe • Alexander Yarza de los Ríos
Selnich Vivas Hurtado • Maribel Berrío Moncada



Niebles Gutiérrez, Ángela, Schewe Lelia et al. (2023). *Juntanza de sabedoras. Ensayos indisciplinados*. Medellín, Bogotá: GELCIL, Universidad de Antioquia, El Astillero.

1ª edición: 2023

ISBN: 978-958-49-8994-9

© Ángela Niebles Gutiérrez

© Lelia Schewe

© Alexander Yarza de los Ríos

© Selnich Vivas Hurtado

© Maribel Berrío Moncada

© GELCIL, Universidad de Antioquia, Medellín

© El Astillero Editorial, Bogotá

Diagramación y diseño: Juliana Mesa Mejía

Portada: Tinuango, tomada de Candre Yamacuri, Anastasia (2014). ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. *Mundo Amazónico*, 5, pp. 23-80.

Palabreo inicial

El diálogo entre investigadoras de latitudes en sororidad (Universidad Austral de Chile, Universidad Nacional de Misiones, Argentina, Universidad de la Salle, San José, Costa Rica, Universidad de Antioquia, Colombia), el afecto y el respeto por las comunidades ancestrales de varios países (Chile, Argentina, Costa Rica, Colombia) y la defensa de los derechos de las mujeres en el continente nos llevaron a proponer varias modalidades de cooperación: el intercambio académico, la lectura de tesis doctorales y la escritura de artículos científicos. Este volumen *Juntanza de sabedoras. Ensayos indisciplinados* rinde un homenaje a las sabias que han transformado nuestro quehacer universitario y vital. A Yandpuskem, Nataly Domicó, Betza Lar, Berichá, Tinuango / Anastasia Candre y Sor Juana Inés de la Cruz un sentido tributo a sus palabras y enseñanzas. Sin ellas no conoceríamos ni el sueño ni la libertad.

Las autoras, 8 de marzo de 2023

Tejidos

Saberes y conocimientos de mujeres indígenas • 9
Ángela Niebles Gutiérrez

Betza Lar y Berichá: mujeres con discapacidad que
habitan violencias y encarnan resistencias • 55
Lelia Schewe
Alexander Yarza de los Ríos

Sor Juana Inés de la Cruz: “seguir mi
entendimiento / el método quería” • 89
Selnich Vivas Hurtado

Tinuango, Anastasia Candre: mujer-sueño • 123
Maribel Berrío Moncada

Saberes y conocimientos de mujeres indígenas

Ángela Niebles Gutiérrez
Universidad Austral de Chile
Doctora en Educación
gloria.niebles@uach.cl

Este capítulo pertenece a la investigación denominada *AMA: Aguas, Mujeres, Afectividad* que nace en el marco del Doctorado en Educación de la Universidad de la Salle, San José, Costa Rica. Se publica con el profundo anhelo de expandir las voces y los saberes de las mujeres indígenas de los pueblos ãbëra eyapida, de Chigorodó, Colombia, y mapuche de la región de Los Ríos, Chile, en torno a las interconexiones entre las aguas, las mujeres y la afectividad. La investigación se propone dialogar con mujeres-aguas cuyas cosmosabidurías son distintas a la visión hegemónica del mundo de la modernidad occidental. El horizonte de sentido busca construir un conocimiento intercultural y decolonial con voces, experiencias y formas de ver el mundo consideradas como irrelevantes por la visión androcéntrica, racista y colonial del mundo (Fulchiron, 2014). Asumo entonces que a) “el conocimiento nace, se desarrolla y se transforma a través de los encuentros del ser humano con el mundo, tendremos que admitir que existirán tantas imágenes del universo como modos de interacción puedan existir” (Najmanovich, 2018, p. 48).

Las mujeres, la naturaleza y nuestras relaciones recíprocas han estado en el centro de la explotación, por tanto, también en nosotras está el foco de la liberación, de la reinención, de las posibilidades. Ampliar la percepción es enactuar distinto, es resistir sin sufrimiento, es transformarse sin agredirse, es buscar y entrar en las otras para comprender y aprender sus formas de alimentarse, de educarse, de vestirse, de expresarse y así anidar otras matrices. La *ecoapartaheid*, concebida como la separación imaginaria de los humanos y la naturaleza, ha creado una arquitectura intelectual que

nos separa artificialmente de la tierra y de los demás (Shiva y Shiva, 2021). Tal ficción nos instala en la idea de que no existe un ciclo de vida interconectado y nos enajena de la responsabilidad ética de nuestro actuar (López, 2020). El agua como todo ser vivo tiene una historia. En esta oportunidad se encarna en las voces de mujeres indígenas para traer su mensaje. El agua habita en nosotros. Expedicionar por sus formas consiste en mirar tanto hacia afuera como hacia adentro. Anidamos su voz como un viso de las culturas que impregnan su historia, su cauce y su cualidad de fundadoras de vida.

Aluna¹

Es posible que nos estemos perdiendo una enorme oportunidad al seguir subvalorando el aporte cultural (conocimientos, sistemas de creencia, valores, modos de vida) de los pueblos más antiguos; ésos que nuestra lengua nombra con algunos pocos y hostiles adjetivos: ‘primitivos’, ‘salvajes’, ‘indígenas’, ‘del pasado’, ‘infantiles’, ‘ignorantes’, ‘supersticiosos’.
(Vargas, 2006, p. 15)

Aluna es germinación estética y sus frutos se presentan de tres formas interrelacionadas. Textual, a través de fragmentos de entrevista, diario de campo o talleres. Metafórica, desde lenguajes literarios como la crónica o la poesía. Y, reflexiones fundamentadas desde la producción académica. Optamos por relevar las sabidurías insurgentes de frontera porque no encuadran ni en el lenguaje instalado ni en el patriarcal. La voz y la forma de expresión de las mujeres indígenas son poéticas, son cotidianas, son comprometidas con lo que ellas llaman su corazón, es decir, la integración sentipensante. Además, porque nos trae paisajes-encarnados que revelan la *estesis*, la política, la espiritualidad enactuada de los relatos de origen, y los valora, entonces, es decolonial.

¹ *Aluna* es un vocablo propio del pueblo kogui. Un fragmento del relato de origen de este pueblo cuenta: “Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Solo el mar estaba en todas partes. El mar era la madre. Ella era agua y agua por todas partes y ella era río, laguna, quebrada y mar y así ella estaba en todas partes. Así primero solo estaba La Madre [...]. La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era Aluna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria” (Amigos de la Psicología Analítica en Colombia [ADEPAC], s.f.).

La construcción de la crónica a partir de los datos erigidos implica múltiples lenguajes que invitan a la perspectiva compleja, no descalifica los hechos recopilados científicamente, no minimiza los relatos tejidos desde los recuerdos, la inspiración y la intuición. Para esta publicación se han seleccionado fragmentos de los frutos o resultados logrados en la investigación adelantada.

A partir de los relatos no intervenidos se van respondiendo los siguientes interrogantes desde la cosmovisión de su pueblo: ¿Cómo se relacionan con el Agua? ¿Cuál es el rol de las mujeres en su comunidad? ¿Cómo ven lo femenino y lo masculino? ¿Cómo se organizan las mujeres? ¿Cuál es la relación entre el cuidado de las aguas y las mujeres? ¿Qué conflictos vive una mujer en su comunidad y qué mirada se le da desde la cosmovisión ancestral? ¿El cuidado y la defensa del territorio es una forma de amor? ¿Cuál es la historia de la fuente de agua que custodian? ¿Cuáles son las motivaciones para participar en el movimiento de defensa del agua? ¿De qué formas se comunican con el agua? ¿Qué prácticas asociadas al cuidado están instaladas en la comunidad? ¿Qué choques culturales identifica en torno a la relación con el agua y las mujeres? ¿Qué relaciones establecen entre lo espiritual y lo político, y en torno al cuidado y la afectividad? ¿Cómo es la relación entre las aguas y su entorno?

Reconociendo que la filosofía de los pueblos indígenas tiene su origen en la experiencia vivencial, enfatizando en sensaciones, sentimientos y emociones ligados estrechamente a la madre naturaleza, la *ñuke mapu* o la pacha mama (Gavilán Pinto, 2009). Con este precedente nos imbuimos en esta travesía acuática, en estos mundos de mujeres, de feminidades,

de aguas, de afectividad, de inspiración que conspiran con la liberación y las bases de otras formas posibles de convivir en nuestra Madre Tierra.

Ata. Contextualización sobre las participantes *wera* y *somo*

Las participantes fueron 18 mujeres indígenas de los pueblos ãbãra eyapida de Chigorodó y mapuche de la Región de Los Ríos. Con edades entre los 18 años y los 60 años. La mayoría creció en su comunidad de origen y otras alejadas de su territorio ancestral. Características que hicieron del encuentro un escenario de identidades híbridas donde interactuamos desde las cosmosabidurías que oscilan entre un pueblo originario y otros grupos étnicos (García Canclini, 1989). Todas las mujeres han estado vinculadas a procesos de liderazgo en torno al cuidado de la vida, de los bosques, de las aguas, de las culturas originarias. Hablan sus lenguas de origen —ãbãra eyapida y mapudungún— y el español aunque con diferentes grados de dominio de esta última.

Paruma. Fragmento del diario de campo de la investigadora

Aunque en el pueblo no se habla mucho de ellas y ellos, de alguna manera se sabe que debido a sus tradiciones resguardan la montaña y los nacimientos de agua. Dada la llamativa presencia de los trajes tradicionales de las mujeres, cuando una va caminando por las calles siempre la ven y en el diálogo interno se enciende la palabra e-m-b-e-r-a igual a alegría.

Las mujeres vestían esas parumas, que son faldas y blusas de colores como los del arcoíris, pero acentuados. El amarillo no es pálido, es encendido como si el jugo de una naranja jugosa se hubiese posado sobre ese material para darle vida. Los rosados, los rosados son como el pomelo cuando lo partes y te encuentras con ese característico olor a cítrico y te quedas admirada con ese singular tono. Los verdes son luminosos y claros. Todo su atuendo es despejado pero intenso, tiene unas combinaciones muy lindas, parecen vestidas con obras de arte. Era como si recibiese un mensaje a través de sus vestimentas, no fui capaz de preguntar por su significado, pero luego leí y dice que cada color lo tiene y se asocia a un estado de ánimo o situación. También se encuentra una con muchas figuras triangulares que representan la montaña selvática, verlas es como ver los colores de un guacamayo. Son el recuerdo mismo del colorido natural. Ellas con su contoneo anuncian al mundo que la Madre Tierra está viva y somos en convivencia una sola familia. Son olvido e inspiración. Este territorio sabe y huele a dulce de plátano, con canela y clavo... danzan en él rabia, impotencia, alegría, contraste, alerta, equilibrio, olvido e inspiración.



Encuentro con las ẽbẽra wera luciendo sus parumas tradicionales en Chigorodó, Antioquia, Colombia. Fuente: Archivo personal (2020).

Wera, los pies de Ella. Crónica²

La caminata al sitio sagrado de Guapá en febrero de 2020 fue un espacio para habitar las relaciones entre *do* (agua) y *êbêra* (persona). Me detendré en la cartografía corporal de las mujeres que visitamos, particularmente con quienes hicimos red, es decir, las dos parteras Clarissa y Nazareth, la gobernadora María Edilia y la investigadora Nataly, pertenecientes al Comité de Mujeres del Cabildo Mayor de Chigorodó.

Aún estábamos en el mismo lugar. La temperatura subía cada vez más. Lo único que podían ver mis ojos, eran colores verdes, en diversos tonos, y a lo lejos se escuchaban silbidos de pájaros. El grupo estaba listo para salir. Alguien pidió el favor de que tomarán una fotografía del grupo; yo me ofrecí como voluntaria. Fue entonces, cuando me di cuenta de su figura y su mirada. Sobre todo de su mirada que estaba fija en el suelo. Y sus pies enraizados, pegados, fusionados a la Madre.

Las abuelas decían que cuando a una le toman una foto, le roban un poquito de su alma. De pronto es lo que ella pensaba. No lo sé. Pero sí sé que en mi útero algo se dio vuelta cuando la descubrí. Creo que me alcanzaron a temblar las piernas, entonces me acomodé las botas de plástico y me amarre bien el pelo, la travesía pronto empezaría. Al salir del tambo (casa *êbêra*), tuvimos que pasar por una reja hecha de palos y alambre grueso. Pasamos una por una, pues era angosto.

2 Referenciada desde el diario de campo de la investigadora.

Ella fue la última en pasar, llevaba de la mano a un niño pequeño de ojos grandes y saltones, aunque él rápidamente se quedó libre y no siempre al lado de ella. Yo había tenido una conversación con el niño. Me había pedido un chicle y me preguntaba con insistencia si tenía dinero, para que le diera. Yo le dije que tenía sonrisas. Me dijo que no le gustaban y arrancó. Corría tan ligerito, que casi no se veía. Sus pies descalzos son hábiles. Esos pies respiran libertad.

Nos fuimos caminando cuesta abajo. Nazareth era la más ligera, parecía una pluma. Ella también iba descalza, pero sus pies no eran humanos, digo yo. Estaban anclados a la Madre, y tomaban cada forma del camino. Aunque habíamos avanzado pocos metros, sus pies ya eran piedra, agua, corteza de árbol. Eran firmes, fuertes y oscuros. Me detuve a ver sus uñas, tenían una curvatura como de águila.

Se escuchó el primer sonido de agua, era una corriente leve, y esta vez Ella pasó primero que todos, como si estuviese probando la firmeza de los palos que servían de puente. No dijo palabra alguna. Esas mujeres no hablaban nada.

Los verdes de los árboles empezaron a mixturarse con tonos cafés en el suelo y colores transparentes de riachuelos que sonaban a lo lejos. Su respiración era tan pausada, era una más, entre las ramas, las pendientes, las bajadas, las subidas. Caminar a su lado era como estar cerca de un ser frondoso, como un árbol de esos antiguos que son anchos, y que dicen que entre más anillos tengan, es porque son más viejos. Más sabios.

Empezamos a subir por una montaña empinada, al principio me sentí fuerte. Luego débil. Sin embargo, mi paso fue

constante, ni rápido, ni lento. Siguiendo el ritmo que el corazón me permitía. De repente, noté que Ella siempre estaba al lado mío. Éramos un trío. Nazareth, Ella y yo. Y sus pies descalzos se mimetizaban cada vez más. No sé si era ilusión, o ellas se sumergían cada vez más. Que Madre más amorosa. Los envolvía, los teñía. Los acariciaba.

Entre más ascendíamos, más espesa era la vegetación. Había pasos muy angostos y de cara a precipicios. Era tan intensa la aventura, tan envolvente su presencia, que no había sensación de peligro.

Los hombres que iban más adelante dijeron en voz baja, que había huellas de tigre. Pero nadie parecía inmutarse. Igual seguimos avanzando. Nazareth y Ella se miraron, y elevaron el rostro hacia la copa de los árboles. Se secretaron. Recién ahí me di cuenta de que si hablaban. Parece que no es español, sino *ēbēra eyapida* (lengua propia).

¿Qué tantos secretos guardarán?

Arnulfo, el *jaibaná*, dijo que teníamos permiso de continuar. Al parecer la voz de los ancestros representados en los animales, que se habían aparecido en las copas de los árboles, eran una señal. Una señal, que Ella había advertido.

Luego se vino un tramo empinado y al borde de la montaña. Resbalé, casi caigo al vacío. No tuve tiempo de ponerme pálida, ni fría, ni sentir miedo. Porque Ella me tomó con su mano, me miró a los ojos y de nuevo esa sensación vino a mi útera. Sentí una oleada de amor. Sus pies fueron como garras. Pero no apretaban, solo aparecían como un recordatorio.

En ese instante me hice parte de ellas. Las cuatro nos fusionamos.

Ella mide no más de 155 centímetros, su pelo es tan negro como el color del azabache, le llega justo encima de la cintura, se nota, a pesar de que lo tiene recogido. Su piel es seca, morena. Su rostro está pintado, como decorado³. Da una sensación de misterio. Su vientre es abultado, redondo como la Madre Tierra, dan ganas de abrazarlo. Cuando una sube la mirada por su humanidad se encuentra con una espalda fuerte y un cuello cortito. Su cara no es ni redonda, ni alargada, es un poco de ambas. Sus ojos son intensos, es como mirar una quebrada. Fuerte y transparente.

Cavilo sobre ¿cuál será su mensaje? ¿Por qué tiene ese poder de hipnotizarme?

Alguien la llamó por su nombre. Ella es Clarissa. Es partera. La partera en la comunidad ãbãra se reconoce como una mujer sabia porque tiene un conocimiento cultural y simbólico sobre la vida. El parto es un ritual ancestral.

¡Oh estaba pariendo! Y los pies ahí... caminando, presentes.

3 Dicen que la pintura facial y corporal ãbãra está ligada con su concepción del mundo. Es portadora de sentido y la piel es el territorio que emplean para evidenciar las claves de su cosmovisión. Es a través de la pintura que el individuo se identifica y es aceptado en el plano cotidiano y con la cual los jaibaná se comunican con el mundo de los espíritus. La tintura negra la obtienen de la jagua y la roja del achiote. El pigmento se incrusta en la capa externa de la piel, permaneciendo indeleble hasta que es naturalmente exfoliada —cuando la piel se renueva— a los diez o doce (Gamarra, 2019).

Guardianas de la sabiduría ãbãra⁴

Las *wera* o mujeres ãbãra que participaron en este proceso fueron quince, pertenecientes a los resguardos indígenas de Yaberadó y Polines, en los cuales se asientan cinco comunidades: Polines, Dojura, Chigorodocito, Guapá y Saundó (Territorio Indígena y Gobernanza, s.f.). Los dos resguardos son representados política y socialmente por el Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó, institución que ejerce funciones administrativas, económicas, legislativas y jurisdiccionales, y que forma parte de la Asociación de Cabildos Indígenas de Antioquia, OIA (Territorio Indígena y Gobernanza, s.f.).

4 Comité de Mujeres de los resguardos indígenas ãbãra Yaberadó y Polines, Chigorodó, Antioquia, Colombia.

La historia de las Guardianas de la sabiduría. Crónica

La historia de las Guardianas de la sabiduría, contada durante el taller, inició con el siguiente *truambi juampuro* o canto ancestral sagrado:

Wera truambi puandrua, untá. Truambi euma, umandawa.
Wera truambí egoroa, wawara Illibiata. Bura dua buyitruambita,
juanpuruneponoba karua zhorora bediata kirinchata. Dayibe-
dea chupea. Dayibidaita, jomalta, kiratonoa, jaure kangla. Neu
debea diarua, ola, doa, tibua, doa. Wera truambi, jedeco sabua
nauba orua, kuazarua, piganga sobia.

Canta mujer al viento, al cielo. Cántale al arcoíris, al sol. Canta
mujer para la tierra, para tus hijos, para tu vientre. Envuelve tu
canto en parumas de flores y teje con él la historia de tus ances-
tros. En el susurro de tu voz riega sanación, color, vida y amor.
Dale voz a la semilla, al bosque, al agua, al fuego, al río. Canta
mujer el sonido de la luna y has con este la melodía más dulce,
más suave más alegre. (Sirley Biviana Domicó, 14 de septiembre,
2017)

Línea de tiempo construida por las mujeres

Sabiduría de las abuelas. Antes de los años 70, las abuelas se reunían entre ellas y con otras mujeres para visitar las comunidades, en ese entonces no teníamos participación. Parecíamos silenciadas. Ellas se encontraban en un espacio en el que se contaban cómo se sentían y cómo era la comunidad que soñaban. En el movimiento indígena de 1970 fue poco el reconocimiento al papel de la mujer. Más o menos entre los 60 y 70 se fue conformando el movimiento indígena en Colombia, es decir a nivel más legal y jurídico también, y digamos que el recorrido de la voz de la mujer no estaba visibilizado. La mayoría de los que abanderan organizaciones de los movimientos indígenas en Colombia son hombres.

Conformación de las consejerías de mujeres. Hacia el 2005 ó 2006 podemos hablar de que se empezó dentro de las organizaciones a reconocer la voz de las mujeres. La Organización Nacional Indígena (ONIC) cuenta con regionales, nosotras pertenecemos a la de Antioquia. Por esa época se empieza a crear una figura, que son las consejerías de mujeres, que atendían solamente programas de infancia o relacionados con la mujer. Allí los encuentros eran más informativos y eso nos llevó a pensarnos de una manera diferente, a darnos cuenta de que no estábamos solas. Entonces digamos que nosotras empezamos a exigir donde estamos en la historia dentro del movimiento indígena, creemos que fue muy estratégico que se hicieran estas consejerías para fortalecer un poco la incidencia política.

Afianzamiento político, el caminar de las sabias. Flor María Tascón fue la iniciadora; y podemos decir que con Shirley Domicó Domicó nace la fundación política propiamente dicha en nuestra historia. Ella está al frente de la coordinación durante doce años; María Edilia Domicó elegida por la asamblea general de mujeres.

Mujeres mapuches de la región de Los Ríos

EL ESCAPE

*Yo me escapo toda herida
de centenares de lluvias
he recogido mis banderas,
del barro en donde las dejaste.
He enterrado mis ciudades,
he escondido la escultura de mi cuerpo
para que no la destruyas.
He dormido con los ojos abiertos
y mis alas prontas
a emprender la fuga
he gemido de dolor bajo tu cuerpo
mi yo se ha ido sin mí
desde tu alero.*

*Yo me escapo de la sombra de tu puño
quiero huir de tu espacio de quebrantos
para liberarme de tus proyectiles de espermios
que me siguen, que me acosan
que me punzan, que me muerden
que me succionan, que me besan
que me lamen, que me abrazan
para lograr habitarme,
y apoderarse de mi mente y de mi cuerpo
para siempre.
(Manquepillán, 2017, p. 12).*

El Estado chileno reconoce nueve pueblos originarios: mapuche, aymara, rapa nui, lican antai, quechua, colla, diaguita, kawésqar y yagán o yamana. Según el Censo 2017, el 12,8 %

se considera perteneciente a algún pueblo indígena u originario, es decir, 2.185.792 personas. De las cuales 49,3 % son hombres y 50,7 % mujeres. De ese total 883.906 son mujeres mapuche, y un 4.41% (47.820) residen en la región de Los Ríos (Instituto Nacional de Estadística [INE], 2017).

Mapuche en su definición es gente de tierra. *Mapu* o la tierra se le denomina no sólo al suelo y al subsuelo, sino a todo el planeta. *Mapu* lo es todo, es la materia, es el todo, es el total:

Mapu lo de aquí, donde vivimos, trabajamos, producimos, Nag Mapu le llamamos a eso; lo de arriba, en esas dimensiones que el occidente llama “cielo”, le nombramos Wenu Mapu; o de abajo, lo escondido, lo subsumido, desde donde proviene la energía negativa, el weza newen, le llamamos Minche Mapu; lo del este es Puel Mapu, punto principal de referencia y reverencia y de origen del mapuche-gen; el oeste es Lafken Mapu, posición básica de ubicación y veneración al agua o “ko”, -ko es de género masculino, es un anciano de los ancianos y es parte fundacional necesaria en convergencia con la Mapu; el norte es Pikum Mapu que corresponde a las ideas mentales de tiempo malo, desde donde proviene el fuerte viento y las tormentas de viento y agua; y el sur, el Willi Mapu, concebido como el aire de la esperanza, el tiempo bueno y las ideas mentales positivas. Así en todas las direcciones y en todas las dimensiones todo es mapu. “Tami mapu”, tu tierra, “tayiñ mapu”, nuestra tierra. “Kom mapu gey”, los mapuches más antiguos dicen, todo es tierra (Ñanculef, 2016, pp. 23-24).

En la investigación participaron tres mujeres mapuches *warriches* o de ciudad, eso significa que no crecieron dentro de una *lof*, es decir, en una comunidad. Yandpuskem quien

vive hace veinte años en Aineliebu, Millanca quien reside en una ciudad llamada los Lagos, pero su accionar político también es en Ainilebu, y la *machi* que llegó al territorio hace quince años. Las tres tienen vínculos con la comunidad de sanación Kalfvgen que es un centro de medicina mapuche. Desde ese lugar han participado en la defensa del territorio y de las aguas. Actualmente, las tres tienen nexos con la protección del Humedal Angachilla. En el proceso de acercarnos, conocernos y de entrar en nuestros mundos de forma recíproca, fueron relatando algunos pasajes de su vida. Presento a continuación algunos fragmentos:

Ser *machi* es un proceso difícil, se trabaja mucho el desarraigo. Antes de que se me presentase la enfermedad pensaba mucho en mí misma, en realizar mis estudios y crecer individualmente, sin embargo he asumido lo que se me ha dado, no pude engañarme a mí misma y negarme lo que soy, asumí mi verdad: hice estudios en la universidad y estudios de postgrado, me enfermé allá en Suiza y volví a Chile, en donde el *machi* me dijo que tenía el espíritu de mi abuela y debía asumir, de lo contrario tendría esta enfermedad toda la vida, con el cual sentía un vacío tremendo, lloraba toda la tarde, no comía y por el cual durante un tiempo solo me mantuve con agua (*Machi*, comunicación personal, 19 de diciembre, 2020).

En la cultura mapuche, la *machi* es considerada el vínculo principal entre el mundo sobrenatural de espíritus y deidades y el mundo real y humano. Su rol más reconocido es la curación espiritual, el uso de hierbas, el enlazar mundos, el resguardar el equilibrio. Además, ser oradora ante la comunidad. Según Ana Bacigalupo (1994), no hay una sola definición de este rol, varía según el lugar del territorio, la historia particular de cada *machi*, su relación con el paciente y el

territorio. Lo que sí hay en común es la importancia de los sueños, el *rewe* (altar) y el *kultrun* (tambor ritual). Se podría hablar de dos dimensiones históricas de las funciones de la *machi*: la curativa y la sacerdotal, esta última menos conocida. Se hacen *machi* por herencia y se les anuncia en sueños, visiones o enfermedades especiales (*kisu kutran*). Este legado es de un antepasado por línea materna o luego de catástrofes naturales.

En estas comprensiones sobre el hacer de una *machi*, se evidencia también que la ruptura con los territorios de origen, que muchas de ellas han padecido voluntaria o involuntariamente, se va subsanando con el encuentro mancomunado alrededor de un propósito común:

Hasta los 6 años viví en el campo, caminaba descalza, la primera vez que comí pollo que no era de campo era como un trapo. Todo fue diferente. Cuando era niña me decían que no era señorita por la forma de sentarme o porque era buena para pelear, eso surgió en la ciudad, en el campo era otra vida, una aprende a ser fuerte a tener ñeque (Yandpuskem, comunicación personal, 14 de agosto, 2021).

Respecto de Kalfvgen afirma:

La *machi* fue llamando gente que estamos entrelazados de alguna forma, una termina siendo más cercana con unos, más familia, todos tiene un corazón, un *piuke* o corazón bonito y que hacen las luchas desinteresadamente por amor. Han pasado muchos y se quedan los que tienen que estar. La comunidad es unidad, nos unimos para situaciones colectivas como ceremonia, siembra, enfermedad y nos demostramos cariño, respeto,

empatía. Así no vivamos en un mismo lugar geográfico, puedes llevarlo a donde vayas (Yandpuskem, comunicación personal, 14 de agosto, 2021).

A continuación, un relato de desarraigo y reinención de la tercera protagonista mapuche:

Hay mapuches que son del campo, los que no perdieron la tierra, se mantuvieron en su territorio y lograron vivir en comunidad, con las costumbres. Y los que no tenemos *lof* (comunidad), nos asentamos en las poblaciones, armamos familia y olvidamos hasta quienes somos, porque lo perdimos todo, no sabemos en donde está nuestro territorio, crecimos en las ciudades, parte de la violencia de la colonización. Entonces después en algún momento una empieza a buscar su ancestralidad, porque todos venimos de algún lado, a partir de un estudio que hizo mi hermano nosotros sabemos que venimos de Quilacahuin. No tenemos un campo no podemos sembrar, entonces como educadora intentamos sembrar memoria, a través de los *matetum* o conversación con las ñañas —expresión en mapudungun que significa mujeres cercanas, es una expresión de cariño— (Millanca, comunicación personal, 15 de junio, 2020).

Bosa. Aguas flujos de sabiduría

El agua es un componente de nuestra naturaleza que ha estado presente en la Tierra desde hace unos tres mil millones de años. El agua, una molécula de estructura simple, pero de comportamiento extraño, puede ser considerada como el líquido de la vida: los organismos vivos dependen absolutamente de ella para su existencia. El agua es también considerada el soporte de donde surgió la vida.

(Brenes-Esquivel y Rojas-Solano, 2015 pp. 168-170)

Imagino el movimiento constante y perpetuo entre las nanopartículas viajando por el espacio sideral hasta llegar al planeta azul. Todo está impregnado de agua. De esa sensación flotante que abraza todos los colores en sus múltiples combinaciones, más allá de la evidencia científica, apelo a la poética. Me refiero a la danza cósmica que sobrepasa el entendimiento de la razón instrumental, y se describe desde la razón cordial de Leonardo Boff (2015), que apela a la comprensión de la matemática de los ritmos vitales, en un pulso que se autorregula, que entra en períodos de calma y de agitación, de entropía y neguentropía.

La ley de la entropía sostiene que toda la energía de un sistema aislado o cerrado se mueve de un estado ordenado a otro desordenado. La neguentropía, en cambio, considera la energía como un medio que tiende a regular el comportamiento de la materia —hacia una mayor complejidad— para provocar en esta una tendencia al orden (Marcos Cueva Perus, 2006).

Estamos implicadas-vinculados

*La vivencia consciente de nuestra fusión cósmica y terrenal,
encarnada,
despierta lo fraternal y sororal,
con todas las especies y manifestaciones del vivir,
los colores, los sabores, las texturas, las pieles.
Suspenderse para oír lo que tiene que decirnos la lluvia,
las olas, las tonalidades de azul, de verde, de naranja o
terracota, es como si los suspiros del viento atravesaran
nuestras carnes, para vivir en todos somos uno, en el círculo
todo es equidistante,
a veces periferia, otras centro.
La magnífica atemporalidad se disipa en un momento de
eternidad que refresca la incesante maquinaria, que nos
insta al sistema universal
(Niebles, 2022, p. 4).*

Describir la experiencia desde y con el agua en términos fenomenológicos implica colocar los relatos desde la piel. En este apartado continuaremos trayéndolos a partir de dos de mis maestras, quienes han trasmutado, se han sembrado en el corazón de la Madre Tierra, o en palabras occidentales, han muerto. La primera era una indígena sanadora maya y la segunda una mujer conocedora de plantas medicinales mapuche.

Estamos en presencia de la madre agua y todo ese potencial divino del agua que es vida, el agua representa nuestra sangre y nuestros líquidos también adentro de nuestro cuerpo, en donde el agua es el 80 % en la madre tierra y en nuestro cuerpo también es el 80 %.

El agua dentro de nuestro cuerpo es la sensibilidad, pero también cuando esa sensibilidad que es la agüita se transforma en sangre y sale del corazón y retorna al corazón, es amor.

El agua en la madre tierra se mueve con los vientos, el agua en nuestro cuerpo se mueve con la respiración que es aire; el aire es la respiración que se hace vida, se hace mente, se hace respiración cósmica.

El agua movida por el aire se hace mente, pensamiento, sabiduría. El agua de la madre tierra es sabia, su mente es clara, sabe que su estado será limpio, bello. Es el humano el que la ensucia, así como ensuciamos el agua de afuera, ensuciamos el agua de nuestro cuerpo en la misma cantidad en la misma calidad.

En los peregrinajes del agua, hay que seguir rezándole, cantándole, para que puedan ser bien nutridos, para que así en muy poquito tiempo consideremos al agua como lo que es dadora de vida, con ella toda la vida es posible y sin ella nada lo es. Y tener así en la madre tierra el agua maravillosa. Acordémonos que para lograr esos sentimientos maravillosos debemos tener muy bellos pensamientos para así tener estupendas actuaciones. Con el agua tenemos flores, con el agua tenemos un sonido que arrulla.

Cantemos:

Yo canto, yo soy flor (repetición)

Y es mi danza la esperanza de fundirme con el sol (repetición)

Yo soy mar, yo soy espuma (repetición)

Y la bruma sube, sube, a encontrarse con la luna (repetición)

(M. Núñez, comunicación personal, 15 de octubre, 2019)⁵.

A continuación, el mensaje de nuestra *lawentuchefe* o sanadora con plantas medicinales, que nos sumerge en las aguas a partir de estas palabras:

5 Margarita Núñez Álvarez, conocida como la Abuela Margarita, nació en la campiña de Jalisco, en la comunidad de Los charcos, en Mexxicacán. Se le considera descendiente y curandera de las culturas chichimeca y maya.

Nuke mapu decimos nosotros, ustedes le dicen Madre Tierra. Tierra y agua son una. Nos sentimos identificadas con nuestra tierra, recibimos la energía de ella, nos da el *nawen*; me saco los zapatos y ella me da la energía para no caer. Ella nos da lo que necesitamos. Piensa en el cable de tierra, cuando funciona en una casa todo funciona, cuando está mal puesto toda falla. Hay que sacarse los zapatos. La Tierra esta ahogada, ella trata de respirar por algún lugar, el cemento la está ahogando. Hay que buscar lugares para sentarse y recibir la energía que nos equilibre de esa energía pura que solo ella puede entregar, para caminar derechito y todas las enfermedades son porque nos falte el cable tierra. Como mapuche no podemos vivir sin cable de tierra. Recibir 10, 15, 20 minutos de energía de la tierra se van los dolores (S. Millahual Cheuque, comunicación personal, 16 abril, 2021)⁶.

Para ambas maestras todo está interconectado y lo que ocurre en el exterior con las aguas y la tierra, que son una misma, también sucede con nosotras como humanas. Por ello, la reflexión sentipensante y encarnada de manera particular en cada una. Vivimos en el planeta azul. La Tierra es un coloso de unos 4.500 millones de años con una característica muy particular entre el resto de los planetas conocidos: está mayormente cubierta por agua líquida que forma océanos y le da el característico color azul que se percibe desde el espacio (Logares, 2020).

6 Sonia Verónica Millahual Cheuque era una *lagmien*, lawentuchefe, kimche y lonco de la Comunidad Indígena Francisco Trecañ, de la Isla Los Pinos en la localidad de Queule, en la comuna de Toltén, Región de la Araucanía. Una mujer con vasta trayectoria en medicina ancestral mapuche *lafkenche*. Además, era resguardadora de la cultura, tejedora de *nocha*, mediadora cultural.

Historias que contaban los antiguos, o relatos de origen

Los relatos de origen cuentan las historias, que de generación en generación se transmiten mediante la oralidad, sobre la cosmovisión respecto a la creación de los pueblos. Para los mapuche, el agua es un elemento sagrado porque fue creado por un ser divino y el agua es el punto de vida esencial para todo ser, e incluso para *Matuchao*⁷ o dios de los árboles. El agua lo siente todo como propio. Se dice que tiene vida propia e incluso tiene género porque da vida al igual que una mujer cuando es madre. Dando espacios de desenvolvimiento y fecundidad (Keupuchur, 2014).

El Wallontu-Mapu, como concepto de universo a todo lo que existe en el mundo. El Cosmos mapuche es tridimensional, siguiendo las tres dimensiones del espacio, resulta arriba como lo positivo, denominado Wenu-Mapu. El centro es neutro llamado Nag-Mapu y abajo, el espacio negativo llamado MincheMapu. En el Wenu-Mapu se encuentra la energía positiva o llamada también Fütxa Newen, constituida por una familia, es decir, la pareja de ancianos, pasado el cíclico de la tierra y el agua denominada KUZE que es Divinidad mujer Anciana. La Potestad de la mujer anciana la denominan ELCHEN y su Facultad es la que da la vida a la gente, además representa La Tierra, denominada MAPU (Nilsson, 2014, pp. 19-20).

7 Espacio donde los *loncos* o autoridades ancestrales reflexionaban frente a las diversas situaciones del mundo mortal.

En la cultura mapuche-huilliche, la significación del agua se encuentra intrínsecamente relacionada a la cordillera de Los Andes (Massiel Lago y Patricia Ávila, 2019, p. 50). Hay diversos términos en mapudungún que nos ayudan a acercarnos a su forma de relación con los cursos del agua.

Menoko es donde existe agua, donde existen hierbas medicinales y árboles medicinales. El *Menoko* es el gran *ngen* del agua, es el *ngen* del monte; hace tener lluvia, niebla y también buen clima. El *menoko* busca la lluvia y es donde nace el agua pura (Alfredo Seguel, 2018).

Menoko pantano es de forma redonda solo en su superficie, pero cuya principal característica es que puede tragarse los animales y las personas y *kulpad* o *fotra*, como un pantano, pero es un sitio barroso y de humedad extendida, pantanos como *llodkeñ mapu* (Aug) referido al pantano que se forma desde donde bajan los chorrillos o bien *ralonko* (Aug) que se describe también como *walfeko* o agua que sale del pajonal o gualve. Otro conjunto de términos se refiere a las características vegetacionales de los mismos como *Ranqlhue* (Vald) que señalan cañaverales, o Molco (Meyer, 1955) y, a su vez, señala un pantano cubierto de paja mol (Augusta como se citó en Alfaro et al., 2017, p. 365).

Lil o quebradas o barrancos son hoy en día fuentes muy importantes de reservas de *lawen* —plantas medicinales—, debido a su inaccesibilidad y a lo enmarañado del espacio.

Los *trayenko* o *traytrayko* —saltos de agua— son uno de los sitios más relevantes dentro de la cosmovisión mapuche, ya

que son fuentes de reservas de *lawen*. Plantas medicinales muy importantes para los agentes de salud como la *machi* y la *mawentuchefe*. Además, son espacios sagrados y rituales en donde se vive la cosmovisión para el pueblo mapuche.

Truftrufko es el nombre local que se le da a un estero⁸.

8 Es importante escuchar la voz de los pueblos originarios, así que vea con atención, registre su sentir y las inquietudes que le deja el documental “Meno-
lo ñi mongen”. Serie documental mapuche Kimvn. <https://www.youtube.com/watch?v=NPuKv7ORw2Q>

El agua en la cosmología mapuche. Relato de origen⁹

La concepción de los *epew* —historias, narraciones, o cuentos—, de acuerdo con el *mapu*, es que son la metáfora impregnada en la palabra. Uno de los más importantes *epew* de los principios del mapuche kimün es el de “Txeg-Txeg y Kay-Kay”, en el que se propone y se estudia uno de los fundamentos más importantes del significado de la *newen* o energía. En este *epew* se narra la lucha cíclica de la tierra sobre el agua y el agua sobre la tierra. Dice el *epew* que fue esta lucha milenaria la que permitió la creación del ser humano mapuche, el mapu-chegen (Ñanculef, 2016).

El territorio insular de Chile habría sido una única franja de tierra unida en su totalidad al continente americano. Según el *epew*, dos espíritus-hijos de los *pillanes* más poderosos habrían sido convertidos en serpientes como forma de castigo. El hijo de Peripillán fue convertido en una serpiente marina llamada Caicai y el hijo de Antu-Trentren en una serpiente terrestre que tenía como fin cuidar la tierra, el fuego y sus volcanes. Ambos cumplirían con el mismo designio de sus padres *pillanes*, convirtiéndose en adversarias entre ellas, asumiendo grandes luchas que hasta el día de hoy perduran (Sociedad Chilena de Psicología en Emergencias y Desastres, 2020). Veamos otra versión de este relato, contada por Daniela Millanca, educadora intercultural mapuche:

9 Narraciones de tradición oral que en los pueblos originarios se consideran como la explicación de diversos fenómenos o el origen mismo de su historia en la madre tierra.

Caicai Vilú o Kay-Kay¹⁰, serpiente dueña de las aguas, es decir, del océano, de los lagos y de los ríos, un día se enfrentó a Trentren o Txeg-Txeg, a la serpiente dueña de la tierra. Cuando Caicai quiso ahogar con un fuerte movimiento a todas las criaturas que habitan sobre su tierra, Trentren se encorvó aumentando la altura de los cerros e invitó a los seres humanos a subir a lo más alto para salvarse. Entonces Caicai hizo subir más las aguas, por lo que Trentren aumentó el tamaño de los cerros, tanto que acercó a las personas al sol, por eso oscurecieron su piel. Finalmente, Trentren desprendió una gran cantidad de rocas y aplastó a Caicai. Salvando así a los seres humanos del diluvio (D. Millanca, comunicación personal, 22 de junio, 2021).

El *epew* de “Txeg-Txeg y Kay-Kay” nos propone la metáfora de la creación mapuche, y configura la teoría del origen propio de este pueblo ancestral. “A nosotros nos dejaron”, “*inchiñ mayta Elgeyiñ peñi*”, me han dicho los *kimche* de las comunidades en el principio de la inmersión cultural. “Nosotros fuimos dejados por una fuerza superior en este mapu, y por eso a nuestro territorio le pusimos Wall-Mapu”, palabras del *kimche* y *zugumachife* don Antonio Levicura (Ñanculef, 2016, p. 26).

10 Las formas de nombrar-escribir a las serpientes de agua y de tierra, o al dios creador, cambian según la autoría consultada, por lo que se conservan las maneras como lo cuenta quien narra.

Historia del origen del agua ãbãra eyapida

Esta transcripción es de un documental inspirado en el relato de Kimy Pernia Domicó (1950–2001) y contado por Luz María Domicó, en la dirección de Nataly Domicó Murillo y como parte de la investigación realizada por el Colectivo Indígena de Comunicación de Mutatá, semillero Indígena de Comunicación e Investigación *Krincha* e *Numua* de Chigorodó:

Karagabí fue el creador del hombre y de todo lo demás, menos del agua.

El padre le dio una varita para que chocará entre dos piedras en la mitad y saliera poquita agua. Entonces todos los Ëbãras iban con su totuma a recoger un poquito de agua. Así vivía el Ëbãra. Hasta que un día vieron aparecer a un Ëbãra que nadie había visto, trayendo mucha agua y pescado. Entonces los Ëbãra se quedaron pensativos y se fueron a donde Karagabí. Y le dijeron: “usted es nuestro padre creador debe saber de dónde saca tanta agua esa Ëbãra”. Karagabí les dijo que tuvieran paciencia, que iba a investigar.

Entonces Karagabí le siguió el rastro al Ëbãra, que iba caminando hacia el cerro. El Ëbãra abrió el cerro y antes de que lo cerrará, Karagabí se convirtió en Chimbizú. Al entrar descubrió que el Ëbãra era Jenzerá. También descubrió que había una laguna con mucha agua, pescados de muchos tamaños y colores que nunca había visto. Jenzerá saca una vara para pescar y Karagabí se convirtió en pescado y mordió el anzuelo.

Cuando Jenzerá estaba ahumando los pescados, Karagabí sintió calor y comenzó a saltar. Karagabí se convirtió en tigre y alcanzó a Jenzerá y le dijo: “te voy a preguntar cuatro veces ¿De dónde sale tanta agua y tanto pescado?” No le voy a decir nada, dijo Jenzerá.

Como eres un mezuquino y no compartes el agua te convertiré en conga para toda la vida. Desde entonces las hormigas tienen que cargar el agua por la boca.

Y fue así como los Ēbēras quedaron contentos.

El pueblo Ēbēra quedó contento con esta enseñanza. Y se fueron con Karagabí a la laguna. Pero cuando llegaron al cerro no encontraron nada. Todo se había transformado en una selva muy espesa. Y en vez de la laguna había un Jenené inmenso que llegaba hasta el cielo y oscurecía todo.

Entonces cuando Karagabí se dio cuenta que Jenzerá tenía mucho poder. Y también quería jugar con él convirtiendo a la laguna en un gran Jenené

Karagabí reunió entonces a toda su gente y les ordenó que cada uno trajera hachas de piedra. Así fue como todos madrugaron y empezaron a darle con el hacha al Jenené para derrumbarlo. Y con el trabajo realizado lograron abrirle un corte al árbol.

Ya entrada la noche Karagabí decidió suspender el trabajo para continuar al día siguiente. Cuando amaneció observaron que el corte se había cerrado. Esto no puede ser, dijo Karagabí, empecemos de nuevo.

Pero al otro día cuando volvieron, el árbol se había cerrado de nuevo, y así sucedió durante varios días. Entonces Karagabí llamó a los mejores guerreros y ordenó montar guardia durante la noche. Así se dieron cuenta que el sapo le avisaba a Jenzerá lo que estaba haciendo Karagabí y su gente. Y éste venía a sanar al Jenené en las noches. Karagabí furioso, aplastó el sapo con el pie y le dijo: “de ahora en adelante tú tendrás que cuidar las aguas”. Es por eso que el sapo vive a la orilla de los ríos y las lagunas. Y como quedó aplastado ya no pudo caminar, sino brincar.

El árbol comenzó a ladearse, pero no se caía, porque Jenzerá lo había amarrado con un bejuco a otros árboles. Entonces, Karagabí mandó a llamar a la ardilla Chidima. Cuando Chidima estaba en la punta del árbol gritó que todo el mundo tenía que retirarse hacia la montaña. Cuando todos se retiraron, Karagabí ordenó a Chidima que cortara el bejuco.

Cuando el árbol comenzó a caer, se despejó el cielo y se oyó un estruendo. El agua comenzó a brotar del árbol por todas partes. Las ramas del Jenené cayeron sobre la montaña el tronco y la raíz cayeron lejos. Y dónde estaban las raíces se formó el mar. Esto ha sido fruto del esfuerzo de todos los Èbēra y debe conservarse así para siempre. Así fue como el agua llegó a todas partes y se llenaron los ríos, lagunas, ciénagas de peces (L. Domicó como se citó en N. Domicó, 2018, p.9).

Mica. Agua desde la perspectiva de las mujeres indígenas participantes en AMA

Es fundamental entrar en la trama del agua y en las formas como las mujeres indígenas participantes se relacionan desde los cosmosaberes ancestrales y sus vivencias. Para ello, es clave comprender que “la geografía simbólica de *drua wãndra* se asocia a la transición entre mundos potenciando su liminalidad” (Rosique-Gracia, et al., 2020, p. 218). Esos estados transitorios los pude presenciar el día de la caminata al lugar sagrado en la Serranía de Abibe, resguardo de Gaupá, durante la creación de un *truambi* o canto tradicional ãbãra

La sabia partera¹¹, Clarissa Cupaña Domicó, debajo del chorro sagrado de agua entonó un *truambi* en su lengua ancestral, dos días después al finalizar un taller de Biodanza que facilité con aproximadamente 40 mujeres ãbãras. Ella, la sabia, me susurró este saber al oído. Más adelante accedí a la traducción en español, porque se volvió un audiovisual del equipo de investigación y comunicaciones del CMICH. Este *truambi* —creación de frontera— es una forma de describir la relación entre las mujeres y las aguas, asimismo la afectación mutua:

¹¹ La partera en el mundo ãbãra es concebida “como símbolo de salvaguarda de las prácticas tradicionales durante el embarazo y parto. La figura de la partera en la comunidad Embera Katio se reconoce como una mujer sabia porque tiene un conocimiento cultural y simbólico especial para brindar cuidado a las mujeres durante el embarazo, la asistencia del parto, el postparto y el cuidado del recién nacido” (Bula et al., 2019, p. 111).

... con el respiro del viento
Cascada, cascada, cascada...
Nuestra fuerza viene de su espíritu
Cascada, cascada, cascada...
... los ancestros guían nuestros pasos
Su memoria nos fortalece y nos da vida
Cascada, cascada, cascada...
Nuestros acuerdos viven en la madre tierra
... y aquí somos felices
... felices vivimos
Cascada, cascada, cascada...
Su espíritu acompaña el baño
Y fortalece el pensamiento
... al caer el agua el viento sopla en remolino
... y baña nuestro espíritu en la mitad de la caída
... el frío entra en nuestro cuerpo
Cascada, cascada, cascada...
... pedimos felicidad y sabiduría
La alegría viene con la semilla
Y con su bonito pensamiento
Y así saldrá el arcoíris
Para caminar en armonía
(Clarissa Cupaña, 2020).

Otra manifestación de la relacionalidad medular que venimos explorando se ejemplifica mediante la siguiente crónica.

Caminar sobre el territorio, sobre el *do* (agua). Crónica¹²

Veintisiete grados de temperatura impregnaba nuestras palabras. Estábamos sentadas alrededor del comedor de madera pequeño, no más de un metro con un metro cincuenta, rodeadas por varios árboles frutales, con olores a pomarrosa, limón, mandarina. Acompañadas de Jaguara, la guardiana perruna de la casa, y de las dos gatas que son hermanas de nacimiento y viven como siamesas.

Su corporalidad habla por sí sola, no necesita de las palabras para llenar el espacio con su presencia. Ella tiene un color de piel muy particular, en ocasiones le preguntan si ella es de la India, por ese canela tostado perfecto, que combina con sus ojos que a mí me parecen a los de una pantera, profundos entre negros y café. Su mirada parece de una abuela que te atraviesa, a pesar de su juventud, ya que no llega a su tercera década. Ella es poeta, investigadora, profesora. Ella es mujer *ēbēra*.

Estábamos desayunando una masa de harina integral mezclada con plátano dulce rallado. Deliciosa, suave al paladar. Contrastaba bastante bien con el queso derretido que le escurría y el refrescante jugo de arándanos. Realmente la combinación de sabores, al igual que el entorno, da cuenta de la tropicalidad que nos habita, del entorno medio selvático que nos acoge.

¹² Inspirada en relato de mujer *ēbēra* eyapida en entrevista individual. Vereda Las Peñitas, Chigorodó, Antioquia, Colombia.

Me empezó a contar un relato en el que comprendí que la tierra y el territorio son una amalgama con las aguas. Ella me dijo que en un momento en que debía tomar una decisión salió a caminar, en la comunidad. Se reconoció como parte de la madre naturaleza, lo único que quería oír era su consejo. Entonces, caminó descalza, siendo como un árbol que desplaza sus raíces. Cada pisada fue como una caricia mutua, de madre a hija, de hija a madre. Los sentidos se despiertan con sutileza, se agudiza la percepción. Los lenguajes del todo están presentes. Cuando caminas escuchas, maximizas el silencio. A través del viento o las ondas de agua emanadas del río escuchó el murmullo, llegó en forma audible. Finalmente me dijo: “Lo que haces también es investigación, cuenta lo que haces, es el momento de los sitios sagrados”.

Los ríos son portales sagrados de comunicación e interconexión de las energías y los seres entre los tres mundos para la cosmovisión *ẽbẽra eyapida*. El mundo de arriba, del medio o intermedio, y el de abajo. El agua es una totalidad constitutiva del orden de estos mundos, vinculando en una red fluida a todo lo existente. Es simple y profundo: sin agua no existe vida.

En la línea que venimos explorando en este apartado sobre la perspectiva conceptual, ontológica y axiológica de las mujeres indígenas respecto de las aguas, se comparten una crónica y dos relatos, en los que se permite evidenciar matices relacionales al respecto.

Sentarse sobre una piedra a la orilla del *left* (río). Crónica¹³

Estábamos en pleno invierno, y esa mañana cavilaba sobre este sur profundo y sobre como el cielo se torna tan gris durante días y días. Pareciera que todo se congelará en las rutinas, entre pan amasado, estufas de leña, vida hogareña y lluvia perpetua, tanto que me siento gris también. Ese frío nos hace más fuertes. Con esa cavilación muy presente, nos encontramos.

Ella con su pelo liso, negro y largo que le llega hasta la cintura. Con sus ojos negros, labios rojos, piel morena y estatura mediana. Ese día no vestía su traje. Era extraño no verla con su *küepam*, que es un paño rectangular de lana negra que envuelve su cuerpo femenina y está sujeto al hombro derecho con un alfiler. Es ceñido con una faja decorada o *trarüwe* y una manta negra o *ukulla*, que cubre su espalda.

En este último tiempo ella ha estado dedicada a mirar en su interior, sus procesos de vida, descubriendo vínculos con su familia paterna. Afirma que ahora es un tiempo para ella, pues siempre ha estado presionada a “servir” a lo colectivo, y este es un tiempo para ella. Como retumban esas palabras en las historias de las mujeres guardianas de las aguas.

En ese diálogo, ella trajo al presente su infancia. Contaba que el río pasaba cerca de donde ella creció, en el campo, cerca de Panguipulli: “siempre nos bañamos en él (se refiere a infantiles), a mí me gustaba sentarme sobre una piedra

¹³ Inspirada en relato de una mujer mapuche en entrevista individual. Aínlebu, región de Los Ríos, Chile.

y ver pasar las corrientes. Ese acto me hacía sonreír. En el agua todo pasa, todo se resuelve. Nada es estático. Todo se organiza”. Mientras va relatando su rostro cambia, es como si trajera al presente esa sonrisa, su pecho crece. Y con nostalgia manifiesta que “una se olvida de esas cosas simples, que son fundamentales”. Guarda silencio por unos segundos, y yo aprovecho a mirarla con admiración. “Me cuesta hablar mucho, me voy para adentro. Yo he estado con la *machi* hace unos años con la defensa de Pilolcura y ahora con el Humedal, aunque ahora es distinto, no estoy todo el tiempo como antes. La vida ocurre. Nos vamos entrelazando para cuidar los sitios sagrados, las aguas, a nosotras mismas. Para seguir evolucionando. Yo admiro a mi hija, ella tampoco es de hablar, pero entorno al mate, hace unas reflexiones que la verdad yo me quedo para adentro. Ella se cuestiona a ella misma y cuestiona la vida, ella se pregunta para qué, por qué. Aún conserva su inocencia no se deja revolucionar por el mundo de afuera. Ella vuelve a la casa, a la *ruka*, a nuestra comunidad que es como nuestro útero. Nosotros tenemos varios vientres. Y volver a ellos nos ayuda entendernos a nosotras mismas, reconocer las historias de las abuelas. Hay que mirar hacia adelante y hacia atrás”.

*Zome mapuche*¹⁴ Yandpuskem, sabedora mapuche

El sonido del agua me calma, ese vaivén me calma, eres una mujer de ojos profundos, de miradas que interpelan, que observan con detalle. De palabra dulce y precisa.

Para mí siendo mujer me pasa que cuando hablamos de agua, me transporto a la niñez, para mí el *ko* es el campo, el río. El *ko* es la inocencia, la risa. Pasábamos mucho tiempo en el río, jugando, con mis hermanos hacíamos *tranke*, nos bañábamos. Cuando era chica me gustaba sentarme mucho al lado del agua. Hace rato que no lo hago. El *ko* es vida, sin agua no somos nada. El *ko* es emoción porque nosotras somos emoción. El *ko* es sagrada, porque es lo que nos permite vivir. Sin ella no puedes plantar, no puedes lavarte, no puedes cocinar. Desde ese punto de vista es sagrada. En la ciudad no te das cuenta de la importancia del agua, porque la tomas de una llave. Pero en el campo cuando hay sequía, que los esteros empiezan a bajar su nivel, ahí una se da cuenta que la necesitamos, que es parte de nosotras.

Ko (agua) tiene *ngen-ko*, es decir, el espíritu del agua. Las cascadas que son los *trayenko* también tienen otro tipo de espíritu que hay están las *chumpa* que son las fuerzas femeninas del agua. Las fuerzas femeninas se conectan con las mujeres. El agua es movimiento, nosotras las mujeres somos danza, somos movimientos hacemos diez mil cosas en el día.

Me transporté nuevamente a la niñez, esa forma de correr al lado de los ríos, a tirar piedra, hacer sapito (que es tirar una piedra para que se hagan ondas en el agua), eso es muy linda. Una no se da el espacio para reflexionar, porque una va para adelante no más.

Mi río de niña, no sé si era niño o niña, era ruidoso, era juguetón, él se completaba con la risa de los niños, ese río está en Paillaco.

¹⁴ Tomado del diario de campo de la entrevista a mujer mapuche.

Las aguas *ëbëra* wera¹⁵ Nataly Domicó, sabedora *ëbëra*

Mi relación con el agua es desde el vientre. En el río Mutata, el río es hermoso, es cristalino, hay una peña, la gente se clava. Cuando mi mamá estaba embarazada iba todos los días allá, le encantaba tirarse desde ese lugar. Mi madre siempre estuvo conectada con ese sagrado río, su agua es muy dulce, muy rica, es uno de pocos ríos de la zona que está muy limpio. De ahí aprendí la dulzura de la vida. He tratado de que mi ser y mi hacer sea tierno. El río dulce a mí me calma, como que tengo esa conexión. Me recuerda el vientre de mi mamá.

Yo me crecí en un río, el Río San Juan en el Chocó, mi vida fue en un río. Allá quien no se mantenga en el río no es un ser humano. La vida es en el río, desde que uno se levanta antes de ir a la Escuela uno se baña, llega una de la escuela y duraba jugando con los niños en ese río. A mí el río me enseñó a quitar los miedos, es en serio, yo aprendí a nadar bien como a los seis o siete años, es un río muy caudaloso. A los siete años ya debías saber pasar el río de un lado a otro. A mí me implicó siempre un gran reto aprender a manejar toda la energía del río, porque eso se aprende, porque es un río caudaloso, tiene mucha corriente y es hondo. San Juan es como el tercer río más caudaloso de Colombia. No es fácil, pero una aprende. Tienes que saber habitar esa energía y ya luego es el río. Con mi mamá y mi hermano bajamos al río a ver las estrellas en la noche.

Mi hermano mayor me enseñó a nadar primero en el mismo sentido de la corriente, le pedí que me soltara, lo más difícil fue cruzarlo, al atravesarlo contracorriente hay que brasear, implica meterte, pero sin hacer oposición. A veces hay que pasarse, aunque uno no sepa cómo regresar, hay cosas que una debe

15 Entrevista personal a mujer *ëbëra*.

hacer sola. Me senté en una piedra reflexionando como devolverme, una toma valor y la misma corriente te devuelve al lugar. Yo he respetado mucho los ríos, mi infancia fue de ríos. Me gusta el agua dulce. Me gusta volver al vientre materno.

Referencias

- Bacigalupo, A. (1994). Variación del rol de la machi en la cultura mapuche. Tipología geográfica, adaptativa e iniciática. *Revista Chilena de Antropología*, (12), 19-43.
- Cueva Perus, M. (2007). Cuarenta años de crisis: entropía, neguentropía y recomposición capitalista. *Problemas del desarrollo*, 38 (149), 203-218.
- Domicó, L. (2018). El árbol de *ñenené*. *Mito sobre el origen del agua*. <https://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/embera/caragabi.html>
- Fulchiron, A. (2014). Poner en el centro la vida de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en la guerra: una investigación feminista desde una mirada multidimensional del poder. En I. Mendia, M. Luxán. (Eds). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 125-146). Bilbao: Zubiria Etxea.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo.
- Gavilán Pinto, V. (2009). El modelo mental de los pueblos indígenas. *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, 2(6), 95-98. <https://www.revistaespacioregional.com/index.php/espacioregional/article/view/72/71>
- Instituto Nacional de Estadística. (2017). *Censo Chile 2017*.
- López, S. (2020). *El ecofeminismo en Vandana Shiva*. Dos bigotes.
- Manquepillán, F. (2017). El escape. En C. Aliaga y J. P. Huirimilla. (Eds.), *Reuñm. Poesía de mujeres mapuches, selknam y yamanas*. Espacio Hudson.
- Najmanovich, D. (2018). Configurazoom. Los enfoques de la complejidad. En L. Rodríguez. (Coord.), *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina*. Tomo II Comunidad Editora Latinoamericana.
- Ñanculef, J. (2016). *Táyiñ Mapuche Kimün Epistemología Mapuche - Sabiduría y conocimientos*. Uchile indígena.

- Rojas, M. A. L., & García, P. Á. (2019). Estrategias cosmopolíticas para la defensa del agua en territorio Mapuche-Huilliche. *Agua y territorio= Water and Landscape*, (14), 45-56.
- Shiva, V. y Shiva, K. (2021). *Unidad versus el 1%. Rompiendo ilusiones, sembrando libertad*. Editorial Econautas.
- Territorio Indígena y Gobernanza (s.f.). El Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó y su estrategia de manejo del bosque y defensa del territorio. Consultado en https://www.territorioindigenaygobernanza.com/web/col_15/
- Vargas, R. (2006) *La cultura el agua. Lecciones de la América Indígena*. Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO para América Latina y el Caribe. https://www.iproga.org.pe/descarga/cultura_de_agua.pdf

Betza Lar y Berichá: mujeres con discapacidad que habitan violencias y encarnan resistencias

Lelia Schewe
Universidad Nacional de Misiones, Argentina
Doctora en Ciencias de la Educación
clschewe@fhycs.unam.edu.ar

Alexander Yarza de los Ríos
Universidad de Antioquia, Colombia
Doctor en Educación
victor.yarza@udea.edu.co

jifji, rigo komeki
jifji, rigo mairiki
jifji, rigo manue
Yetarafue
Ua reiki duiñede ie komeki

El ají, corazón de la mujer
El ají, la fuerza femenina
El ají, la planta medicinal de la mujer
Es la verdadera enseñanza y conocimiento
El verdadero fuego de amor que no se apaga

Anastasia Candre [Tinuango] (2015, p. 361),
poetisa okaina bue, Amazonía Planetaria

Palabreando el corazonar con las sabias mujeres

La primera versión de estas reflexiones fue compartida como ponencia en el “II Coloquio Nacional de Género: perspectivas y retos en Colombia y América Latina”, que tuvo lugar en territorio colombiano, en la Universidad del Valle (Cali), del 13 al 15 de noviembre de 2019, en la mesa del tema “Feminismos, Perspectivas Ecofeministas y Decoloniales”. Este capítulo es también una creación solidaria enraizada en nuestras tesis doctorales. Lelia escribió, habitó y fue habitada por la tesis doctoral *Trayectorias escolares de estudiantes con discapacidad en la educación secundaria* en el Doctorado en Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina (Schewe, 2021). Alexander fue el tejedor de *Caminos hacia una desmecanización de la “discapacidad” desde los saberes indígenas ancestrales en Colombia: tejidos hacia un canasto pluriversal con los nichos vitales murui muina y èbèra en el Sur Global Abyayalense*, tesis doctoral en el Doctorado en Educación, de la Universidad de La Salle, Costa Rica (Yarza de los Ríos, 2023). Las dos nos encontramos siendo también integrantes del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) sobre Estudios Críticos de la Discapacidad, donde, con más de 80 mujeres de nuestra Abya Yala, tejemos producciones, militancias y afectos como alternativas para transformar violencias hacia nuevas reivindicaciones y saberes.

Desde las múltiples perspectivas y saberes que nos encuentran, sostenemos que las sociedades occidentales contemporáneas, del Norte Global, en la fase actual del capitalismo, el neoliberalismo, las colonialidades, injusticias e

inequidades, continúan despojando, violentando y produciendo desigualdades y brechas sostenidas en la relación géneros-discapacidad, en concreto, para el caso que nos ocupa, entre mujeres con y sin discapacidad. De igual modo, hemos percibido cómo se activan y despliegan prácticas de insurrección e insumisión que demuestran la fuerza de las subjetividades en resistencia y reexistencia. Las situaciones de interseccionalidad y las matrices de poder/saber, nos convocan en este caso, para reivindicar la multiplicidad de sentidos y alcances de los análisis sobre los géneros: ser mujer, indígena, intelectual, lideresa, informante, madre, educadora en Colombia; ser mujer, migrante, estudiante, entre Venezuela y Argentina.

Consideramos necesario distanciarnos de las perspectivas sumativas o agregativas de la doble o triple discriminación en discapacidad: como si fuese una operación aritmética básica, sin tensiones, luchas, remociones o subversiones. Desde un ángulo complementario, pretendemos poner en tensión los modelos hegemónicos que se han construido sobre la discapacidad en nuestras sociedades (sobre todo el deficitario-individualista), a partir de entrelazar dialógicamente otras formas de vivirla, subvertirla, desdoblarla, narradas desde las comunidades mismas hacia transformaciones potentes del pensamiento crítico latinoamericano (Escobar, 2015). En nuestras experiencias vitales, militancias y tesis doctorales, nos sentimos atravesadas e interpeladas por las condiciones estructurales de desigualdad, colonización, discriminación y capacitismo hacia/sobre las mujeres con discapacidad en América Latina. El Mundo Único (Escobar, 2015), mecanizó la diversidad de la vida entera, colonizando, normalizando,

medicalizando, patologizando, racializando, clasando, patriarcalizando y androginizando también la discapacidad y las personas con discapacidad (así como con otras diversidades y disidencias). Ese Mundo no se fabricó para, con o desde las mujeres con discapacidad, o desde géneros no binarios, fluidos, contrahegemónicos y disidentes. Aún en la actualidad gritan, lenguajean y reexisten para que la Tierra vuelva a parirse desde todas nuestras vidas, experiencias, saberes y heterotopías.

Como región latinoamericana y caribeña, desde el GT CLACSO Estudios críticos en discapacidad venimos problematizando la cuestión del colonialismo, la postcolonialidad y la colonialidad, así como la producción/construcción/invencción social de la discapacidad, entre otras cuestiones (Yarza de los Ríos, Sosa y Pérez Ramírez, 2019; Danel, Pérez Ramírez y Yarza de los Ríos, 2021). En esta red académico-político se percibieron algunas preocupaciones y abordajes como trazos de un lienzo plural en la región: historia pluralizada y multivocal; educación, entre gramáticas y epistemologías; trabajo como transformación, alienación e inclusión; La discapacidad como producción sociocultural e ideológica; Sobre sujetos, subjetividades e identidades en discapacidad (Danel, Pérez Ramírez y Yarza de los Ríos, 2021, p. 25-27).

Ahora bien, desde los Estudios Críticos Latinoamericanos en discapacidad, tenemos el desafío creativo y disruptivo de desligarnos o desprendernos, como plantea Walter Dignolo (2010), de Occidente, de los Centros Globales de Producción Discursiva sobre Discapacidad, de ese Mundo Único (auto-modélico y auto-modelar), de ese terruño que ha intentado hegemonizar, universalizar y totalizar la relación con la

discapacidad. En esa dirección de combate, negociación y diálogo de saberes, el giro decolonial, las teorías y epistemologías feministas e interseccionales, y las Epistemologías del Sur en discapacidad son prometedoras, alentadoras y provocadoras para nosotras.

Por eso, juntamos deliberadamente estos horizontes desde los bordes y tejidos liminales que siguen estando pendientes en la academia convencional, y que son posibles, diseñables y caminables, en nuestros territorios. Como venimos planteando en “Semillas” (Schewe, Yarza de los Ríos y Mejía, 2020), en “Cartografías de la Discapacidad: una aproximación pluriversal” (Schewe y Yarza de los Ríos, 2022) y en la presentación del número 52 de la revista *Nómadas* “Estudios Críticos Latinoamericanos sobre la discapacidad” (Rojas, Schewe y Yarza de los Ríos, 2020), las teorías feministas y las teorías críticas de la discapacidad todavía están trabajando para provocar un encuentro contundente de sus trayectorias, comunidades, conceptualidades, metodologías, sueños, anhelos y luchas.

Desde este atravesarnos, nuestro ejercicio enhebrado repliega las herramientas “interseccionalidad” y “matrices de poder/saber” para revisar las categorías intersectadas que, en tanto ejes y marcajes de subordinación, han estado separados (Pichardo, 2014), retomando los contextos y situaciones de producción, específicamente para el caso de la discapacidad y sus conexiones con las migraciones y las etnicidades. Por tanto, para nosotras, aunque con fogones distintos, nos revitalizamos en unas *metodologías desobedientes* (Ocaña y López, 2019): desde narrativas y performatividades pluriversales, con prácticas investigativas decoloniales,

interculturales y críticas; con categorías sustentadas en saberes que han sido inferiorizados e invisibilizados por el saber moderno colonial, considerado válido y legitimado por comunidades científicas que, en el caso de los estudios sobre la discapacidad, han sostenido prácticas violentas de medición, patologización e intervención sobre las vidas y las cuerpos.

Con este horizonte heterárquico, holográfico, desdisciplinario e insurgente, a continuación, compartimos y visibilizamos algunas experiencias, tensiones y reflexiones, a partir de las trayectorias vitales de Betza Lar (Venezuela–Argentina) y de Berichá (Colombia): mujeres con discapacidad; al tiempo que sobre y desde nosotras: Lelia y Alexander. Así nos entrecruzamos mutuamente.

Betza Lar

Betza Lar es una joven estudiante universitaria y activista en el “Movimiento de estudiantes unidos por la inclusión”, en Argentina. Hoy, su aporte a esa lucha colectiva tiene como deseo que más estudiantes con discapacidad puedan acceder a la educación superior. Hace unos años, llegó a un desconocido lugar buscando refugio: las condiciones de vida que llevaba hasta ese momento estaban debilitándola y empeoraba su situación de salud, vinculada a una retinopatía que le ocasionaba la pérdida progresiva de la visión. Después de una infancia feliz en la que, sentía, era su tierra y una adolescencia que se construía entre amistades, amores, *Heavy Metal* y trabajo en comercios, comenzó una etapa de necesidades que se fueron complejizando hasta convertirse en violencias: desde la económica estructural hasta la más encarnada en el cuerpo. Aún recuerda emocionada cuando lo único que había llevado para alimentarse durante todo el día a su trabajo, era una banana, que compartió con su compañera de trabajo.

Así, decidió ser migrante. La oportunidad de viajar a otro país se convirtió en una puerta abierta a posibilidades de todo tipo, aunque, la que sostiene como la más potente, es la de estudiar en la universidad pública. El acceso a la universidad le permitió entender por qué en algunos contextos no existe o es tan limitada la garantía plena del derecho a la educación, por qué existen las desigualdades y por qué, hasta ese momento, no había escuchado hablar sobre feminismos. Betza Lar encontró en la universidad los saberes que le permiten, como dice Platero (2012), traspasar las fronteras que

separan lo académico del activismo. La carrera universitaria que eligió es el profesorado en Educación Especial, donde también se cuestiona qué significa la discapacidad y cómo se construyen las políticas del nombrar (Walsh, 2005).

Conocer los feminismos le permitió tejer acciones de militancias colectivas y en lo más íntimo, cuestionarse cómo a lo largo de toda su joven vida habían intentado convencerla de que, por su condición de discapacidad, tenía que dedicarse solamente al trabajo doméstico. Romper con ese mandato social, le permitió reconocer la hegemonía de la heterocisexualidad como dispositivo (Butler 2006, 2007; Wittig, 1992) y el régimen político obligatorio de manipulación más continua y la violencia más sutil que el capitalismo inventó a lo largo de la historia (Federici, 2013). Pudo despojarse de esa forma de violencia y construir una experiencia emancipadora.

Ella cree que, entre otras formas de dominación, la falta de educación sexual para las mujeres con discapacidad (Mogollón, 2004; Caballero, Olsen, Eiris, Irazabaly Apud, 2017) es una estrategia de opresión y disciplinamiento, por lo que, además de su militancia por el acceso a la universidad, forma parte del colectivo “Mujeres en Movimiento”, como facilitadora en talleres que promueven la autonomía y el mejoramiento de las condiciones de vida de mujeres ciegas y con baja visión, víctimas de violencias.

Su situación de migrante demanda aún la construcción de espacios que le permitan acceder a servicios de salud y al trabajo. Le resulta curioso que aún en un contexto tan diferente al de su adolescencia, para sostenerse económicamente, reciba tantas propuestas de *trabajo doméstico a cambio de alimentos y techo* y ninguna de empleo formal. Parte de estos

espacios, son las situaciones de interseccionalidad invisibilizadas, con mujeres con discapacidad ausentes en las agendas de los Estados (y por ello, de las instituciones), que naturalizan situaciones de abuso de mujeres con discapacidad (Yappert y Espineta, 2014).

Berichá

Berichá (1945–2011) escribió en 1992 su libro *Tengo los pies en la cabeza*. Mujer indígena u'wa, hija de médicos ancestrales (*uejená*), líder comunitaria, educadora, informante, traductora e intérprete, madre; nació con una “limitación física” o “tullida”, según el lenguaje de ese tiempo: “Yo nací sin piernas, sin embargo, tengo los pies en la cabeza porque he podido desarrollar mi inteligencia” (Berichá, 1992, p. 9). Su escrito es un tejido narrativo entre autoetnografía, testimonio, biografía y memoria, en el que cuenta su relato de vida, así como dimensiones cosmogónicas y de la cosmovisión de su nación originaria, de los procesos coloniales y de resistencia indígena (Restrepo, 2007; Gómez Cardona, 2015).

Nació en 1945, en la comunidad de Barrosa Cubará, del Departamento de Boyacá, en Colombia. Su nombre colonial es Esperanza Aguablanca. Su nombre ancestral traduce caracol pequeño. Siendo la primera intelectual mujer indígena con discapacidad, su vida y obra¹⁶ constituye un acontecimiento para acercarse y profundizar en las relaciones y vínculos complejos entre discapacidad, feminismos, saberes ancestrales y humanización/educación.

El cuerpo–territorio de Berichá deviene como interpelación a la normalidad, al patriarcado y al Occidente moderno–colonial. Sin piernas se desplaza entre montañas, ciudades, educando, traduciendo, escribiendo y defendiendo la

16 Se puede contemplar un video en el que se sintetizan algunos aspectos de su biografía. Dar clic en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=UOiMtQIGmPQ>.

Tierra. Siendo mujer decide ser madre (adoptiva), trabajadora, luchadora y líder social. Siendo u'wa aprende su lengua, cosmovisión, territorio, saberes ancestrales, gestora de vida, antiopresora y anticolonial. Siendo todas encarna la insumisión entrecruzada a una ideología de la normalidad, capacitista, mecanicista, heteronormativa, opresora, separadora y despojante de la vida.

Al mismo tiempo, para finales del siglo XX, encarna la ficción de una múltiple incapacidad: ser mujer indígena con discapacidad. Su vida ha sido vista como un relato de superación, pero queremos verla como una expresión insumisa ante el mundo hetero-andro-colonial-capacitista. Berichá combatió prejuicios, prácticas discriminatorias, estigmas, desigualdades, violencias e inequidades, reinventando su identidad fluida (Anzaldúa, 2016), entremezclándose e imbrincándose en diversos entornos, sujetos y luchas.

Desde otro ángulo, apreciamos también una tensión entre un ideal normativo conflictivo que predestinaba su muerte, a raíz de su defecto de nacimiento, y la sabiduría del poder vivificante valorado por los *uejená* (médicos tradicionales) que tenían que hacer cumplir sus mandatos de origen. Berichá lo narra así:

Quando nací no tuve la misma suerte que corren los niños que nacen con defectos físicos, que es ser abandonados o degollados. Mi padre reconoció que mi defecto fue la consecuencia de los factores ya dichos [enfermedad de la madre e ingestión de un pescado no purificado]; además, no me hicieron daño ya que a ellos no se les criaban los hijos y prefirieron conservarme.
(Berichá, 1992, p. 18)

Sus padres dejaron a la vida misma que actuara en su propia sabiduría. Así las cosas, el ideal normativo se renueva con la vida misma y sus potencias de germinación, complementariedad e interconexión, al tiempo que existe una recreación de la ley de origen y se percibe una visión no hegemónica sobre la génesis de la discapacidad.

Así Berichá empezó a vivir. Su padre murió prontamente, y vivieron Surabara (su madre) y ella. Al llegar los misioneros la madre se acercó a solicitar: “que recibieran una hija que era tullida... Al instante dijeron que sí: que madrugara para que fuera con ellos (Berichá, 1992, p. 19). Fue “atuchada” (cargada en hombros) a un internado y de ese modo comienza su trayectoria entre el catolicismo, la escolarización, la máquina de coser y la modistería, la colonización, la pedagogía y las escuelas, la investigación lingüística y su rol de informante, las comunidades, las otras lenguas ancestrales, las rebeliones, luchas y reivindicaciones.

Su rebeldía aflora en un curso de liderazgo campesino en 1976, con sacerdotes de la teología de la liberación, en el que gesta la sospecha sobre la colonialidad pedagógica, espiritual y epistémica operada desde el internado, y concluye que “las hermanas no querían que nosotros U’wa, aprendiéramos esas cosas pues no les convenía que “U’wa tuviera alitas para volar” (Berichá, 1992, p. 26). Después propusieron un seminario de concientización y se creó su organización indígena, y posteriormente las luchas contra la exploración, las masacres, las torturas, los traumas, la aculturación y extinción de sus mayores y la amenaza ecocida en sus territorios.

Todas las mujeres, otras mujeres. Experiencias fronterizas de la discapacidad

Con Berichá, los *uejená* y la visión *u'wa*, nos entrecruzamos con una visión no hegemónica de la “discapacidad” en el Sur Global (Grech y Soldatic, 2016; Soldatic y Grech, 2019), que hunde sus raíces en visiones ecológicas ancestrales, como expresiones de unas epistemologías del Sur (Santos y Meneeses, 2015; Santos, 2019). Berichá encarna también una praxis insumisa con su narración, autobiografización y autoetnografía, siendo la primera intelectual indígena con discapacidad, que pudiera complementar las hermosas antologías del pensamiento feminista nuestroamericano de Francesca Gargallo (2010a, 2010b, 2012).

Su concientización crítica y militancia ancestral, al tenor de la revitalización de las lenguas y saberes propios *U'wa*, es manifestación de la fuerza decolonial germinada en el corazón de una mujer que defiende la Tierra y la totalidad de la vida, con los pies en la cabeza, como a ella misma, como a su madre, a su hija y a otras mujeres y seres de las montañas.

Desde los saberes ancestrales indígenas y una suerte de *saberes di(a)spóricos*, recreando esa creación desde las fronteras que encarna Gloria Anzaldúa (2016), contemplamos que tanto un modelo social (materialista, postestructuralista, postmoderno, entre otras versiones) y el cultural (antropológico-crip-tullido) son insuficientes, o por lo menos son parcializados, para entender la complejidad del entramado de la vida de mujeres, niñas y jóvenes, así como de hombres, niños, ancianos e identidades y orientaciones sexuales disidentes, tanto en las comunidades ancestrales

como en procesos de migración; por eso, venimos explorando una matriz crítica, decolonial, intercultural y feminista de la “discapacidad”. Y desde ahí, en esta ocasión y para este caso, seguimos sintiendo su impertinencia.

Con la insuficiencia de los modelos y las generalizaciones sobre la discapacidad se han producido múltiples formas de violencias. La persistencia de las violencias capacitistas perpetradas hacia mujeres con discapacidad se reproduce en variados espacios, como nombraban Diana Vite Hernández y Elizabeth Ortega Roldán (2022):

Sin duda, la colonialidad no solamente puede ser entendida como un asunto de violencias políticas y culturales, sino también en el margen de la epistemología y la ontología, todas ellas volcadas hacia la vida misma; es decir violencias del cuerpo, hacia el cuerpo, desde el cuerpo. Dicho de otro modo, la deshumanización racista, clasista, capacitista y patriarcal además de atravesar simbólicamente, también habita en los cuerpos y los saberes. (p. 55)

Nos hermanamos con la propuesta de Diana y Elizabeth porque sentimos también que se trata de “un intento desesperado de la configuración del yo normativo, normalizado y normado, que crea unos otros que existen en los márgenes, los bordes, las fronteras, al otro lado de la gran pertenencia” (p. 56), que podría transformarse con alternativas basadas en una decolonialidad contracapacitista puesta en acción en los territorios, desde el más íntimo territorio-cuerpo, hacia ese gran territorio por donde migramos y nos movemos buscando resistir, nuestra Gran Casa, la Madre Tierra.

Por eso no nombramos la discapacidad desde las discusiones academicistas, de las organizaciones internacionales,

desde las formas de quienes lucran con extractivismos mercantilistas: traemos a nuestras vidas las propuestas comunitarias, en los territorios, de mujeres que resisten y crean.

Daiana Travesani (2021)¹⁷, se corona renga, sosteniendo la necesidad de:

romper lógicas adquiridas y mostrar un poco de nuestra realidad para que ya no sigamos reproduciendo estereotipos tan erróneos y lastimosos, para que ya no sigan creciendo Daianas/es/os que tengan que adquirir una discapacidad para poder reconocerla, que no sea necesario esperar a tener cerca a alguien con discapacidad para poder pensarla, aunque también muchas veces por más cerca que tengas a alguien disca si no te corres de la lógica romantizante tampoco sirve, la posta está en virar todo contrariamente al normativismo y capacitismo. (s/p)

Junto con Daiana, otras mujeres con discapacidad pluralizan experiencias y tejidos en espacios de nuestra Abya Yala. Lucía Velázquez¹⁸, en territorio guaraní, también encarna una lucha contra los estereotipos, las romantizaciones y la inferiorización, participando y cocreando organizaciones de mujeres con discapacidad visual contra las violencias, porque aún hay familias que ocultan a las mujeres con discapacidad y les impiden cuestiones fundamentales como salir del

17 En la página de presentación de su libro “Me proclamo disca, me coronó renga”: <https://www.daianatravesani.com/#about>

18 Se puede conocer más sobre su propuesta en el siguiente espacio de intercambio organizado por el Observatorio de Discapacidad de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina: <https://www.youtube.com/watch?v=aHfyWWFgeI&t=7s> y en otro espacio organizado por el proyecto de extensión “Continuar: proyecto de accesibilidad universitaria” de la Universidad Nacional de Misiones: <https://www.youtube.com/watch?v=qgzTYdBxcqA>

espacio doméstico, vincularse con otras mujeres, ejercer su derecho a una sexualidad libre, entre otras violencias.

Por otro lado, un grupo de mujeres afines a organizaciones sociales, publicaron en 2020 el “Mapeo Discapacidad y Feminismos: visibilizar los ejercicios de acción colectiva”, en el marco del Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe, con herramientas de investigación, georreferenciación, mapeo y referentas sobre pedagogías, discapacidad y género- describieron las organizaciones de Mujeres con Discapacidad, organizaciones de Personas con Discapacidad, organizaciones feministas y de mujeres que trabajan la intersección entre discapacidad y género en América Latina y el Caribe Hispanohablante¹⁹. Estas experiencias son fronterizas y habitan la potencia imprevisible de desprenderse de la normalización y el capacitismo, de todos los sistemas de opresión y discriminación, de todas las violencias. Con las memorias, las autobiografías, las poesías, las lenguas nativas, las migraciones, las luchas, las revueltas en las calles, las investigaciones, las formaciones en escuelas, universidades o el ciberespacio, las cuerpos en movimiento, los agenciamientos e identidades fluidas; todas ellas, con todas las mujeres con discapacidad, nos encontramos con unas praxis de rebeldía e insumisión contra los saberes dominantes.

19 La propuesta se encuentra alojada en el enlace https://fondoaccionurgente.org.co/site/assets/files/5652/mapeo_y_discapacidad_final.pdf e incluye: Mapa en Google <https://www.google.com/maps/d/u/o/viewer?mid=1LrD-Beujc3k9g2XycNAnOpTjGSV6s3ecL&ll=-8.525626093472493%2C-85.98429333798481&z=3>

Biblioteca <https://www.zotero.org/investigaciones-fau-al/library>

Instrumento <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfmbL2Omy-EEAa3HyGzBQFVccs7kfLXLKhrqg-p3t8Pwak2dbg/viewform>

Mujeres, discapacidad y praxis feministas de insumisión anticapacitista: preguntas, medicina y ají

Acá nosotras: ¿Qué habita de Betza Lar y Berichá en nosotras? ¿Cómo y para qué las invocamos, narramos y reivindicamos? ¿Qué significan y tejen con otras mujeres discos? ¿Cómo nos entre(b)vemos?

Rechazando la normatividad academicista, llevando nuestros trabajos de tesis (y otros) a cuestionar conceptos y prácticas bien encarnadas aún, nos tejemos con ellas y las abrazamos. Nos movilizamos y conmovemos ante la posibilidad de compartir en espacios que nos permitan resignificar las historias, memorias y encarnaciones de estas sabias mujeres. Nos revitalizamos con y desde *praxis feministas de insumisión anticapacitista*, significadas como una herramienta de reconocimiento y visibilización de epistemes de resistencia, reexistencia e insumisión, en torno a la defensa y cuidado de la vida, desde y con las mujeres con discapacidad y otros géneros, y sus organizaciones y plataformas de lucha.

De este modo, coparticipamos de la decolonización y de(s) patriarcalización de la discapacidad, tanto en los estudios de discapacidad como en los estudios de género y feministas, permitiendo desplegar el potencial creativo y de reinención de pluriversos culturales, simbólicos, de lenguajes y estéticas que resignifican las políticas en los espacios vitales cotidianos.

Los seres vamos tejiendo experiencias únicas que no pueden ser parcializadas o reducidas a datos de investigaciones, no son controlables, ni predecibles. Si desobedecemos y nos

permitimos correr los velos de las categorías académicas y disciplinares, nos abrazamos con Betza Lar y Berichá, construyendo alternativas, resistiendo, educándonos, amándonos. Entre las b, de Betza y Berichá, está nuestro ver para ir siendo. Eres entre, somos en relación, diría reiteradamente Gloria Anzaldúa (2016). Las narramos y las nombramos mujeres, visibilizando sus nombres y aprendiendo de sus vientres y tejidos, con fuerza, corazón y medicina, como el ají.

Y ahora, ¿cómo se tejen *en vos*? ¿Qué entrev(b)es?

Juntanza de sabedoras

Al comienzo de la pandemia planetaria por Covid 19 (2020), imaginamos una juntanza de poderosas sabedoras. Teníamos la esperanza de que el grito de la Gran Madre Tierra, en forma de virus, transformara todas las vidas hacia nuevos caminos, mutándose las maneras conocidas de organización económica, política y de fragmentación de la vida en una renacida novedad: la vida en ecocracias, en una civilización planetaria centrada en el cuidado de la vida.

En ese mundo pospandémico biocéntrico, soñábamos juntas, no hace falta reclamar justicia, porque la paz es la única forma que encontraron los seres de sostener la vida. No se rigen los vínculos por cuestiones normativas y hegemónicas, por lo que, los seres danzan libres, desnudos de las imposiciones del capitalismo prepandemia. No existen ahí los reconocimientos académicos: las nuevas formas de encontrarse encierran una belleza tan mágica, que los encuentros son por las semillas que se tocan, se caen, se intercambian, se plantan y se cosechan.

La juntanza en la montaña ecocrática es de todas las vidas y los seres. No hay animalistas, porque no hay violencias hacia animales; no hay reivindicaciones, porque se vive en igualdades y equidades; no hay disputas, porque la ecocracia tiene como principio que la vida se sostiene solamente en armonía y balanceo.

La que en la vida prepandémica capitalista fue inferiorizada y violentada por ser chueca, tullida, india, disca... en la nueva ecocracia de la Tierra es la que invoca a los espíritus y trae la palabra sanadora, y así con todas, las que fueron

oprimidas, danzan en la montaña celebrando la vida en paz.

Esa cocreación finalmente se plasmó en un cómic (Schewe, Yarza de los Ríos y Mejía, 2020). También hemos diseñado su versión accesible. En su origen lo imaginamos como un relato que decidimos compartir para que lo puedan entrev(b)er.

Después de todos los confinamientos

Un día cualquiera una marea de seres vivientes caminan hacia una montaña. Algunas llevan carteles, otros alimentos, unas abrazan plantas mientras otros van con instrumentos musicales. Todas con hermosos vestidos y trajes de celebración.

Betza: Se le cayó esto y por lo que escuché, también un montón de semillitas.

Berichá: Es un *Sira*.

Betza: Donde vivía cuando era chica, le dirían mochila, pero en el país donde vivo ahora, se llama morral.

Berichá: En nuestro mundo u`wa sirve para guardar el alimento, las ofrendas, la sabiduría, nuestra energía de sanación.

Betza: Y ¿las usan como artesanías?

Berichá: No son más artesanías. Esa fue una invención de *Rioá*, los blancos de antes.

Se acerca otra mujer, para ayudar a levantar las semillas, así como algunas aves para alimentarse y cantar al lado.

Vandana: ¿Quién trajo esas hermosas semillas de maíz que están regadas? Yo traje la semilla de todas las semillas, धानयाना, un símbolo profundo de las mujeres de la India como ofrenda para esta Nueva Era de reconexión con el Útero Cósmico.

Betza: ¿Para la *Chakana* de semillas? Me contaron que la iban a hacer en esta montaña, qué lindo.

Le responde asintiendo con la cabeza y sonriendo, mientras se acerca otra mujer y dice:

Silvia: No sabían que éramos semillas, decíamos cuando denunciábamos los feminicidios.

Las tres levantan las semillas y se las pasan a la mujer.

Betza: Casi me resulta imposible pensar que en este nuevo tiempo no tendremos la necesidad de salir a pedir justicia por las hermanas víctimas, me parece tan loco todo. Hasta me parece extraño que cuando toco las semillas, las percibo bien diferentes entre ellas, algunas empezando a brotar, otras más rugosas, otras más duras.

Silvia: Ya era momento de empezar a brotar, ¿percibe usted que las que brotan son más?

Vandana: Después de estar confinadas a estar enterradas, buscan la luz, sienten el agua y brotan.

Silvia: Lo que nos hizo la pandemia.

Berichá: Sabemos de confinamientos nosotras, también vimos la luz y decidimos crecer para poder volar, incluso si no tenemos piernas.

Betza: A mí, el confinamiento me recordó cuando querían que fuera ama de casa por mi baja visión, creían que no iba a poder ser alguien más en la vida.

Silvia: Conozco de esas historias, desde la caza de brujas nos venía pasando. ¡Qué manera de querer encerrarnos con esas historias románticas! Y nosotras estábamos manipuladas y explotadas, con tanto trabajo no pago para hacer.

Berichá: De a poco vamos a dejar de sentir todas las violencias e injusticias, porque se terminaron todos los

confinamientos, renacimos. No vayamos a traer las heridas a esta celebración de la esperanza.

Vandana: Recordemos que somos semillas, pero no de las milagrosas semillas de alto rendimiento, esas que tanto daño le hicieron a nuestros territorios y cuerpos.

Sonríen cómplices las cuatro.

Silvia: ¡Abajo el capitalismo!

Vandana: Sí, ya está confinado ahora.

Betza: Le tocó la hora.

Berichá: Ya no existe, lo disolvimos, como al patriarcado, como a la normalidad, como tantos inventos dañinos y mezquinos.

Vandana: ¡Cómo voy a disfrutar nuestras vidas en estas ecocracias germinadas!

Silvia: Y yo, todas. Les contaremos a las nietas esa parte tan violenta de la historia de la humanidad para asegurarnos que no reviva ni en sueños.

Llegan a un espacio donde las personas y animales comienzan a congregarse en un gran círculo de círculos, una espiral de las vidas en comunión. Se oye en un altavoz y se ve en lengua de señas planetaria: “¡Demos la bienvenida a la *Mansená Berichá!*” Alguien viene a buscarla y empuja su silla de ruedas, llena de flores y colores, hasta el lugar de la *Chakana*.

Betza: Es... ¡Berichá! ¿Ustedes la había reconocido?

Otra de las tres mujeres se acerca a la *Chakana* y se sienta en *padmasana*, flor de loto, haciendo el *gyan mudra*, un gesto con las manos que invoca la expansión y abundancia desde la fuerza del corazón, del *komeki*.

Silvia: Nooo!. Creo que no nos presentamos. Soy Silvia.

Betza: Soy Betza Lar.

Silvia: ¿Lar es tu apellido?

Betza: Sí, el apellido que elegí cuando decidí ser quien soy hoy. ¿Su apellido cómo es?

Silvia: Federici.

Betza: ¡No!

Silvia: Sí, ese es.

Betza: ¡No! Digo: ¡cómo no reconocí a Silvia Federici! Déjeme abrazarla, por favor, yo le debo tanto... pero... ¿usted qué vino a hacer acá?

Silvia: Vine a celebrar la vida. En nuestra nueva era ya no existe el materialismo para combatir las desigualdades y violencias patriarcales, porque ya no tenemos que combatir sino compartir. Ahora nos queda seguir festejando en lo común.

Se oye el megáfono y se ve claramente la interpretación en Lengua de Señas.

Berichá: “Madre del cielo, espíritu del tabaco y de todas las plantas sagradas que vienen a sanarnos después de la pandemia, armonicen a todos los *uejená* y *mansená* de la Tierra, a todas las entidades vivientes, a todos nuestros corazones”.

Le pasa el megáfono a la otra mujer en flor de loto, que continúa al frente de la *Chakana*.

Vandana: “*Mati Devata, Dharam Devata*”, te celebro, Gran Madre, yo, Vandana Shiva, en este amanecer en el que compartimos todos los movimientos reunidos en un solo movimiento cósmico! Le agradecemos a ese susurro de la Tierra, el coronavirus, por darnos este regalo en celebración.

Betza: ¡Es Vandana! ¿Cómo puede ser que tampoco la reconocí? ¿Nos cambia tanto esta nueva era? ¿Nos cambió el tiempo de pandemia, hasta físicamente?

Silvia: Nos libramos de tanto, imagínese, mire, allá hay personas en movimiento con sus cuerpos desnudas, lea lo que dice la pintura en la espalda de una de ellas: “Amor biodanzante”.

Betza: No puedo creer lo que me pasó hoy, caminé hasta acá con Berichá, usted y Vandana. ¡Cuando le cuente a mi amiga Lucía!

Betza Lar cierra los ojos, respira agradecida y se conecta con un canto en lengua miníka, del Amazonas colombiano:

Komí nítaiyi/El ser que ha sido tejido

Komí nítaiyi/El ser que ha sido tejido

Árì komí nítaiyi/Acá arriba ya ha nacido

Cuando los abre, vuelve a encontrar a su lado a las tres mujeres que la acompañaron, frente a la gran *chakana* con las semillas ofrendadas por todos los pueblos de la Gran Casa...
...y despierta.

Palabrario/Glosario

Chakana: En quechua viene del verbo *chakay* que significa ‘cruzar’, ‘trancar la puerta o entrada’, más el sufijo obligatorio *-na* que le convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. Chakana entonces es el ‘cruce’, la ‘transición’ entre dos puntos, el ‘puente’ como nexo entre dos regiones. *Chaka* (en quechua) también significa ‘pierna’ o ‘muslo’ (en aimara es *chara*); el ‘puente’ descansa sobre dos ‘piernas’ (pilares). *Chaka* en aimara es el ‘puente’. Además, chakana significa escalera, esto es, lo que une dos puntos (es conocida la expresión *tawa chakana*, que simbolizaría cuatro escaleras o cruz escalonada). En este último sentido, *chakana* significa puente a lo alto o a lo grande, cruce superior o, simplemente, puente cósmico. (Morón Tone, 2010, p. 19)

https://issuu.com/udeacultura/docs/ac_abril_2017/5

Komi nítaiyi: Canto *minika* que traduce *El ser es un tejido de seres*. Puede ampliarse en la *Agenda Cultural Alma Mater* de abril de 2017.

Mansená: “Se le dá este nombre a las ancianas encargadas de ejercer funciones religiosas, ritos y ceremonias. Además, ellas adelantan los encuentros y comunicaciones directas con los dioses” (Berichá, 1992, p. 151).

Mati Devata, Dharam Devata: “La tierra es nuestra diosa; es nuestra religión”. Éstas eran las palabras de las mujeres *adivasi* del movimiento “Salvemos Gandmardhan” al abrazarse al terruño mientras la policía las sacaba a rastras de las barricadas en los montes de Gandmardhan, Orissa [India]” (Mies y Shiva, 1997, p. 151).

Ujejá o *Uerjayá*: “Son los hombres que ejercen las funciones religiosas, ritos y ceremonias. Son los orientadores de las comunidades u’wa. En singular es *uejea*” (Berichá, 1992, p. 154).

Referencias

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. Capitán Swing.
- Berichá. (1992). *Téngo los pies en la cabeza*. Editorial Los Cuatro Elementos.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Caballero, I.; Olsen, G.; Eiris, N.; Irazabal, A. Apud, F. (2017). *Género y discapacidad. Una vida sin violencias para todas las mujeres. Lineamientos y recomendaciones*. Mamut.
- Candre Yamacuri, Anastasia. (2015). Izirede jifijizoi. Picante como el ají. *Cuadernos de literatura*. Vol. XIX No 38, pp. 360-361.
- Danel, P; Pérez Ramírez, B.; Yarza de los Ríos, A. (Comp.). *¿Quién es el sujeto de la discapacidad?: exploraciones, configuraciones y potencialidades*. CLACSO, Universidad Nacional de La Plata.
- Escobar, A. (2015). Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. En: C. Walsh. *Pedagogías decoloniales* (pp. 55-76). Editorial Abya Yala.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2016). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Gargallo, F. (2010a). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano. Tomo I. Del anhelo a la emancipación*. <https://www.xn--pauelosenrebeldia-gxb.com.ar/wp/wp-content/uploads/2020/05/Francesca-Gargallo-Antologia-del-Pensamiento-Feminista-Nuestroamericanoo-Tomo-I-Del-anhelo-a-la-emancipacion.pdf>
- Gargallo, F. (2010b). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano. Tomo II. Movimiento de liberación*

- de las mujeres*. <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Gargallo-Francesca-Antolog%C3%ADadel-Pensamiento-Feminista-Nuestroamericano-Tomo-II.pdf>
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ediciones desde Abajo.
- Gómez Cardona, F. (2015). *Escritores indígenas colombianos. Cuatro textos fundacionales*. Universidad del Valle.
- Grech, S. y Soldatic, K. (2016). *Disability in the Global South*. Springer.
- Mies, M. y Shiva, V. (1997). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Icaria.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Mischia, B. (2014). *Personas con discapacidad y relaciones de género. Una relación invisibilizada*. UNRN.
- Mogollón, M. (2004). *Cuerpos diferentes: sexualidad y reproducción en mujeres con discapacidad*. Editorial Universidad Cayetano Heredia.
- Morán, J. y Garrido, P. (2017). ¿Vivir para trabajar? Activismo, Mujeres y Discapacidad en Chile. *Intersticios*, 11 (2), 181-194.
- Moron Tone, E. (2010). La Chakana como elemento posibilitador de la integración latinoamericana. *Cuadernos de filosofía americana*, 31 (102), 17-24.
- Moya Maya, A. (2009). La sexualidad en mujeres con discapacidad. Perfil de su doble discriminación. *Feminismo/s*, 13, 133-152.
- Pérez, C., y del Pilar, M. (2004). Mujeres con discapacidad y su derecho a la sexualidad. *Política y cultura*, (22), 147-160.
- Platero, R. L. (2012). *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Edicions Bellaterra.

- Restrepo, L. F. (2007). Tengo los pies en la tierra, de Berichá, los u'wa y los retos de la cultura del reconocimiento. *Cuadernos de literatura*, 11 (22), 153-167.
- Rojas Campos, S. M.; Schewe, L. y Yarza de los Ríos, A. (2020). Editorial. Estudios críticos latinoamericanos en discapacidad. *Nómadas*, 52, 8-9.
- Santos, B. S. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Trotta.
- Santos, B. S. y Meneses, M. P. (2015). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Akal.
- Schewe, L. (2020). “As deusas nos protejam dessas novas cruzadas”: Anahí Guedes de Mello, anticapacitismo feminista desde el Sur global. *Nómadas*, (52), 215-226.
- Schewe, L. (2021). *Trayectorias escolares de estudiantes con discapacidad: logros, obstáculos y desafíos en la educación secundaria* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/MemAca_07d93002188b53603b2f9f9a5c3f860d
- Schewe, L. y Yarza de los Ríos, A. (Coord.) (2022). *Cartografías de la discapacidad: una aproximación pluriversal*. CLACSO-Facultad de Educación, Universidad de Antioquia.
- Schewe, L., Yarza de los Ríos, A. y Mejía, J. M. (2020). Semillas. *Revista Universidad de Antioquia*, (339), 66-73.
- Soldatic, K. y Grech, S. (2019). *Disability and Colonialism*. Taylor and Francis Group.
- Travesani, D. (2021). *Me proclamo disca, me coronó renga*. Insomnes.
- Víte Hernández, D. y Ortega Roldán, E. (2022). De las violencias epistémicas hacia su transgresión. En: Schewe, L. y Yarza de los Ríos, A. (Coords.) *Cartografías de la discapacidad. Una aproximación pluriversal* (pp. 55-60). Medellín: CLACSO.
- Walsh, C. (2005). Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales. Comentario Internacional: Revista del

- Centro Andino de Estudios Internacionales, (7), 11.
- Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Ed. Egales.
- Yarza de los Ríos, A.; Sosa, L. y Pérez Ramírez, B. (2019). *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*. CLACSO-UNAM.
- Yarza de los Ríos, Alexander. (2023). *Caminos hacia una desmecanización de la “discapacidad” desde saberes indígenas ancestrales en Colombia: Tèjidos hacia un canasto pluriversal con los nichos vitales murui muina y êbêra en el Sur Global Abyayalense* [Tesis de doctorado en educación, Universidad de La Salle].

Sor Juana Inés de la Cruz: “seguir mi entendimiento / el método quería”

Selnich Vivas Hurtado
Universidad de Antioquia, Colombia
Doctor en Germanística y Romanística
selnich.vivas@udea.edu.co

Poema *herstory*

“Primero sueño” o “Sueño” fue escrito en el convento de las Jerónimas, en el Virreinato de la Nueva España, hacia 1690. Su autora Sor Juana Inés de la Cruz también fue llamada, antes de su encierro en la vida religiosa, Juan Ramírez de Asbaje o Juana Inés de Asuaje y Ramírez. Era hija natural y de un supuesto padre vizcaíno del que no se sabe si fue militar o sacerdote. Isabel Ramírez fue la madre de cinco hijas y un hijo. Tres con Pedro Manuel de Asbaje y tres con Diego Ruiz Lozano. Sor Juana Inés nació en San Miguel de Nepantla, en pleno territorio mexicana, ya colonizado y convertido en hacienda de propiedad de los padres dominicos. La palabra Nepantla no es mera ubicación geográfica si la empleamos para leer la vida y la obra de Sor Juana. En la filosofía náhuatl, este término hace referencia a un lugar intermedio en un viaje, a un modo de ser y estar que se encuentra en tránsito, en medio de, un hacia a, un entre dos o más realidades, en los bordes. Al mismo tiempo identifica el camino de una persona mestiza, hibridizada a partir de dos especies. El cruce representa para ella un “espacio limitado, un espacio donde no eres ni una cosa ni otra, sino que es donde encuentras en proceso de cambio” (Anzaldúa, 2002, p. 286).

“Primero sueño” tiene 975 versos asemillados con referencias míticas griegas y latinas, hoy casi indescifrables, incluso, para las especialistas. Un poema que describe y

explica la “mental orilla” (de la Cruz, 1994, Tomo II, vs 566)²⁰ y cuestiona las “mentales fantasías” (vs 585) que acompañan la representación del mundo y sus seres. Un poema que viaja, sin decirlo, desde Nepantla hasta las pirámides de Egipto y, de allí, a los astros para luego regresar. Que contempla, por fuera de la órbita terrestre el planeta, tal como lo hace un astronauta desde una nave espacial. Un poema que reconoce el sueño como instancia cognitiva indispensable para la producción del conocimiento: “El sueño todo, en fin, lo poseía” (vs 147). Si se piensa en los avances de la astronomía en los últimos dos siglos, las descripciones de la “la aparatosa máquina del mundo” (vs 165), es decir, de la mecánica celeste, resultarían anacrónicas e ingenuas por falta de un sustento matemático. Pero hay algo en la exploración del espacio sideral que hace del poema un hito de las luchas sociales feministas, justamente porque no solo habla de astronomía sino del modo en que la mujer produce y vivencia “el vuelo intelectual” (vs 301). Ese modo no dista del que enorgullece a los hombres; tampoco es inferior. En ocasiones, más bien, podría decirse que lo supera, en especial cuando es fruto de la humildad, la disciplina, el estudio y la pasión por el conocimiento.

La función epistemológica²¹ de “Primero sueño”, suscrita por sus más afamadas estudiosas, ratifica que hablar a finales

20 Citaremos el poema “Primero sueño” indicando el número de los versos.

21 Por tal entendemos, primero, la disposición del poema, que va del dormir del cosmos, pasa por las etapas del sueño, que son tramitadas por el lenguaje, y retorna al despertar de quien sueña (Sabat, 1977). En segundo lugar, las relaciones múltiples entre sentidos, sensaciones, percepciones, categorías, fantasías, imaginaciones y memoria. En tercer lugar, el correlato abismal entre las imágenes producidas por los sentidos (vista, oído, olfato, tacto y gusto) y las del entendimiento (Paz, 1983; Glantz, 2006). Paz se inclina por un poema del intelecto que se gesta mientras “el cuerpo dormía” (p. 471). Glantz se mantiene en la idea de un poema “en el sueño vegetativo” (p. 273).

del siglo XVII del derecho a estudiar y a escribir, del derecho a usar la fantasía y la razón, del vuelo de la imaginación, son argumentos altamente políticos que ponen en jaque la sociedad colonial patriarcal. “Primero sueño” es un poema/viaje/alucinación/ensayo que se teje con los discursos anteriores y posteriores a Sor Juana sobre los derechos cognitivos de las mayorías excluidas. Por supuesto, se trata de la demanda social por el derecho de las mujeres a ser consideradas productoras de conocimiento. “¿No soy yo gente? ¿No es forma Racional la que me anima?” (1976, p. 120), interpela Sor Juana Inés a sus críticos. La demanda/*domanda* es aplicable a los otros grupos poblacionales. Las culturas afrodescendiente e indígenas podrían utilizar el mismo argumento para invalidar el supuesto privilegio cognitivo eurocéntrico, masculino y heteronormativo.

Los cuerpos no europeos, racializados e inferiorizados, han sido excluidas del discurso masculino dominante especialmente en la filosofía, la ciencia y las artes. El cuerpo racializado sirve para el trabajo físico, doméstico, minero, agrícola. A las indígenas y a las afrodescendientes se les puede instruir, pero para que aprendan a obedecer y a servir; no para que lleguen a enseñar. El poema de Sor Juana se emparentaría, por su naturaleza crítica, con eso que en Keshia Howard (2014) se llama la *herstory*, es decir, la historia no contada pero vivida por las mujeres y, en ampliación, por las mayorías oprimidas: “in order to preserve the heritage of a people, one must know [...] its *herstory*” (p. 15), para preservar la memoria de un pueblo una tiene que conocer su *herstory*, la historia de las mujeres. Decir, por ejemplo, que Sor Juana

escribió el poema “imitando a Góngora”²² podría enunciar una invalidación injusta de la obra, en tanto haría sospechar que la autora habría copiado el estilo de su maestro. También podría desanimar a las nuevas lectoras, para quienes esos nombres ya huelen a olvido y a patriarcado recalcitrante. Las luchadoras de hoy se sorprenderían al leer en la *Carta de Respuesta a Sor Filotea* que Sor Juana ya había trazado un capítulo de la *herstory*. Transcribimos estas líneas no para llenar espacio sino para mostrar la amplia investigación que antecede a la escritura de “Primero sueño”. Dice Sor Juana:

Confieso también que con ser esto verdad tal que, como he dicho, no necesitaba de ejemplares, con todo no me han dejado de ayudar los muchos que he leído, así en divinas como en humanas letras. Porque veo a una Débora dando leyes, así en lo militar como en lo político, y gobernando el pueblo donde había tantos varones doctos. Veo una sapientísima reina de Sabá, tan docta que se atreve a tentar con enigmas la sabiduría del mayor de los sabios, sin ser por ello reprendida, antes por ello será juez de los incrédulos. Veo tantas y tan insignes mujeres: unas adornadas del don de profecía, como una Abigaíl; otras de persuasión, como Ester; otras, de piedad, como Rahab; otras de perseverancia, como Ana, madre de Samuel; y otras infinitas, en otras especies de prendas y virtudes. Si revuelvo a los gentiles, lo primero que encuentro es con las Sibilas, elegidas de Dios para profetizar los principales misterios de nuestra Fe; y en tan doctos y elegantes versos que suspenden la admiración. Veo adorar por diosa de las ciencias a una mujer como Minerva, hija

22 Las notas eruditas de las diferentes ediciones del poema indican que, entre muchas otras autoridades masculinas, las lecturas de Sor Juana incluyen a Góngora, Ercilla, Quevedo, Cervantes, Ovidio, Virgilio, Plinio, Agustín, Aquino, Aristóteles hasta Platón.

del primer Júpiter y maestra de toda la sabiduría de Atenas. Veo una Pola Argentaria, que ayudó a Lucano, su marido, a escribir la gran Batalla Farsálica. Veo a la hija del divino Tiresias, más docta que su padre. Veo a una Cenobia, reina de los Palmirenos, tan sabia como valerosa. A una Arete, hija de Aristipo, doctísima. A una Nicostrata, inventora de las letras latinas y eruditísima en las griegas. A una Aspasia Milesia que enseñó filosofía y retórica y fue maestra del filósofo Pericles. A una Hipasia que enseñó astrología y leyó mucho tiempo en Alejandría. A una Leoncia, griega, que escribió contra el filósofo Teofrasto y le convenció. A una Jucia, a una Corina, a una Cornelia; y en fin a toda la gran turba de las que merecieron nombres, ya de griegas, ya de musas, ya de pitonisas; pues todas no fueron más que mujeres doctas, tenidas y celebradas y también veneradas de la antigüedad por tales. Sin otras infinitas, de que están los libros llenos, pues veo aquella egipciaca Catarina, leyendo y convenciendo todas las sabidurías de los sabios de Egipto. Veo una Gertrudis leer, escribir y enseñar. Y para no buscar ejemplos fuera de casa, veo una santísima madre mía, Paula, docta en las lenguas hebrea, griega y latina y aptísima para interpretar las Escrituras. Y qué más que siendo su cronista un Máximo Jerónimo, apenas se hallaba el Santo digno de serlo, pues con aquella viva ponderación y enérgica eficacia con que sabe explicarse dice: Si todos los miembros de mi cuerpo fuesen lenguas, no bastarían a publicar la sabiduría y virtud de Paula. Las mismas alabanzas le mereció Blesila, viuda; y las mismas la esclarecida virgen Eustoquio, hijas ambas de la misma Santa; y la segunda, tal, que por su ciencia era llamada Prodigio del Mundo. Fabiola, romana, fue también doctísima en la Sagrada Escritura. Proba Falconia, mujer romana, escribió un elegante libro con centones de Virgilio, de los misterios de Nuestra Santa Fe. Nuestra reina Doña Isabel, mujer del décimo Alfonso, es corriente que escribió de astrología. Sin otras que omito por no trasladar lo que otros han dicho (que es vicio que siempre he abominado), pues en nuestros tiempos está floreciendo la gran Cristina Alejandra, Reina de Suecia, tan docta como valerosa y magnánima, y las Excelentísimas señoras

Duquesa de Aveyro y Condesa de Villaumbrosa (De la Cruz, 1994, Tomo II, p. 467-469).

El recuento de mujeres sabias establecido por Sor Juana prueba a todas luces que el aporte de la mujer en todos los campos del saber es innegable. Tanto en las culturas cristianas como en las no europeas. La constante de la historia oficial masculina ha sido, por el contrario, invisibilizar esos aportes. Esas otras referencias, a las que no alude Sor Juana, incluyen a las mujeres que no escriben, a las que cantan, danzan, siembran, pintan, a las que sanan. Sabemos que Sor Juana, una monja del convento de las jerónimas en México, aceptó el encierro y las restricciones sociales y corporales a cambio de una rica vida intelectual en la intimidad de la modestia. Sabemos que las monjas eran estudiosas de los astros, artistas del tejido, del bordado, de la pintura e investigadoras de las plantas, tanto de la alimenticias como de las medicinales. Además, en el contexto singular de la Nueva España, muchas de ellas eran políglotas y se conectaban en sabiduría con culturas circundantes y lejanas. Úrsula de Jesús (2012), monja afro y contemporánea de Sor Juana, testimonia en su *Diario espiritual* que al convento de la Clarisas de Lima llegaban mujeres de varias latitudes, por ejemplo, de Angola y Guinea (p. 169). A ellas habría que agregar las mujeres indígenas quechua hablantes y las hijas de europeas. La diversidad cultural del convento de las Jerónimas en México no podía ser menor a la de las Clarisas, teniendo en cuenta el lugar que ocupaba el Virreinato de la Nueva España dentro del Imperio Español, es decir, su ubicación como punto intermedio entre el Caribe, Centro América y Oceanía.

Conciencia ampliada

Es conocido que las mujeres de esos conventos solo escribían por mandato, es decir, para testimoniar su abnegación y servidumbre a las autoridades humanas y divinas. El obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, y el consejero espiritual, Antonio Núñez de Miranda, se encargaban de vigilar la práctica escritural de Sor Juana. Eso quiere decir que se le obligaba a escribir sobre su vida en reclusión para evaluar sus avances en la fe y en la obediencia o le ordenaba no volver a escribir. El disfrute de la escritura literaria estaba prohibido por parecer pariente de la vanidad y el placer carnal. El obispo y el consejero espiritual le recuerdan a Sor Juana en 1690 que su entendimiento no se puede desperdiciar en textos profanos. Sor Juana no acata. En sus noches y desvelos epifánicos no deja de imaginar y de viajar por el cosmos. En 1695, el 17 de abril, a las tres de la mañana, fallece. A los cuarenta y cuatro años, víctima de una epidemia de tifus, seguía visionando, aún bajo los desvaríos de la fiebre y de las hierbas.

Sor Juana ya era libre cuando le ordenaron dejar de escribir. En 1690 ya había escrito “Primero sueño” o “Sueño”, como algunos editores lo intitulan. Ya había alcanzado la madurez poética. No necesitaba órdenes para dejar de soñar y a través del sueño conocer el mundo. En el poema, la soñadora vuela sin restricciones de ningún tipo. Ni la materia, ni la energía impedían que su cuerpo descorporalizado volara en el sueño. El estudio y el sueño eran métodos de sublimación de la materia. Como si “todos los miembros de mi cuerpo fuesen lenguas” (De la Cruz, 1994, Tomo II, p. 468), el conocimiento

hace posible que “la materia se desdeña” (1994, vs 586). Y por ese mismo motivo inaugura una tradición literaria ligada a la de los derechos intelectuales de las mujeres y las minorías sociales. Ese discurso feminista, esa *herstory*, se extiende, como ella misma indica en su catálogo de mujeres sabias, desde antes de Sor Juana y va hasta, por supuesto, las luchas de hoy. Las cartas de respuesta a sus autoridades masculinas, “Carta atenagórica” (1690) y “Respuesta a Sor Filotea” (1691), y “Primero sueño”, constituyen una trilogía política coherente en defensa de los derechos de la mujer, ¿y de la tierra?, en la Nueva España, un virreinato tan grande y diverso en culturas y geografías que hoy sería inimaginable. Un pequeño planeta del cual “más de la mitad de la tierra, a finales del siglo XVII, estaba en manos de la Iglesia” (Paz, 1983, p. 468).

Las enormes coincidencias con pensadoras de otros siglos y los desarrollos posteriores de sus ideas nos hacen valorar y entender con mayor claridad las postulaciones y las aventuras poético-epistemológicas de “Primero sueño”. Desde su título, bien sea sueño o primero sueño, ya se respira una ruptura con la teoría del conocimiento. Se trata de una transgresión a las ideas teológicas y de una superación de los atisbos racionalistas, ambos defensores de la posesión de la mujer y de la Naturaleza. Según el *sermo autoritatis*, la palabra masculina de autoridad, la mujer podía escribir para el beneficio de dios, no por vanidad ni goce personal. Del mismo modo, la filosofía racionalista por olvido o comodidad dejaba por fuera del uso de la razón a las mujeres. Así que Sor Juana se enfrentaba en un poema con dos enemigos muy poderosos: la fe y la razón. En suma: “el tronco racional” (de la Cruz, 1994, vs 847), es decir, los dueños del planeta Nueva España.

Según el esquema y la prosificación del poema elaborados

por Georgina Sabat (1994), el poema se ocupa por etapas del entendimiento y de la conciencia ampliada²³. De sus dispositivos, modos de funcionamiento, fases, alcances, derrotas y engaños del entendimiento discursivo. Lo que advierte, de entrada, que la intención de la poeta es asignarle al sueño, estado de conciencia ampliada, un lugar dinamizador en esos procedimientos cognitivos. Tarea para nada fácil en aquellos momentos. Hablar de la vida onírica, de las visiones, de las transformaciones de la materia, del espacio sideral, de viajes al espacio y de retornos, podría ser considerado una herejía. Un acto de posesión por parte del demonio. Pero Sor Juana sabe que no basta con decir que el creador le ha dotado de alma para que la sociedad le autorice a usar su razón y entendimiento. Y tampoco sería suficiente con sentirse racional si ella misma no diera muestras de su capacidad singular para imaginar, sentir, experimentar, comprender, explicar, debatir. Una imagen de la transformación, que hace parte del proceso de soñar el cosmos, ilustra muy bien lo que deseamos resaltar de su escritura fundada en la investigación:

23 De las instancias del sueño identificadas por Georgina Sabat, destacamos las que más se ligan a los procesos cognitivos: Noche y sueño del cosmos, sueño intelectual del hombre, esfuerzo intuitivo, entendimiento discursivo. “Primero sueño” se puede entender literalmente como un “viaje”, un estado ampliado de conciencia durante el cual se llega a un conocimiento físico y mental del ser y del mundo. ¿Cómo se autoindujo Sor Juana a tal estado de conciencia? ¿Por medio del ayuno, de las flagelaciones, del estudio o del uso de enteógenos? Un detalle es indudable: hubo experimentos; ella supo producir las condiciones adecuadas para analizar sus efectos sobre su conciencia y sobre su cuerpo. Bajo ese método empírico pudo comprobar “que también cansa objeto continuado / a los sentidos aún siendo deleitoso” (1994, vs 157-159).

Y aquellas que su casa
campo vieron volver, sus telas yerba,
a la deidad de Baco inobedientes
ya no historias contando diferentes,
en forma si afrentosa transformadas
segunda forman niebla,
ser vistas, aun temiendo en la tiniebla,
aves sin pluma aladas:
aquellas tres oficiosas, digo,
atrevidas hermanas,
que el tremendo castigo
de desnudas les dio pardas membranas
alas, tan mal dispuestas
que escarnio son aun de las más funestas
(Sor Juana, 1994, vs. 39-53).

La imagen de las hermanas “en forma si afrentosa transformadas”, por no prestarse al servicio de Baco, la autoridad, recuerda *El jardín de las delicias* (1500) de Hieronymus Bosch y los relatos ancestrales del *Popol Vuh* y del *Chilam Balam*, publicados en libro apenas en el siglo XX. Las historias griegas de transformación utilizadas por Sor Juana se emparentan con los saberes de plantas de poder en la Nueva España. En la capacidad para imaginar y propiciar los tránsitos de la materia y las numerosas combinaciones de los seres se hace evidente una de las conquistas más elaboradas del entendimiento. Las tres hijas de Minias fueron convertidas en murciélagos; sus casas en bosque. La niebla, a su alrededor, puede adoptar una segunda forma y en la tiniebla es posible ver aves sin plumas pero aladas. A la desnudez del cuerpo femenino se le puede adicionar “pardas membranas”. El juego de imágenes expresa a la vez la velocidad del entendimiento en la producción de entidades autónomas y su poder para imaginar lo irreal y volverlo real, existente, con o sin la autorización de dios.

Diversidades que somos

De otro lado, si se tiene en cuenta la fecha aproximada de escritura del poema, 1690, se podría hablar de que hay coincidencias con obras filosóficas modernas que avivarían la misma discusión. Si René Descartes publicó en 1637 su *Discours de la méthode*, con el propósito de ayudar a guiar a la razón por un buen camino, “Primero sueño” no logra menos con respecto a la descripción del propio entendimiento de Sor Juana. Por momento sentimos que ella se pregunta cómo pienso y qué es lo que pienso y qué relación hay entre lo que pienso, lo pensado y lo expresado. En el poema se afirma: “De esta serie seguir mi entendimiento / el método quería” (1994, vs 617-618). Podemos afirmar que si Descartes postula como primera certeza del método de conocimiento al *cogito ergo sum*, es decir, al pienso, luego existo; del mismo modo, el sueño podría ser, en Sor Juana, la primera fase del conocimiento. En el método de Sor Juana el entendimiento deviene del sueño. Primero se sueña, se visiona, y luego se conoce. La activación y la mezcla de las experiencias sensoriales en el sueño harían posible una forma de conocimiento que potencia y diversifica la razón. En la corriente filosófica que promueve Descartes, la existencia es, por el contrario, un devenir de la conciencia racionalizada. O dicho, en otros términos: que la comprensión de la existencia es un producto del “bon sens ou la raison” (2011, p. 6), del buen sentido o la razón.

En corto tiempo las ciencias modernas occidentales concluyeron que la esencia de lo humano era la razón y, por defecto, la matemática. Y, más específicamente, la ciencia ejercitada por los hombres. Las *femmes* no aparecen en la repartición de la razón dentro del argumento de Descartes. Para él la razón “est naturellement égale en tous les hommes” (p. 6), se encuentra en

igual proporción en todos los hombres. ¿Sólo en ellos? ¿Valdría la palabra *hommes* para inferir que las mujeres también tienen igual capacidad? En la breve historia de las mujeres postulada por Sor Juana sí, sí sería suficiente. Sin embargo, en Descartes, al parecer la omisión²⁴ deja un vacío peligroso que sería aprovechado por el discurso del poder misógino. Desde allí solo los humanos hombres tendrían esa bondad del conocimiento y el derecho a usarla. Que la mujer carece de razón será el criterio de la cristiandad y de la academia. En la primera, la mujer no podrá ser papa ni obispo ni teólogo. Y con pocas excepciones santa. En la segunda, solo se permitirá el ingreso de la mujer a la universidad hasta el siglo XX. Las mujeres que frecuentaban el estudio, el entendimiento, la sensibilidad y el arte sabían que su exclusión de la academia era apenas una forma de opinar, no la razón misma. Claro, el poder económico de la iglesia católica era tan enorme que Sor Juana acataba, sin estar de acuerdo: “no ignoro que el cursar públicamente las escuelas no fuera decente a la honestidad de una mujer” (1994, Tomo I, p. 443). Si hubiera podido dialogar con Descartes, le hubiera manifestado su encanto ante el planteamiento no taxativo de la idea de razón:

la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. (Descartes, 2011, p. 6)

24 En el libro de Descartes no se menciona nunca a la mujer. Sor Juana, por su parte, quiere seguir el método de su propio entendimiento.

la diversidad de nuestras opiniones no deviene de que las de unos sean más razonables que las de otros, sino solamente de que conduzcamos nuestros pensamientos por caminos diversos, y no consideremos las mismas cosas.

Esa comprensión de la diversidad de la razón implica, al mismo tiempo, varios aspectos aprovechables en la lucha femenina instaurada desde el poema de Sor Juana. La presencia de figuras femeninas en el poema es de por sí determinante: En los primeros ciento cincuenta versos ya se habla del alma, de la noche, Diana, Hécate, Proserpina, Nictimene, Minerva, entre muchas otras. Ellas podrían ilustrar otras formas de la racionalidad enunciadas desde un sujeto femenino. El poema repite nueve veces la palabra “digo”, es decir yo digo. A esa primera persona del singular se le dota de género al final del poema: “y yo despierta” (1994, vs 975).

Existen opiniones, sí, muchas; ninguna de ellas más o menos razonable que las de los hombres. Todas las opiniones son ejercicios del pensar y del sentir, de la experiencia hecha lenguaje. De otro lado, aunque se hable de una sola razón, del *bon sense*, no es posible decir que todas las formas de pensamiento sean y deban ser iguales. La salud del pensar, así se podría plantear, depende de que haya diversas opiniones y, a su vez, de diversos caminos del pensar. En cada camino se considerarán aspectos diversos. Descalificar a la mujer que ejercía su derecho natural a pensar y a escribir poesía no era un principio de la razón misma sino apenas un ejercicio del poder y de la enfermedad. Que una monja haga versos no es un “escándalo público” (1994, Tomo I, p. 441), sino una forma de la libertad que, además, prueba el grado de formación y estudio de varias disciplinas, incluida la teología. Las mujeres, dice Sor Juana, “tienen alma racional como los

hombres” (1994, Tomo I, p. 444). Punto. Eso debería bastar. Pero, al contrario, por demostrarlo con solvencia intelectual y erudición, los hombres sienten que es algo inaceptable que debe ser cuestionado y atacado con el argumento más sexista: “dicen que parecía letra de hombre, y que no era decente” (1994, Tomo I, p. 443), escribe Sor Juana refiriéndose a las descalificaciones en contra de su obra. ¿Cuántos tratados sobre la teoría del conocimiento se produjeron en la América colonial? ¿Cuántos fueron escritos por hombres? Cero, ninguno, vacío. Ninguno alcanzó la capacidad intelectual de Sor Juana Inés, hija natural, autodidacta y sin abolengo ni tierras.

Así mismo debía ser revisada la idea de que, por fuera de la razón, por fuera del entendimiento, no es posible conocer el mundo. O dicho a la manera teológica: que dios nos insufla el alma y el alma la razón. Por fuera de esta lógica es imposible pensar. Todo lo que no respondiera a un método razonado y providencialista no era conocimiento válido.

Imaginación poética

¿Entonces qué hacer con la imaginación poética, con la capacidad para vivenciar y describir lo no conocido? ¿Cómo explicar el conocimiento como un fenómeno cósmico y onírico? El entendimiento poético de Sor Juana define varios fenómenos de modo sorprendente. Empecemos con la noche:

Piramidal, funesta de la tierra
nacida sombra, al cielo encaminaba
de vanos obeliscos punta altiva,
escalar pretendiendo las estrellas
(Sor Juana, 1994, vs. 1-4).

¿A qué representación visual se refiere? Sor Juana asocia a la noche con una pirámide. ¿A qué pirámide? ¿A las pirámides mayas y nahuatl que permanecían sepultadas por siglos de olvido? ¿A las pirámides de Egipto que nunca visitó? La noche es la sombra nacida de la Tierra. La noche se encamina al cielo y pretende escalar las estrellas. Un máximo de fantasía se requiere para expresar estas ideas, sin que se cuente con un mínimo de estudios astronómicos. Los movimientos de rotación y traslación del planeta generan la sombra que es percibida como noche y luego, ante su luminosidad, como día. Día y noche en el poema son las nociones temporales que dan marco a la experiencia de conocer, de soñar y de despertar. Sor Juana hablaba y escribía el nahuatl. ¿Conocía las tradiciones poéticas y astronómicas de esas culturas tan desdeñadas por los clérigos? Cabe suponer que sí. Aunque en sus lecturas se muestre solo experta en culturas europeas, en las que se había formado y se encontraba actualizada, como

ningún hombre, en los debates filosóficos de su tiempo. Conocía los debates teológicos de épocas anteriores y estaba enterada de las disputas en torno a la mecánica celeste que habían explicado, entre otros, Tolomeo, Copérnico, Bruno, Galilei. ¿Cómo accedió a esos saberes? Es imposible saberlo. Lo único que podemos afirmar es que cuando ella miraba la luna no veía un fantasma ni una aparición ni un ángel. Sabía que era un satélite, que tenía fuerza de atracción y que afectaba la Tierra. Y a su vez sus observaciones de pirámides, estrellas y planetas le conferían una forma poética de racionalizar el cosmos.

Se sabe que el racionalismo cartesiano intentaba infructuosamente superar los dogmas de la fe. Descartes, al igual que Sor Juana, es un creyente fervoroso. De hecho, considera que la razón puede demostrar la existencia de dios gracias a que “Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d’avec le faux” (2011, p. 19), dios nos ha dotado a cada uno de luz para discernir lo verdadero de lo falso. La razón y dios se vuelven una tautología necesaria para la ciencia moderna. El mundo que palpamos y sentimos no existe en sí mismo fuera de la creación de dios. Dios y el mundo son la misma dimensión. Así que tener fe en dios es una manera de ejercitar la razón que nos ayuda a entender el mundo. Sor Juana no puede y no quiere contradecir esas cláusulas administrativas coloniales. Por lo menos no en público. Sería una violación a su contrato matrimonial con dios. Ella, quiere, no obstante, explicar cómo funciona la relación cuerpo-mente en la comprensión del mundo y de dios. Sor Juana no puede ser apenas “una mujer ignorante”, para la cual “este género de estudio” sea “tan distante de

su sexo” (2023, p. 23). Eso sería un acto de alta traición al dios dador de la vida. Esa sería una ofensa a la vida misma, inteligente y sabia. Juana Inés no duda en absoluto de que “el vuelo intelectual [de la mujer] ya mide / la cantidad inmensa de la esfera” (1994, vs 301-302).

Otra idea que se infiere del mentalismo fervorosamente cristiano es que el cuerpo, siguiendo con las ideas teológicas, representa un obstáculo para el conocimiento del mundo y de dios. Dentro de ese cuerpo se encuentran los sentidos, la materia, los deseos, el sueño, las alucinaciones. El cuerpo resulta un mero accidente culposo y quizá convendría a un buen cristiano hacer todo lo posible por prohibirlo hasta hacer que no exista en realidad. Solo la superación del cuerpo hace posible la pureza del conocimiento. La razón y la fe se pusieron de acuerdo para descorporalizar la vida y desvirtuar el valor cognoscitivo de los sentidos, la sensibilidad y la emoción. Para que se alcance el nivel de la razón matematizable es necesario desconfiar de los sentidos y hasta de los sueños. Dios y el mundo se traducen en una suerte de abstracción de la experiencia corporal.

La desnaturalización del cuerpo humano produjo una separación radical fundamental: “la nature intelligente est distincte de la corporelle” (Descartes, 2011, p. 24), la naturaleza inteligente es distinta de la corporal. El intelecto privó a los humanos de su origen natural corporal. Los desligó del útero de la madre y los convirtió en sus dueños y explotadores insensibles. El cuerpo ya no fue órgano sino mecanismo activado por la mente. La alienación de la existencia, despojada de su carácter de cuerpo y de su carácter de naturaleza, lleva rápidamente a los hombres humanos a

considerarse la especie más importante de todas las especies del planeta. Los únicos racionales: “la raison [...] qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes” (p. 6), la razón es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias. Dentro de esa pretensión de exclusividad racional para los hombres humanos, se dispuso una jerarquía del saber. Una desfachatez bastante singular: los sujetos pensantes, solo hombres humanos, eurocentrados, heterosexuales y propietarios, eran capaces y aptos para pensar correctamente. Había, por mandato divino y comprobación matemática, una forma particular del entendimiento que debía ser considerada como la forma de pensar *par excellence*. El entendimiento de los hombres era correcto porque emanaba de dios. Esta categoría de razón, por supuesto, excluye a las mujeres de todas las culturas y clases sociales. De paso, también a ciertos hombres de clase baja, sin formación letrada o de culturas no europeas. Racionales son los hombres europeos, por supuesto, letrados, por supuesto, cristianos, por supuesto y, por qué no, propietarios o con recursos económicos y alcurnia. Esta versión de la historia, narrada desde la perspectiva europea masculina, esta *history*, no le permitía a Sor Juana ninguna posibilidad de ejercer su derecho a pensar y a crear. Toda *history* o historia única (Ngozi Adichie, 2014) desea inventar a su antojo a la mujer o postular la historia de los varones como la única historia universal. Gracias a la expansión europea, propiciada por el poder de su industria militar y sus iglesias, la *history* europea se extendió por una gran parte del planeta Nueva España.

El poder colonial

El Virreinato de la Nueva España era apenas una colonia fundada a partir de ese relato amañado. Pero no era una colonia diminuta del imperio español. Era una colonia que dominaba territorios en Suramérica, Centroamérica, Norteamérica, El Caribe, Asia y Oceanía. Una entidad territorial y económica con poder para imponer la fe y los raciocinios de los jerarcas de la iglesia y de la corona española. México era el centro de ese virreinato y desde allí se podía ver el mundo. El poder militar y económico de México también hizo posible que muchas otras culturas fueran adoctrinadas con esas ideas²⁵.

En la mente y el cuerpo de Sor Juana debió inquietar una pregunta: ¿Puede haber alguien más estúpido que el prelado de la iglesia que afirma que la mujer carece de razón, de alma? La falta de razón de la mujer era un hecho inventado, pura opinión, por la teología y por la ciencia de aquel entonces en Europa. Así que, a finales del siglo XVII, en la Nueva España, era usual la opinión de que las mujeres no podían ni estudiar ni enseñar. Sólo era posible y legítimo afirmar que los hombres, los seres humanos masculinos, tenían el derecho y tenían la facultad de pensar, de sentir, de estudiar en una universidad, porque habían ganado política y militarmente ese privilegio. No porque la naturaleza se lo hubiera dado a

25 Recordemos que durante siglos existió la línea comercial Manila-Acapulco-Manila. Partía de México iba a Filipinas y regresaba. Por esta vía Filipinas fue evangelizado con la escritura alfabética, el libro, la lengua castellana y la encomienda. Los viajes interoceánicos estimularon tanto los negocios, la imaginación como el estudio del cosmos y la literatura.

ellos y se lo hubiera negado a las mujeres. No es posible creer que Sor Juana aceptaba el destino biologicista. La naturaleza no había condenado a la mujer al servicio del hombre. Era más bien el discurso sobre la naturaleza el que argumentaba de esa manera. Un siglo antes de la Ilustración francesa, Sor Juana sabía que la mujer, sin distingo de apariencia física, cultura, clase social u orientación sexual, tenía la facultad de discernir e imaginar conceptos muy agudos que explicaban la condición humana, de ayer y de hoy. En referencia a la relación entre el cuerpo y el alma, Sor Juana nos presenta un agudo análisis sociológico, psicológico:

El alma, pues, suspensa
del exterior gobierno en que ocupada
en material empleo,
o bien o mal da el día por gastado,
solamente dispensa,
remota, si del todo separada
no, a los de muerte temporal opresos,
lánguidos miembros, sosegados huesos,
los gajes del calor vegetativo,
el cuerpo siendo, en sosegada calma,
un cadáver con alma,
muerto a la vida y a la muerte vivo,
de lo segundo dando tardas señas
el de reloj humano
vital volante que, sino con mano,
con arterial concierto, unas pequeñas
muestras, pulsando, manifiesta lento
de su bien regulado movimiento.
(1994, vs. 192-209)

¿A quién corresponderá el ejercicio del “exterior gobierno” del alma? ¿Cómo entender el vivir oprimidos por la “muerte temporal”? Sor Juana que había crecido entre la servidumbre afrodescendiente e indígena conocía de primera mano que las lenguas de esas personas eran lenguas humanas, por tanto, racionales y aptas para el conocimiento y la vida espiritual. De tal forma que no había forma de explicar su obediencia sino por el exterior gobierno, por la imposición y el poder de las armas. La sujeción económica y militar había postulado la supuesta inferioridad de esas culturas frente a las culturas occidentales. No existía un determinismo ontológico para decir que estos seres eran incapaces y débiles, mientras que los señores eran racionales y fuertes. El exterior gobierno, lo impuesto, el sistema económico opresor, nos ocupa en “material empleo”. Vivimos “opresos” por la muerte diaria del trabajo, por la explotación del trabajo que somete el cuerpo. Un “cadáver con alma”, un ser encerrado, sin creatividad, sin posibilidad para la imaginación y el disfrute del intelecto. Por eso mismo “muerto a la vida y a la muerte vivo”. Restringido, vedado, obstaculizado para la vida, pero en la expectativa de la muerte diaria, del sueño, vivo, inmenso a la libertad. El sueño nocturno se torna escape a la vida indigna y degradante a la que hemos sido sometidos por la iglesia y la economía. El sueño, con su propio reloj, nos invita a viajar por las regiones de lo desconocido. Cuando el alma se encuentra suspensa del exterior gobierno, es decir, libre de opresiones, el alma viaja por el cosmos y retorna antes del amanecer.

De tal modo que cuando el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz (2006), le envió bajo el seudónimo de Sor Filotea una carta lisonjera de amonestación a Son Juana Inés de la Cruz, procuraba contener una revolución copernicana que se libraba en la Nueva España y que tendría consecuencias para la historia de la humanidad. En el centro de un nuevo planeta, podríamos decir, se encontraban las mujeres. Fernández de Santa Cruz no reprueba que Sor Juana escriba versos ni tampoco su calidad; lo que le inquieta es que las mujeres enseñen asuntos nuevos, opiniones divergentes, y que a través de su saber corran el “riesgo de elación” (p. 2). Le disgusta que las mujeres encuentren placer en las actividades intelectuales. No pretende que Sor Juana renuncie a los libros, pero sí que abandone el entendimiento propio. La “ciencia que no alumbraba para salvarse, Dios, que todo lo sabe, la califica de necedad” (p. 2), le recuerda a su subordinada. Necedad llama Dios al derecho natural de una mujer a pensar, sentir y usar su entendimiento, emanado como todos los razonamientos, según la teología cristiana, del mismo Dios. Los egipcios, le dice a Sor Juana, eran capaces de estudiar los “movimientos de las estrellas y cielos”, pero no sabían enfrentar “los desórdenes de las pasiones” (p. 2). A esas culturas pasionales, corporalizadas, las llama bárbaras. Las letras, según él, son útiles en las mujeres cuando se destinan “a la servidumbre” (p. 3). Las letras dejan de ser siervas cuando alcanzan la autonomía, cuando descorren el velo de las ideas. Fernández de Santa Cruz actúa de un modo sexista y sadista. Solo quiere que el cuerpo de la monja se inflija castigos corporales. De esa manera el mismo encuentra la justificación de su propio disfrute. El amo esclavista imponía la carimba

a sus esclavas. El prelado de la iglesia el cilicio a sus monjas. Poemas bien escritos, pero de la pluma de una mujer necia, es la conclusión del obispo de Puebla. La necesidad condena a una monja mexicana, también a las monjas europeas. Excluye del derecho a la razón y al placer estético a las mujeres de otras culturas y otras latitudes. Excluye a aquellos que no responden a los criterios de hombre europeo heterosexual y racional.

Pobreza de nuestro sexo

¿Cómo leer, entonces, el poema “Primero sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz? Un poema escrito en el encierro de un convento, un poema escrito por una mujer innoble, necia. Los poemas de una hija natural siempre serán sospechosos de elación. Una mujer que tuvo que elegir entre el matrimonio con un hombre y el matrimonio con el dios de los tiranos no deja de parecer sensualista y pecaminosa. Sor Juana no quiso ser sirvienta, ni empleada doméstica o esposa de algún español americano. Prefirió la vida religiosa en el convento de las jerónimas porque allí tendría un cuarto propio. No en el sentido de una propiedad privada; tampoco de unos ingresos mensuales, como lo plantea Virginia Woolf (2023). Sor Juana entiende el cuarto propio en relación a la libertad de sentir, pensar, visionar, imaginar, soñar. Se es persona cuando se tiene la autonomía para sentir su propio cuerpo, aunque las condiciones materiales sean restrictivas. Sin libertad para soñar, aunque se viva en una casa lujosa y con muchos alimentos, no se alcanza la existencia digna ni se crea un verdadero poema. A Sor Juana Inés la aceptaron en el convento de las Jerónimas porque ella, al igual que Virginia Woolf, también podía enseñar a combatir la supuesta “the reprehensible poverty of our sex” (Woolf, 2023, p. 18), la condenable pobreza de nuestro sexo.

Elegir entre ser esposa de hombre o ser esclava de dios era parte de esa condenable pobreza de nuestro sexo. Era precisamente una de las más terribles sinsalidas a las que se enfrentaba en aquella época una mujer inteligente. Queriendo ser una persona con todos sus derechos se veía obligada

a ceder y conceder. Se veía obligada a obedecer al “exterior gobierno” y al “material empleo”. Ambos le llegaban por imposición masculina. Obispo de Puebla y consejero espiritual no podían desvirtuar la capacidad mental de Sor Juana. Ella se había formado de manera autodidacta en los asuntos más intrincados de la vida intelectual; era sensitiva y demostraba con sus poemas que, efectivamente, las mujeres también podían pensar y hacer ciencia y poesía. Si la vida matrimonial le hubiera obligado a mantener la limpieza de la casa de un hombre; la vida conventual le exigía adecuar sus pensamientos para no fastidiar la sapiencia de los señores jerarcas. Sor Juana encontró que era más digno y estimulante imitar la pasión de Jesús mediante el estudio y, seguramente, las flagelaciones. Cilicio y ayunos debieron acompañar su disciplina diurna, pero no sus horas nocturnas de estudio. Mientras estudiaba se despojaba de cualquier impedimento físico y se consagraba a su plenitud de existencia. Al erotismo del conocimiento.

“Primero sueño” no es obra evidente y transparente. De ese tipo de poemas había escrito numerosos en tono coloquial y lenguaje explícito. Allí había denunciado el asunto de la exclusión y la misoginia. Son célebres los versos satíricos que dicen:

Hombres necios que acusáis
a la mujer sin razón,
sin ver que sois la ocasión
de lo mismo que culpáis:
(1988, p. 228)

La estupidez masculina es fuerte y astuta en complicidades y normas. Constituye un programa eficiente en controles sociales. Les pide a las mujeres que obedezcan y que de paso asuman la culpabilidad de la orden. A las mujeres religiosas se les ordena que no escriban sin el permiso de sus consejeros o de sus obispos; a las mujeres no letradas, que trabajen sin sueldo y que agradezcan el maltrato que reciben. Vivir en la poesía era, por consiguiente, una transgresión social, una ruptura del modelo de familia y de educación. La poesía de Sor Juana fracturó de manera directa las jerarquías del conocimiento. Los hombres ya no eran los dueños del poder y del saber. “Primero sueño” era y sigue siendo un documento político. Por su contenido y por su estructura retórica y sus elementos estilísticos. En una palabra: desmontó la autoridad masculina. El yo del poeta culto, sabio y universal, por primera vez en la historia colonial, no era un hombre ni un privilegiado económicamente. El yo de la poeta, que está “despierta”, es un manifiesto literario fundamental para la poesía escrita por mujeres y por las mayorías excluidas en América Latina (Lelia González, 2020).

Creemos que este documento tiene trascendencia. Y lo podríamos leer al lado de autoras posteriores: Mary Wollstonecraft, Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Berichá, Anastasia Candre [Tinuangol], Virginie Despentes, Chimamanda Ngozi Adichi, Oyèrónké Oyěwùmí. Dichos nombres amplían la valía y la presencia de Sor Juana Inés de la Cruz en la historia del pensamiento universal. Aunque ellas no lo no la hayan leído, la distopía de la imaginación nos autoriza a juntar los argumentos de Sor Juana con los de estas otras sabedoras. Probemos dos ejemplos.

Alma asexual y cerebro andrógino

Si el alma habita el cuerpo de mujer por igual que el cuerpo de hombre, entonces es legítimo y racional inferir que hombres y mujeres tienen la misma capacidad y pueden alcanzar el mismo grado de conocimiento. Afirmar lo contrario es una absoluta necesidad. O una biológica del absurdo. El cuerpo, su aspecto físico y el género no pueden ser el argumento para excluir a la gente, para denigrar su capacidad y sus aportes. Si el alma es la fuente del entendimiento, por consiguiente, el saber es el resultado de los aportes que hombres y mujeres han hecho a la memoria de los pueblos. Si el alma no tiene un sexo, si es asexual, entonces podríamos suponer que Dios es asexual, es decir, no tiene un género que lo defina como masculino y en esa polémica entonces sería un absurdo seguir pensando que Dios tiene una representación masculina, una corporalidad masculina. Dios, la razón, no puede encarnar en un cuerpo masculino. Sería una sinrazón, porque los procedimientos cognitivos para la producción del saber y la comunicación del saber en la especie humana son comunes a todos y todas, sin distingo. Con diferencias de opinión. Queda dicho.

Ese argumento pone en crisis, por supuesto, a la poderosa iglesia del siglo XVII. A partir de ese momento nadie puede afirmar, sin que se le considere falto de razón, que los cuerpos femeninos deben estar obligados a servir a un cuerpo masculino. Mary Wollstonecraft (2021), en la misma vía, afirma que es inconcebible cómo gente masculina con sabiduría se atreve a hablar de educación desde los presupuestos de Jean-Jacques Rousseau, para quien

una mujer jamás debería, ni por un momento sentirse independiente, que debería moverse por el miedo a ejercitar su astucia natural, y que se trata de hacer de ella una esclava coqueta, con el fin de convertirse en un objeto de deseo más seductor, una compañía más dulce para el hombre, cuando quiera relajarse. (p. 42)

Contra la obediencia programada de la mujer al hombre y la obligación de agradarle y servirle se orienta “Primero sueño”. Sin que medie jamás un ataque ramplón o una anécdota desencajada. Todo lo contrario, en el más alto nivel de elaboración filosófica, ella presenta sus temas con humildad y sencillez. El poema también es una “empresa de investigar a la naturaleza” (1994, vs 779–780). Astronomía, poesía, teología y teoría del conocimiento se juntan para decir de un modo irrefutable: el cerebro no tiene sexo. O, al contrario, sin importar el sexo de quien lo use es un órgano común a las especies que sirve para investigar la naturaleza. Virginia Woolf dirá, siguiendo a Samuel Coleridge, que el cerebro es un órgano andrógino. Llamarlo andrógino implica entonces reconocer tanto el aporte de los procesos mentales masculinos como el aporte de los procesos mentales femeninos. Sin los aportes de lo uno o de lo otro el cerebro funcionaría de manera incompleta y fallida. La suma de los dos da lugar “a great mind”, que es “androgynous” (Woolf, 2023, p. 83).

Sor Juana se sorprende de que la gente no use su cerebro. Y también de que lo use sin ser consciente de cómo funciona. Obsesionarse con un tema o con un objeto de estudio, digamos la razón, puede ser exactamente el camino contrario al conocimiento:

pues si a un objeto sólo, repetía
tímido el pensamiento,
huye el conocimiento
y cobarde el discurso se desvía 757-760

El conocer es un proceso complejo en el que participan los objetos, el pensamiento y el discurso. Una gama de relaciones imperceptibles para quien cree que aprender algo es igual a repetir una y otra vez lo mismo. La repetición es lo que hace tímido al pensamiento. La repetición es lo que vuelve cobarde al discurso. Entre pensamiento y discurso hay una implicación necesaria, pero no correlativa. El discurso se desvía del conocimiento cuando es expresión del mismo discurso y no de la manera en que se ha procedido para conocer. El peligro de la erudición y del dogmatismo académico radica precisamente en que llegan a un nivel de repetición y de aplicación acrítica en el que ya no es posible despertar ni la sorpresa del conocimiento ni la vivencia del mundo. La jerga técnica, los retorismos, las fórmulas vacías, las definiciones preestablecidas, las normativas, hacen del pensar lo contrario a la sabiduría. Quienes obligan a memorizar y a repetir enseñan a dar “las espaldas el entendimiento” (vs 764). La consecuencia directa es que “asombrado el discurso se espeluzna” (vs 765). La vida del estudiante puede tornarse un ramillete de frustraciones, ya que se “rehusa acometer valiente / porque teme cobarde / comprenderlo o mal o nunca o tarde” (vs 766-769). La necesidad del conocer debe ser una experiencia grata y plena que permita repartir “a las cosas visibles sus colores” (vs 970) y restituir “a los sentidos exteriores / su

operación” (vs 973-974). Para Sor Juana todo conocimiento comporta una dimensión ética, la humildad. Ninguna forma de conocer llega a conocerlo todo. Debemos aceptar el “no poder con un intuitivo / conocer acto todo lo criado” (vs 591-592). Solo el “entendimiento / limitado” (vs 588-589) hace posible que el “discurso fíe su aprovechamiento” (vs 590). El lenguaje, aunque herramienta del conocer, no es en sí mismo confiable. Al contrario, también puede ser la causa de un “concepto confuso” (vs 548) que “inordinado caos retrataba”. La crítica de Sor Juana se orienta hacia los conceptos confusos. Hacia el inordinado caos que comunican. Hacia la voluntad de poder de quienes lo ejercen y lo divulgan. Para ellos había un orden inamovible. Dentro de ese orden, sin aprovechamiento para el discurso ni para el entendimiento, era concebible la mudez de la mujer y la superioridad del hombre. La palabra poética contraría esas verdades y postula la “superación de la omnipresencia del determinismo biológico en las explicaciones” (Oyěwùmí, 2017, p. 42). El feminismo de Sor Juana es una revolución cognitiva. Claro no “un reordenamiento de consignas de marketing [...]”. El feminismo es una aventura colectiva, para las mujeres pero también para los hombres y para todos los demás” (Despentes, 2018 p.169).

Referencias

- Anzaldúa, Gloria. (2002). *La frontera Borderlands La Nueva Mestiza*. Madrid. Capitán Swing.
- De Jesús, Úrsula. (2012). *Diario espiritual de la Venerable Úrsula de Jesús*. En Nancy E. van Deusen *Las almas del purgatorio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De la Cruz, Sor Juan Inés (1988). *Sátira filosófica*. Lírica personal. Obras completas. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- De la Cruz, Sor Juan Inés (2023). *Carta Atenagórica*. <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/CARTA%20ATENAGORICA.pdf>
- De la Cruz, Sor Juana Inés. (1976). *Romance a la condesa de Galve. Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. (1994). *Carta a Antonio Núñez*. Obra selecta. Tomo II. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 441-446.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. (1994). *Carta de Respuesta a Sor Filotea*. Obra selecta. Tomo II. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 450-491.
- Descartes, René (2011). *Discours de la méthode*. Édition électronique. <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-de-la-m%C3%A9thode.pdf>
- Fernández de Santa Cruz, Manuel. (2006). *Carta de Sor Filotea de la Cruz*. Biblioteca universal virtual. <https://biblioteca.org.ar/libros/130346.pdf>
- Glantz, Margo. (2006). *Sor Juana: ¿Hagiografía o autobiografía?* Ensayos sobre literatura colonial. Obras reunidas. México: Fondo de Cultura Económica.

- Gonzalez, Lélia (2020). *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz.
- Howard, Keshia. (2014). *San Andres: a Herstory*. San Andrés: Casa Editorial Welcome.
- Ngozi Adichie, Chimamanda. (2014). *El peligro de las historias únicas*. Barcelona: Random House.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la frontera.
- Paz, Octavio. (1983). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabat, Georgina. (1977). *El Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz: tradiciones literarias y originalidad*. Londres: Tamesis Book.
- Virginie Despentes. (2018). *Teoría King Kong*. Barcelona: Random House.
- Wollstonecraft, Mary. (2021). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Barcelona: Random House.
- Woolf, Virginia. (2023). *A Room One's Own*. <https://www.feedbooks.com/book/6655/a-room-of-one-s-own>

Tinuango, Anastasia

Candre: mujer-sueño

Maribel Berrío Moncada
Universidad de Antioquia, Colombia
Candidata a doctora en Literatura
maribel.berrío@udea.edu.co

Ringodikue: soy mujer

Las mujeres murui-muina²⁶ que migraron a los contextos de ciudad tuvieron que valerse de mecanismos y técnicas occidentales para la conservación de sus saberes ancestrales. El trasegar de Anastasia Candre Yamacuri o de Tinuango, como también se le conoce, en los escenarios de ciudad, ejemplifica las resistencias no violentas que las mujeres lograron gracias a sus saberes y trabajos de la siembra²⁷. Estrategias de alianzas que sirvieron para contrarrestar la borradura que le imponía la sociedad colombiana. Una valoración de esta práctica de resistencia que se trazó Tinuango, nos invita inicialmente a revisar algunos episodios de su vida. Los cuales nos guiarán en el análisis de su poema “Nikairiyangodikue”, “Soy una mujer-sueño”, donde la autora reafirma su identidad como mujer indígena empleando formas compositivas occidentales y sentidos de mundo propios de su cultura.

26 Los murui-muina se ubican, según su ley de origen, entre los ríos Igaraparaná y Caraparaná y tienen en el corregimiento de La Chorrera, de la Amazonia colombiana, el centro urbano más conocido.

27 La *jakafai*, o huerta, ha sido un espacio decisivo para la consolidación y la continuación de los pueblos murui-muina. Por ejemplo, allí ocurren los nacimientos, allí es “donde se pone al recién nacido en contacto con ambos lugares naturales: selva/río” (Tagliani, 1992, p. 32). Con la *jakafai*, las mujeres murui-muina preservaron la cohesión de la cultura durante la época de la cauchería (Kuiru, 2019). Desde allí, ellas han resistido a las excluyentes dinámicas económicas que ha traído el capitalismo. Ellas con su trabajo y liderazgo alrededor de la *jakafai* han asegurado el sustento alimenticio de sus familias (Nieto, 2006). Ellas con sus migraciones hacia otros clanes son quienes propician alianzas territoriales para la preservación de sus lenguas y el intercambio de saberes (Berrío, 2022).

En el texto autobiográfico, “¿Quiere saber quién es Anastasia Candre?” (2014), publicado póstumamente, la autora señala que nació el 12 de marzo de 1962, en La Chorrera, Amazonas, Colombia²⁸. Su nombre en lengua *minika* es *Tĩnuango* y en lengua *okaina* es *Fatiku*. Ambos significan la mujer que “recoge frutas de canangucho” (p. 25). Nombre que la conecta a las semillas, los cultivos y los alimentos. Saberes milenariamente conservados en el clan *jikofó kinéreni*, tigre de cananguchal, por parte de su padre *okaina*. Y en el clan *royiegaro*, friaje, del cual venía su madre *murui*²⁹.

La investigadora y poeta recuerda en su autobiografía que su formación en estos campos del saberes se realizó colectivamente en la *jakafai*. Esta parcela cultivada por la familia es “nuestra escuela y colegio tradicional; en ella hice mi formación profesional como indígena, la base primordial de mis conocimientos” (p. 25). La educación propia de los *murui-muina* se caracteriza entonces por su multidisciplinariedad y plurilingüismo. *Tĩnuango* comenta con orgullo que desde muy niña aprendió las lenguas *bue*, *minika* y *nipode*. Luego

28 La autora fallece el 18 de mayo de 2014 en pleno desarrollo de su proyecto artístico y académico.

29 Esta explicación del sentido ancestral de su nombre contrasta con los dos nombres en español que le fueron asignados en la expansión del cristianismo. El primero, Ana Elba, dado por una “monja de la comunidad Madre Laura” (*Tĩnuango*, 2014, p. 25). El segundo, Anastasia, dado por el “misionero franciscano capuchino español Anastasio de Monclar” (p. 25), quien a su capricho decide cambiárselo “para que quedara el recuerdo del misionero que trabajó con los indígenas por esos lugares lejanos, fuera de su patria, como evangelizador” (p. 25). Que la autora inicie su autobiografía reafirmando desde su nombre en lengua ancestral es un acto de resistencia al proyecto colonizador que extirpó la mayor parte de las coordenadas mentales de su tradición.

aprendería, parcialmente, el español y portugués³⁰.

Su madre y su padre fueron quienes le enseñaron el manejo y el cuidado de la tierra. Cómo sembrar, cultivar y preparar los alimentos. El nombre, los usos y el valor ritual de semillas y plantas. Aprendizajes que se dieron a partir del trabajo directo en la *jakafai* y de su escucha atenta de los diálogos que se realizaban en el *jibibirí*, mambeadero. En ambos espacios fue aprendiendo sobre los relatos de origen, los cantos, las palabras de consejo y las palabras de armonización para el parto y la sanación de enfermedades. Allí, dice la autora, “fui una niña muy feliz” (p. 25). Allí mientras se formaba en los trabajos de la *jakafai*, empezó a “soñar con chagras grandes” (p. 29). Ese *nikai* o sueño sería la semilla sembrada que luego la reafirmaría como mujer visionada por sus ancestras.

Para 1983 Tinuango tuvo que salir de su territorio por una complicación de salud. Al cabo de poco tiempo de haber llegado a Leticia, Colombia, para atender su enfermedad, se casó. Pero el matrimonio, poco afortunado y atravesado por la violencia masculina, no duró mucho; su enfermedad continuó. El retorno a su territorio se fue aplazando, y finalmente nunca se dio, pues padre, madre y hermano trascendieron antes que ella. La joven Tinuango, sintiéndose sola, se preguntaba “buu diga uuriyena”, “¿con quién hablaría?” (p. 30). Esta pregunta la acompañaría durante su trayectoria

30 La autora inició el aprendizaje del español a los seis años cuando su padre la envía al Internado de Santa Teresita del Niño Jesús. Una monja española era quien se encargaba de impartir la educación occidental y la fe cristiana. Aunque “la mayoría de mis compañeritos no sabíamos hablar ni entendíamos el castellano” (p. 29). Este escenario de incomunicabilidad, Tinuango lo rememora como una época de mucho “sufrimiento” (p. 29), donde sus sueños se tornaron “pesadillas” (p. 30).

artística, académica por las ciudades. Esa experiencia estuvo signada, también, por violencias patriarcales, capitalistas y racistas.

Tĩnuango al viajar a la ciudad pasó de su formación y trabajo en la *jakafai* a desempeñarse en servicios domésticos mal remunerados. El sistema económico le obliga a dejar de hablar sus lenguas ancestrales, para aprender a hablar bien el español. A dejar de ser una joven sabedora de su territorio, a ser una mujer segregada y desfavorecida. En uno de los pasajes de la autobiografía, la autora cuenta que en una ocasión cuando fue a solicitar empleo “al director no le gustó [que no hablará bien el español] y me trató de bruta, pero tal vez tuvo piedad de mí y me habló del trabajo de aseo” (p. 31). Estas violencias generadas de una sociedad grafocéntrica e hispanófila, impulsaron, por resistencia, a Tĩnuango a finalizar el bachillerato, para así aspirar a una mejor alternativa laboral.

Finalizando los estudios secundarios, Tĩnuango inició su labor académica, con el apoyo del profesor Juan Álvaro Echeverri, enseñando lenguas ancestrales a jóvenes universitarios indígenas y no indígenas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia. Asimismo, fue asesora tradicional de estudiantes de la Maestría en Estudios Amazónicos de la misma universidad. Este escenario de formación la motivó a querer estudiar lingüística. Disciplina que consideraba indispensable para conocer y profundizar en el origen de “kai ua be naga ua kai ðiga nairai uai”, de “nuestra lengua y las lenguas que hablan todos los pueblos” (p. 33). El ingreso a la vida universitaria le permitió comprender que no se trataba de invisibilizar ninguna lengua y ningún saber, vinieran de donde vinieran. Más bien, la autora señalaba que era urgente reconocer que Colombia y, específicamente Leticia, es una

región “plurilingüe y pluricultural” (p. 35). Estas ideas fueron las que la motivaron a querer estudiar una carrera universitaria. Aunque intentó varias veces ganar el examen de admisión de esta universidad, no pudo. Así que fue estudiante asistente en la carrera de lingüística. Si bien terminó todos los cursos e hizo su tesis de grado sobre la carrera ceremonial *yuaki murui-muina*, nunca recibió un título. Aspecto que a ella no le importó mucho, pues decía “soy profesional en mi lengua y cultura uitoto; en eso sí tengo título” (p. 35). Esta violencia académica hizo que la autora volcará sus esfuerzos en la recuperación de la memoria y los saberes que tenían las abuelas y los abuelos asentados en Leticia. Le dio mayor ímpetu a querer enunciarse y darse a conocer como una mujer indígena. Portadora de saberes indispensables para las problemáticas contemporáneas.

Este rápido panorama de la vida de Tinuango nos muestra cómo la autora tuvo que ajustarse a las dinámicas excluyentes de la cultura a la que ingresaba. En busca no solo de abrirse posibilidades más convenientes para su subsistencia, sino también para conservar sus saberes tradicionales. Valiéndose de las herramientas que le imponía el medio, Tinuango se forjó un camino de escritora, pintora e investigadora murui-muina. Publicó artículos académicos, poemas, compilaciones de cantos y relatos ancestrales en ediciones bilingües, *minika*-español y *bue*-español. “Llegó a ser reconocida como una mujer de sabiduría, capaz de recuperar y preservar saberes ancestrales” (Vivas, 2014, p. 151). Su obra poética y pictórica ha permitido que a hoy contemos con un corpus mucho más amplio de los numerosos géneros poéticos y discursivos murui-muina. Que conozcamos con mayor precisión el universo simbólico de esta cultura.

Tinuango le propuso a la tradición poética colombiana una estética no solo ubicada en el norte global. Por el contrario, su capacidad de transitar por varias lenguas dejó un aporte valiosísimo para la superación del monolingüismo y de las epistemes hegemónicas, que han negado la pluralidad de los modos de ser del continente. Resistencia no violenta a la que asistimos en “Nikairiyangodikue”. Poema, junto con otros, donde encontramos “el universo de los cantos ceremoniales [murui-muina]” (Rocha, 2016, p. 70). Un decir poético desde donde Tinuango se reafirma en su sabiduría de mujer-sueño visionada por el aliento de vida de sus ancestras.

Nikairiyangodikue: el poema que amanece

La producción poética de Tinuango nos ilustra³¹, junto con las otras acciones de resistencia antes mencionadas, cómo ella retorna simbólicamente a su territorio y ancestralidad. A través de la palabra su trashumancia se reconcilia con su origen mediante el entretejido de las formas compositivas de la poesía occidental y el universo simbólico murui-muina. Sus poemas reflejan una formación y vivencia en medio de dos escenarios culturales que fueron constituyéndole una identidad plural y reconciliatoria. La integración de una voz poética desde donde la autora lograr volver a su interioridad. En el poema “Nikairiyangodikue”³² hay muestra de que los materiales poéticos de ambos esquemas simbólicos, ancestrales y occidentales, se sustentan y dialogan. Para efectos de los elementos que vamos a señalar, citamos completo el poema:

31 Algunos de sus poemas son: “Izirede jifiji izoi”, “Picante como el ají”; “Sin sabor ni aroma, da vida”; “Kue bizainimo”, “Mi rancho”; “Jibina-diona”, “Coca y tabaco”; “Unao”, “El yagé”; “Jaigabi”, “La cahuana”; “Juzie”, “La chagra”; “Jiibina uai”, “Palabra de la coca”. Gran parte de estos poemas fueron publicados en la antología multilingüe *Pütchi Biyá Uai. Puntos aparte*. Algunos también han sido traducidos al italiano para la *Antología de lírica indígena*. Valga señalar de paso que los temas, los simbolismos y las imágenes que producen estos poemas se inscriben a las coordenadas mentales y espirituales murui-muina.

32 La autora escribe este poema en el 2007 para su presentación a la convocatoria del Premio “Dedicación al enriquecimiento de la cultura ancestral indígena” del Ministerio de Cultura.

Nikairiya izoi komuidikue
Eiño nikaidikue, ringodikue
Kue duenia, ñuera uaina nikairitikue

Kue kakana uai monaiya
ja jitaingodikue, kaimare inidikue
Kue nikairiya uafuena jaaide, fia nikaiñede

Kaziya ringodikue ua ringodikue
Naimeki ringodikue fareka ringodikue
Kue komeki farekabina ite

Fienide uai naimedikue
Nikairiya izoide
Kue uai manaide, jiyua uai
Manuena nikairitikue, i kue manoriya
Manoritikue, kaimare inidikue
Monaide, kaimare kazidikue
Jiyodikue taijiemo komeki uide
Kue nikairiya dai monaiya
Nikairiñede komena iñede
Naga kome nikairite
Afe nikai monifuena monaiya

Como un sueño me engendraron;
soy el sueño de mi madre, soy mujer.
Cuando era pequeña, soñaba palabras bonitas.

y la palabra que escuché amaneció.
Cuando ya era joven, dormía dulcemente;
mi sueño se hizo realidad, no era solo un sueño.

Soy mujer de despertar, verdadera mujer,
soy mujer dulce, mujer de yuca dulce;
mi corazón es como el zumo dulce de la yuca,

a las palabras malas las endulzo,
como en un sueño.
Mi palabra es serena, palabra sanadora.
Soñé de curaciones, y me curé,
me fui curando y dormí dulcemente.
Amaneció y me desperté alegre.
Me sané y pensé en mi trabajo,
es mi sueño que se está realizando.
No hay persona que no sueñe,
toda persona sueña;
esos sueños se transforman en abundancia.

Moniya uai
Tajitate, rijitade, initañede

Ja nikañede, ua raana ite
Ua ringo, uruki eina mameide
Ie izoide, ringodikue komeki ñuera
Kue buuna fieni finoñedikue
Ñue kazidikue
Ñuera uaido monaitikue
Ñuera komekido bai jaaidikue
Ñue meine bitikue
Ñue rigakue
Ñue zikodikue
Ñue zairidikue
Ñue zafedikue
Ñue yizidikue
Ñue ogakue
Monifuena fuitikue
Ni mei kue uai, jaka fuiñede
Tiinide, fia jagiyina ite

La palabra de la abundancia
hace trabajar, hace sembrar, no deja dormir;

ya no es sueño, ya es una realidad.
Verdadera mujer, madre de las criaturas;
soy mujer y mi corazón es dulce,
a nadie hago mal
Me despierto bien,
con buenas palabras amezco,
sigo adelante con buen corazón,
y regreso bien otra vez.
Fui bien plantada,
tuve buen retoño,
crecí bien,
florecí bien,
di buenos frutos,
me cosecharon bien,
finalicé en abundancia.
Así es mi palabra, nunca terminará
no muere, perdurará como el viento.

(Tinuango, 2020, pp. 8-11).

Kai uaido: en nuestra lengua

Comencemos diciendo que el texto fue escrito en lengua minika empleando una grafía occidental. Y luego traducido al español. Con el fin, como antes se mencionó, de ser presentado a una convocatoria de premios nacionales sobre la revitalización de los saberes indígenas. Ahora, estos datos no son menores. Pues como la misma Tinuango (2104) lo menciona, ella no venía de una tradición poética escrita. Pero durante su formación occidental descubre, haciendo un ejercicio analógico, que su “lengua es muy poética” (p. 68)³³. Que las actividades murui-muina por cotidianas o ceremoniales que fuesen estaban revestidas de lo que los ‘blancos’ llaman literatura³⁴. Así que, para contrarrestar las constantes presiones de exclusión, ella ve en el ejercicio poético una forma legítima para dar a “conocer que aún mantenemos viva nuestra lengua” (p. 69). Para Tinuango las lenguas de los pueblos originarios le aportan a las realidades contemporáneas globales desde sus propios dispositivos y formas de interpretación del mundo. Asimismo son lenguas adecuadas

33 Entre los géneros murui-muina que hasta hoy se han identificado, figuran “ocho géneros narrativos con categorías propias murui-muina y 38 géneros que se cantan o recitan, casi todos conservaban sus nombres propios” (Berrío, 2022, p. 22). Además, sus estructuras compositivas tienen elaboraciones complejas y rasgos compositivos singulares de esta tradición. Incluso recursos no conocidos dentro del sistema estético y poético occidental.

34 Si bien Tinuango (2014) participó en varios escenarios y publicaciones de divulgación poética, impulsada por académicos y poetas occidentales; también es cierto, afirma la autora, que cuando se presentó en el 2003 en la Casa de Poesía Silva en Bogotá, “algunos me criticaron y dijeron que mi presentación no tenía valor” (p. 56).

y necesarias para el decir poético, de ahí que señale “lo expresé a través de mis poemas” (p. 69). Ella con la poesía ve una posibilidad de incursionar los saberes murui-muina en los rígidos esquemas simbólicos occidentales. Publicar sus poemas y demás trabajos investigativos, al tiempo que participar en los espacios de sociabilidad de las ideas y del arte, se vuelven principalmente alternativas de participación de resistencia no violenta. Por eso invita “a todas las mujeres indígenas para que escriban en su propia lengua” (p. 68). Para Tinuango incursionar en la poesía, crear desde allí un lugar de enunciación y participación pública, daría presencia a los saberes, luchas y sentidos de mundo de las mujeres de su comunidad³⁵.

A la vez, habría se señalar que en la forma del poema hay asimilaciones de la versificación y rima occidental. Se compone de versos cortos, y en la mayoría se da la repetición de los sonidos finales de las palabras. El sonido más repetido es el del pronombre personal de primera persona en singular: *kue* o un yo. Pero ¿qué implica que la enunciación del poema se haga desde *kue*? El poema en este punto propone un desplazamiento por los dos universos culturales que transita la autora.

35 La autora además de legitimar los saberes de las murui-muina, de abrirles un espacio en los estudios y circuitos académicos occidentales, ve “en la escritura y el estudio de las lenguas una herramienta política, creativa y artística que habla de otras maneras de ser mujer para las comunidades ancestrales” (Osorio, 2022, p. 99).

En los *ruaniai*, cantos en minika, hasta ahora consultados y analizados son pocos los casos donde hay una enuncian en primera persona³⁶. Estas formas compositivas cantadas y danzadas, las cuales podríamos entender acá como las expresiones poéticas de esta comunidad, se caracterizan por presentarse regularmente por una voz poética colectiva. Es usual que se emplee el *kai* o un nosotros para determinar que la obra-ceremonia, el *rafue*, se construye desde las voces y danzas de todos los participantes. A su vez, indica que ese canto-poema no tiene una autoría individual. Sino al contrario, el canto ha sido elaborado por la suma de un tejido colectivo. En el cual los y las ancestras que les han antecedido, y cada una de las categorías de seres que constituyen el territorio, han participado de su composición. Según estas comprensiones de uno de los rasgos característicos de la imaginación poética murui-muina, podría afirmarse que Tinuango se distancia de su acervo epistémico ancestral. Ahora bien, esta afirmación habría que revisarla en doble vía.

36 Por ejemplo, en el canto “Machakaire”, del *zikii rafue* o ceremonia de la guadua, la enunciación se hace desde un *kue*. No obstante esta enunciación es individualiza como recordatorio a los cantores y oyentes que para el devenir de la existencia es necesario el entrettejido de seres. De ahí que el sembrío de maní, *machakaire*, sea su pariente igual de merecedor de cuidado.

Kue: yo

Desde el título y contenido la autora busca una autoafirmación de su lugar como mujer. Es una defensa de su personalidad indígena ante las excluyentes dinámicas occidentales. Tinuango al enunciarse desde una plataforma comunicativa que ha privilegiado el yo como prueba de la afirmación de la subjetividad y de la existencia, emplea el *kue* para que en el circuito artístico e intelectual su decir sea considerado cierto. Y no impreciso o mítico como la mayoría de las veces se han considerado las epistemes ancestrales. La autora, al ser consciente de sí misma, opta por oscilar entre el decir poético de ambas orillas culturales. Hace acopio de recursos poéticos occidentales, pero los temas, los recursos visuales, los simbolismos y los sentidos de mundo que expresa el poema son murui-muina.

Desde el título del poema, “Nikairiyangodikue”, se nos propone un movimiento doble. El primero lo advertimos con la expresión “kue”. Un yo que nos remite a la presencia de una individualidad en “defensa de los valores de la mujer frente a la pérdida de su protagonismo” (Vivas, 2014, p. 155). Tanto en su propia cultura como en la cultura hegemónica. Así que el *kue* es una autoafirmación consciente de la autora, para saberse una mujer que puede expresarse desde su interioridad. El segundo desplazamiento ocurre cuando, siguiendo las lógicas sintácticas de la lengua minika —la construcción de conceptos a partir de la aglutinación de palabras—, aparece en el mismo nivel semántico la palabra “riya”, huerta, y la palabra *kue*. En este punto el *kue* entendido como individualidad se revierte. El sentido del poema se pluraliza. Al

reconocer que su yo, la percepción de su identidad, está entrelazada por la suma de otras expresiones que la han “*nikaï*”, soñado. El poema se resiste a la petrificación genealógica. A una experiencia vital que solo comienza con el nacimiento biológico. A la asimilación de una categoría social como el yo impuesta desde coordenadas mentales occidentales. Al integrar el *kue* con el *riya*, el poema da un giro hacia a una comprensión distinta de la gestación y germinación de “*ngo*”, partícula en *minika* que indica esencia femenina. Tinuango entonces debe retroceder hacia lo que fue soñado, para seguir hilando su trama como mujer.

Pero ¿por quién ha sido *nikaïde*, soñada? ¿Por qué allí está su camino hacia el retorno? Siguiendo el pensamiento *murui-muina*, *nikaï* no podría reducirse solo a la connotación de una representación imaginada, o una aspiración de llegar a algo concreto. El *nikaï* es aquello que antecede a la materialidad misma. Es un estado que invita a “explorar” (Enokakuiedo et al., 2020, p. 47) en la multiplicidad de expresiones y lenguajes de cada una de las categorías de seres. Para así ir “descubriendo los misterios de ese mundo de abajo” (p. 234). Enigmas que Tinuango irá esclareciendo a lo largo del poema. Donde el *nikaï* “es el preámbulo del despertar, un despertar amable, alegre, ligero, [...] el estado en donde se fragua aquello que se manifestará como realidad” (Vargas, 2019, p. 233).

Tĩnuango (2020) inicia el entretejido de su preexistencia reconociendo que “eiño *nikaidikue*”, “soy el sueño de mi madre” (pp. 8-9). “Eiño” no alude solo a la madre biológica de la autora. El poema nos recuerda que es en la mujer, a través de su útero y vientre, donde se repiten los procedimientos energéticos y creativos del tiempo inicial. Desde allí se recupera la memoria de *eiño*, la madre cósmica. Categoría que “no puede corporizarse. No puede hacerse tangible, o personificar a alguien” (J. Kuiru, comunicación personal, diciembre 17 de 2018). Si bien *eiño* como dispositivo mental murui-muina no alude a una materialidad concreta, ni mucho menos a una divinidad. Lo cierto es que es una categoría mental que explica los procesos de gestación de los nuevos *uruki*, retoños. Tĩnuango (2020) reconoce que ella ha sido “*komuidikue*” (p. 8), que su yo ha sido germinado con “el *ikingo*, es decir, la candela, el relámpago, la explosión que permite que todo se levante” (J. Kuiru, comunicación personal, diciembre 17 de 2018). Ella es un retoño soñado, “*nikaidikue*”, desde *eiño jagiyi*, desde el aliento de vida que trae la memoria del origen, o el “mundo de abajo” como lo expresa el abuelo Enokakuiedo. Llegamos así a una constatación: su “*rĩngodikue*” (Tĩnuango, 2020, p. 8), su esencia de mujer es tan inicial como el tiempo mismo de las cosas. Tĩnuango es el sueño de otros vientres que le han antecedido, memorias y expresiones de vida antiguas que

le han dado el impulso para que se eleve en el plano de la madre tierra.

En los versos que siguen a este encuadre de la preexistencia de la energía femenina³⁷, del lugar desde donde ha sido visionada dicha esencia, se empieza describir cómo se dieron las etapas para el despertar de esa memoria. Cuando en el poema se afirma “kue duenia”, “cuando era pequeña” (p. 8), inicia la primera revelación de esta búsqueda. “Due” que en este contexto se podría interpretar como la semilla, *uruki*, es donde se guardan los secretos que reconectan a las especies. Aún en su minúscula existencia “eiño ofiraiño dánomo gáite, *jmm*”, “la mamá Cosechadora otra vez está plantando” (Echeverri y Kínerai, 2008, p. 335). Es en la pequeñez, en lo aún no constituido donde se encuentra el hilo visionado de lo germinativo. En el cual “taínede” (p. 335), es decir, en donde se da el recomenzar de la historia de cada una de las categorías de seres que reposan en el vientre-cósmico. Y para escuchar las sutilezas de esos saberes, la condición es descubrir las “ñuera uaina”, las “palabras bonitas” (Tínuango, 2020, p. 8).

37 Habría que decir que estos seis primeros versos que hemos comentando reflejan uno de los rasgos más sobresalientes del arte verbal murui-muina. En las formas narrativas, por ejemplo en el *jagai* o el *komuiya uai*, a la vez que en los *uarua*, cantos profundos, se expresa desde el comienzo las energías que han hecho posible el proceso o las situaciones de las que se habla. Se ubica el *jagiiyi*, el aliento-palabra que antecede a la materialidad, como el principio ordenador de los acontecimientos. Rasgo también perceptible en este poema, como ya se indicó, cuando se hace alusión al *nikai* y a *eiño*. Si bien Tínuango escribe ubicada desde una forma compositiva exógena a su tradición ancestral. Son las conceptualizaciones y significaciones de su esencia de mujer murui-muina, las que recuperan la conciencia discursiva de su comunidad. Un contenido immanente aun si se vierte dentro de otros modelos poéticos.

Ñuera úai: palabra bonita

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de la *uai*, palabra, en todo esto? ¿A qué se refiere cuando dice que la palabra debe ser *ñuera*, bonita? Habría que recordar que la *uai* “es una identidad cargada de vida” (Morales como se citó en Díaz et. al., 2019, p. 42). Es el sonido, los lenguajes y saberes del cosmos y del territorio. De ahí que, cuando en el poema de Tinuango (2020) se nos advierte que hay que soñar palabras bonitas, que debemos disponernos al “kakana” (p. 8), a la escucha. La invitación que se nos hace es a la renuncia de buscar el sentido de sí mismas meramente a partir de la experiencia del lenguaje humano, sea este hablado, escrito, pintado o cantado. El poema invita al lector y la lectora a que el pensamiento ya no sea el centro para conocer el mundo. Para que “kakana uai monaiya” (p. 8), la palabra que se escuchó amanezca, hay que abandonarnos y abrirnos a la posibilidad de gozo de la *ñuera uaina*, a los saberes conservados en los fluidos lenguajes de cada expresión germinada en el planeta Tierra. Palabras visionadas que Tinuango recibió en su niñez cuando iba, como lo relata en su texto autobiográfico, con sus padres a los trabajos en la *jakafai*. Allí esa buena palabra de sus ancestros estaba siendo sembrada.

En el poema se nos presenta la segunda etapa de la revelación del misterio al decir “ja jitaingodikue, kaimare inidikue”, “cuando ya era joven, dormía dulcemente” (p. 8). Esta marca temporal del ciclo de la vida, al igual que el crecimiento de una semilla, específica que se ha llegado a un punto de maduración. Ahora se es “jitaingo”, una joven mujer que hace lo que se necesita. *Jitaide*, necesitar, connota que el

aprendizaje que se fue escuchando en las noches durante los mambeos, y asimismo los conocimientos depurados durante el día a través de las manos y la siembra, traerán “kaimare”, dulzura a la comunidad. La mujer, que antes era solo un sueño, un chispazo de la energía de *eiño*, ahora habrá de germinar con sus saberes. Ahora la historia de su comunidad y del planeta se reactualizan. Ella con sus trabajos en la huerta pondrá de nuevo en circulación las vidas tejidas alrededor de los alimentos, la base de la vida se garantizará. El *eiño jagiyyi*, el aliento de la madre, será de nuevo escuchado, germinado y engullido por sus retoños. Por eso Tĩnuango “*inidikue*”, puede regocijarse en las noches mientras descansa. Ahora es una joven que con su aliento dulce sana. Mientras crea vida en la *jakafai* y da de comer a su comunidad, los irá formando en los saberes indispensables para la continuidad de la existencia. Por eso, el sueño de las madres que la soñaron “*fia nikaĩñede*”, “no era solo un sueño (pp. 8–9). Poner en práctica los lenguajes y saberes del territorio, del vientre cósmico, harán que su retoñar deje de ser “*fia*”, vacío, perjudicable para el equilibrio entre las especies y demás manifestaciones presentes en el planeta.

El grado de revelación del enigma de ser soñada, de prexistir en la ñuera uai, se alcanza cuando Tĩnuango advierte, a través de su voz poética, “*kue nikairiya uafuena jaaide*”, “mi sueño se hizo realidad” (pp. 8–9). Ella ya no solo es un sueño. Ahora “*jaaide*”, se ha convertido en una mujer de abundancia. Aquellos años de formación al lado de las semillas y de la tierra han depurado su esencia de mujer. Atributos de las mujeres murui-muina que, en las palabras de Fany Kuiru (2019), son tangibles y fundamentales porque ellas son “productoras, reproductoras, dispersoras y domesticadoras de las semillas

silvestres y cultivadas, pescadoras, tejedoras, consejeras, curanderas, parteras, conciliadoras y en la actualidad también maestras, profesionales, políticas y lideresas. [Ellas] han sido las responsables de endulzar la palabra” (p. 33). Pero ¿cómo las mujeres *kaimare*, endulzan, la *uai*, palabra? ¿Qué es aquello que hace que se sea *nikairiyango*, una mujer tejida en el sueño? Desde el punto de vista semántico que nos ofrece este poema, el *nikai*, el aliento femenino visionado “kaziya” (Tinuango, 2020, p. 8), se despierta o emerge desde un campo referencial simbólico no humano.

Ua ringodikue: verdadera mujer

No son los saberes antropocentrados los que humanizan a la mujer murui-muina. Tampoco la depuración de su ser está solo en la emulación de los saberes de las mujeres de la comunidad. No es la estirpe humana quien la orienta para la revelación del *eiño jagiyyi*³⁸. Al contrario, el *kaziya*, el despertar de “ua ringodikue”, de la “verdadera mujer” (p. 8) está contenido en “fareka”, en la “yuca dulce” (p. 8). Esta planta es de suma relevancia en la formación de las murui-muina porque ella “se manifiesta en abundancia como aliento de la madre” (Urrego, 2020, p. 40). El *eiño jagiyyi*, aliento de la madre, también es depositado en los procesos germinativos de la yuca. Es a partir de la auscultación honda y milenaria de los saberes de la chagra, y especialmente de la yuca dulce, donde las mujeres encuentran su verdadera fuerza que las reconecta con la historia de su tradición.

Fareka es considerada “leche” de vida (Verónica como se citó en Nieto, 2006, p. 186). Ahora bien, esta afirmación habría que interpretarla en doble sentido. El primero hace alusión a los conocimientos nutricionales que tienen las murui-muina. Las mujeres de la selva amazónica que aún conservan su tradición no van “comprando leche de gente blanc[a], eso es ya con químicos. [...] Entonces, los niños toman eso, [y les] coge

38 Cabe mencionar que el análisis que proponemos de este poema va tras las categorías metales y espirituales que sustentan al pueblo murui-muina. No obstante, no desconocemos que Tinuango, siguiendo a Andrea Guerra (2019), “todo lo que aprendió de las mujeres en la chagra le permitió enfrentarse a situaciones que la retaban constantemente y rebelarse contra diferentes sistemas para poder ser una mujer de saberes y para poder compartir estos saberes” (p. 66).

la enfermedad” (p. 186). Al contrario, después de la leche materna, los alimentos que las madres han hecho germinar con sus manos es lo primero que comen los y las niñas. “Esa yuca dulce es para sostener el cuerpo” (p. 187), no para enfermarlo, desconectarlo de los lenguajes iniciales del cosmos-territorio. El segundo sentido de *fareka* como leche de vida alude a la preparación y soporte espiritual del ser. Tinuango (2020) lo confirma al decir “kue komeki farekabina ite”, “mi corazón es como el zumo dulce de la yuca” (pp. 8-9). Quien se alimenta —en el doble sentido que aquí señalamos— de la dulzura de los líquidos de la yuca, hará que su “komeki”, su esencia se encauce hacia “esa fuerza, ese poder, considerado caliente y propio del ser humano: el pensamiento” (Petersen, 1998, p. 38). Pero el “komeki”, esencia o pensamiento, al que aspira la autora tiene una relación con la realidad fundamentalmente diferente. No quiere avasallar la naturaleza. Por el contrario, quiere una relación mucho más estrecha con el mundo, con las formas de vida que se expresan en él. Ella va tras el aliento, la fuerza de la totalidad manifiesta en el alimento. En lo que nos hermana y comunica con la vivacidad y diversidad de los repetidos ciclos de la vida. Etapas espiraladas y comunes que buscan un mismo movimiento: la preservación y el continuum del tiempo inicial. En el poema se persigue una humanización interrelacionada con lo vegetativo; aspira a ser “fareka ringodikue”, “mujer de yuca dulce” (Tinuango, 2020, pp. 8-9). Energía femenina capaz de ir al núcleo de la inteligencia de las plantas que revelan los más sorprendentes “esfuerzos de la vida vegetal hacia la luz y hacia el espíritu. [Hacia] el cumplimiento de su obra” (Maeterlinck, 2018, p. 21). La sabiduría e ingeniosidad de las plantas son las que nos

orientan hacia la comunicación cósmica. Ellas persisten para la germinación de la “existencia que representan” (p. 22).

Hasta este punto el poema nos ofrece una síntesis de esa energía femenina a la que se aspira llegar mediante la formación en la *jakafai*. Un punto de llegada al *nikai* gestado por muchas otras energías y materialidades anteriores a la presencia de lo humano. No obstante, en los versos siguientes surge una suerte de apertura hacia el reconocimiento de la insalvable condición humana. Con la conceptualización “fienide uai”, “palabras malas” (Tinuango, 2020, pp. 8-9), el poema se desplaza a las vivencias que enferman. “Meita dai-izaina izoi ua fia dinomona kaifo naidaiyano yoñeiga”, “pues no es como decir que uno sin hacer nada se pone de pie y ya ahí mismo puede enseñar” (Noinui Jitóma et al., 2021, p. 5). “Dinomona kaifo”, estar en lo profundo de la formación, implica una empeñosa disciplina. Una concomitante experiencia con los otros y consigo misma. Para “yoñeiga”, orientar y orientarse, hay que estar en una constante revisión de nuestras acciones y de las palabras-saberes que acompañan el trasegar de nuestros tejidos de vida.

Manuena níkaí: sueño visionado sanador

Con esta serie de versos, Tinuango aclara que no se trata de idealizar en su poema a las mujeres de su comunidad. Como cualquier otro ser activo, una murui-muina también alberga energías nocivas. La mujer tejida en el sueño de la madre no sólo tiene la encomiable tarea de equilibrar a la comunidad y al territorio, “también ha tenido la tarea de endulzar su propia palabra cuando es ‘amarga’, porque las mujeres no han estado exentas de emociones, resentimientos, envidias, egoísmos y sentimientos negativos que afectan a la armonía individual y colectiva” (Kuiru, 2019, p. 33). El antídoto de esta palabra amarga, *fienide uai*, será la “jijua uai”, la “palabra sanadora” (Tinuango, 2020, pp. 8-9). Sanar implica intentar en cada momento el “manuena níkaí” (p. 8). Es decir, visitar, como si fuera el comienzo, el sueño visionado por sus ancestras, sean energías, plantas, animales, líquidos o humanas. Sanar es seguir el camino inverso. Es la vuelta al origen, al trabajo de la tierra. Ingresar de nuevo al sembrío es un retorno a sí mismas. Plantar una semilla y cuidarla. Verla germinar según sus ritmos y movimientos. Comprender que son justo sus transformaciones las que permiten la realización de su obra —sea florecer, dar frutos, albergue, aire o sombra. Darse ese tiempo de aprender de una “especie de pensamiento que [sabe] aprovecharse de los avisos que le [dan] las lluvias y las tempestades (Maeterlinck, 2018, pp. 31-32). Es tener el pleno conocimiento de los caminos que ya se han transitado. Dejar una huella de nuestra permanencia

en la existencia, es hacer que “afe nikai monifuená monai-ya”, que “esos sueños se transform[e]n en abundancia” (Tinuango, 2020, pp. 8-9). Es dejar que cada categoría de seres despierte su *nikai*, para que su aliento de vida sea “kaimare”, “alegre” (pp. 8-9).

Cuando el poema afirma “nikairiñede komena iñede”, es decir, “no hay persona que no sueñe” (pp. 8-9), ¿qué busca? En cierta medida, Tinuango con estas palabras busca que la poesía occidental moderna y el material simbólico murui-muina se entrelacen y resignifiquen desde el decir poético o desde la *ñuera uai*. Abre un camino para el reencuentro de dos culturas consideradas contrapuestas. El *kue* o el yo de la poeta se suspende por un momento. Reconociendo que la vivencia del proceso depurativo y formativo entregado por *eiño jagiivi*, no es algo particular para el pueblo murui-muina. Con la expresión “naga kome nikairite”, “toda persona sueña” (pp. 8-9), reafirma que cualquier sociedad humana es lo que es hoy por lo que sus antepasados soñaron e hicieron realidad. Que el conocimiento y las invenciones de la humanidad le adeudan a esos otros lenguajes e inteligencias contenidas en la naturaleza. Al desparticularizarse el yo lírico, Tinuango posiciona el pensamiento murui-muina, en este caso la preexistencia en el *nikai*, como un camino propicio para comprender, o al menos tratar, los niveles de realidad. Para alcanzar quizá el equilibrio máximo entre los habitantes del planeta.

En los versos siguientes se da de nuevo un movimiento en relación directa con los procesos biológicos de la siembra. La poeta vuelve a descender a la lucidez del relacionamiento cósmico. A la claridad de lo congregante de la naturaleza. Juntanza en la que se siente tan hermanada a las plantas que

justo para su acontecer como “ua ringo”, “verdadera mujer” (pp. 10-11) ha seguido los mismos estadios germinativos de la vida vegetal. Para Tinuango ser mujer es ser “ñue rigakue”, “zikodikue”, “zairidikue”, “zafedikue”, “yizidikue” y “ogakue” (p. 10). Ella es mujer-sueño porque fue bien plantada, retoñó, creció, floreció, fructificó y cosechó bien. Al igual que su pariente planta, o como en versos anteriores lo indicaba, al igual que *fareka*, en ella está la memoria de los ciclos armoniosos y convulsos de la existencia. Su historia personal testimonia los esfuerzos, igual que lo hace una plántula en busca de la luz, de recuperar el *eiño jagiyyi* que le permitiera sortear el silenciamiento y la borradura de su lengua. Trasegar en un universo cultural amenazante de desarraigarla de sus raíces murui-muina, lo pudo resistir rememorando cómo las plantas lograban con su valiente e inteligente lucha vencer los peligros del exterminio. Pudo corregir sus impulsos destructivos y dañinos al recordar que su madre y su padre la instruyeron en las labores de la siembra para que “ñuera komekido bai jaaidikue”, “sig[uiera] adelante con buen corazón” (pp. 10-11).

Tinuango con en este poema crea un canto poético celebrante de su resistencia no violenta. Ante la pregunta que siempre la acompañó, ¿buu diga uuriyena?, ¿con quién voy a hablar? Fueron las plantas esas grandes maestras, los hilos visionados por sus ancestras quienes le posibilitaron el retorno al sueño primigenio, al *nikai*. A través de ellas, afirma la autora, “ñue meine bitikue”, [...] monifuena fuitikue” (p. 10). Es decir “regreso bien otra vez, [...] finalicé en abundancia” (p. 11). *Bite*, volver, es justo a lo que nos invita este poema. A recuperar el diálogo con *eiño*, la madre cósmica, para que nuestro final sea *monifuena*, en abundancia. Ahora bien,

¿qué quiere decir la autora cuando expresa *fuitikue*, finalicé? Siguiendo el pensamiento murui-muina, *fuite*, finalizar, no implica la pérdida de lo que hemos sido. Morir no es una fatalidad. Por el contrario, cuando el poema concluye afirmando “ni mei kue uai, jaka fuiñede / tiinide, fia jagiyina ite”, “así es mi palabra, nunca terminará / no muere, perdurará como el viento” (pp. 10-11). Surge la comprensión que si bien nuestra materialidad es finita, no lo son nuestras acciones. La *ñuera uai* que hayamos sembrado “jaka fuiñede”, nunca morirá. Ella es el “jagiyi”, el aliento de vida depositado en la palabra-semilla desde donde volveremos a ser soñadas.

Referencias

- Berrió Moncada, Maribel (2022). *“Komuiyakuri uai”*. *El vientre sonoro del cosmos y la palabra inicial del Zikii rafue* [Tesis de Doctorado en Literatura, Universidad de Antioquia, Colombia].
- Díaz, Laura, Delgado, Luis y Ortiz, Edwin (2019). *Maloca de la etnia muina murui. La construcción vernácula de los indígenas uitoto* [Trabajo de grado, Universidad La Gran Colombia Bogotá].
- Echeverri, Juan Álvaro y Candre, Hipólito [Kinerai] (2008 [1993]). *Jírue diona riérue júbina. Tábaco frío, coca dulce*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Enokakuiodo [Óscar Román Jitdutjaaño], Román, Simón y Echeverri, Juan Álvaro (2020). *ƛairue nagini. Aiñiko uruki nagini. Aiñira uruki nagini. Halogeno – Halofita. Sal de vida*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani).
- Guerra Losada, Andrea (2019). *Anastasia Candre: Una construcción atravesada por el canto y la chagra* [Tesis maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UN. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75787>.
- Kuiru Castro, Fany [Jitoma Monaiyanhō] (2019). *La fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres uitoto de la chorrera-amazonas, durante la explotación del caucho – Casa Arana* [Tesis de Maestría en Estudios Políticos e Internacionales, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario].
- Kuiru Naforo, Juan (2018). Comunicación personal [diciembre 17]. La Chorrera, Puerto Milán, Amazonas-Colombia.
- Maeterlinck, Maurice (2018). *La inteligencia de las flores*. Bogotá: Taller de Edición Rocca, Asociación Lengua Franca.
- Nieto, Juana Valentina (2006). *Mujeres de la Abundancia. Amazonia desde dentro. Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana*. Valentina Nieto y Germán Palacio (Eds). *Imani Mundo II*, Leticia: UNAL, pp. 25-50.

- Noinui Jitóma, Berrío, Maribel y Vivas, Selnich (2021). *Ruado kai finoriya. Fñua ruari kai úriya. Nuestra preparación a través del canto. Análisis del canto “Fñua” de murui, jimuaí, yuaí.* [En prensa].
- Osorio Sepúlveda, Estefanía (2022). *Tñuango y Berichá: escrituras ancestrales fronterizas* [Tesis de Maestría en Literatura, Universidad de Antioquia, Colombia]. Repositorio Institucional UdeA. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/30877>
- Petersen de Piñeros, Gabriele (1998). De cuerpo y alma en uitoto: una aproximación a la reflexividad. *Forma Y Función* 11, pp. 29-40.
- Rocha Vivas, Miguel (2016). *Pütchi Biyá Uai. Puntos aparte.* Bogotá: Instituto Distrital de la Artes-IDARTES.
- Tagliani, Lino (1992). *Mitología y cultura Huitoto.* Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Tñuango [Anastasia Candre Yamacuri] (2014). ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. *Mundo Amazónico*, 5, pp. 23-80.
- Tñuango [Anastasia Candre Yamacuri] (2020). Níkairiyangodikue - Soy una mujer-sueño. *Revista Universidad De Antioquia*, 339, pp. 9-11. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/342562>.
- Urrego Calderón, Tatiana (2020). *Eiño rua. Dos cantos múruí muina sobre las manifestaciones de lo femenino* [Trabajo de grado, Universidad de Antioquia, Colombia].
- Vargas Pardo, Camilo (2019). *Poéticas que germinan entre la voz y la letra: Itinerarios de la palabra a partir de las obras de Hugo Jamioy y Anastasia Candre* [Tesis doctoral, Université Sorbonne y Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UN. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/76045>.
- Vivas Hurtado, Selnich (2014). Tñuango moniya uai. La palabra de abundancia de Anastasia Candre Yamacuri. *Mundo Amazónico*, 5, pp. 147-159.

Tejedoras

Ángela Niebles Gutiérrez

Hija del mar y las montañas colombianas. Vive en el sur de Chile hace 14 años. Psicóloga y profesora de biodanza. Interés investigativo en educación biocéntrica y en relacionalidades no hegemónicas desde la corporeidad y el género. Ecofeminista en construcción, aprendiente del agua.

Lelia Schewe

Mujer, activista, feminista del territorio Mbyá Guaraní. Investigadora y trabajadora anticapacitista en dos universidades argentinas.

Alexander Yarza de los Ríos

Es también Komuiyama, hermano germinador. Viajero que teje cosmologías abyayalenses y experiencias discas. Integra redes y plataformas de cuidado, lucha y resistencias contra todas las dominaciones.

Selnich Vivas Hurtado

Hija e hijo de Judith y de Alfonso, campesinos del norte del Valle del Cauca, Colombia. Ha dedicado su alegría a la poesía y al palabreo. Cree en la danza y el abrazo como formas de sanación frente a las violencias de género y las exclusiones sociales. *Abina ñue onóiyeza* es su poemario más celebrante.

Maribel Berrío Moncada

Hija soñada por el aliento de vida de Yamile y Gustavo. Docente, investigadora y editora. Candidata a Doctora en Literatura, en la Línea Dìwers'sã: Diversidades y Saberes ancestrales del grupo GELCIL, Universidad de Antioquia. En su tesis doctoral, *Komuïyakuri uai*. El vientre sonoro del cosmos y la palabra inicial del *Zíkii rafue*, traduce y analiza los géneros poéticos de los pueblos murui-muina.





ISBN: 978-958-49-8994-9