

Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos

modalidad virtual

ISSN 2525-0604

12, 13 y 14 de agosto, 2020.

Título: La etnografía es política: Aportes feministas para construir conocimiento situado, afectado y comprometido¹⁰

Autora: Victoria Pasero Brozovich

victoriapasero@gmail.com

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Cuyo.

Resumen

Lejos de una concepción utilitarista de lo personal y lo afectivo como un medio para el conocimiento, en este resumen abordaremos las interrelaciones, las mutuas implicancias y la imposibilidad de pensar por separadas estas instancias, tanto en el trabajo de campo, como asimismo en todo tramo del proceso investigativo.

En primer lugar, recuperamos los aportes provenientes del feminismo, en particular a partir de los grupos de concienciación de los 70 como forma de dar cuenta través de un proceso colectivo de lo íntimo y personal de las experiencias vividas a la vez que hallar las palabras para nombrarlas, y con ello, visibilizarlas.

En el marco de investigaciones feministas, encontramos en el relato personal y afectivo, construcciones políticas estructurales que repercuten no solo a nivel de la construcción de conocimiento, si no también, en nuestro propio conocimiento como investigadoras/es situadas/os.

De estas retroalimentaciones, nutritivas cuando se dan en el marco de una ética investigativa feminista descolonial; canibalescas, cuando predomina el afán extractivista/patriarcal; trataremos en esta ponencia. Nos ubicamos en el cruce entre emociones, feminismo y descolonialidad (Sara Ahmed), para aportar en la construcción de modelos teóricos-metodológicos que permitan construir conocimiento comprometido con la transformación social, afectado y situado; y evitar toda práctica de conocimiento que procure “devorar” a los otros.

Formas feministas de hacer política: las ganas de transformarlo todo

Hay mucha producción y sistematización sobre los grupos de concienciación feminista en los 70. Por un lado, el norteamericano (grupo de Mujeres de Boston), su repercusión en los feminismos europeos (Libreria delle donne di Milano), y posteriormente en el latinoamericano, con sus interrupciones en el contexto álgido que atravesaba la región. También es mucho lo que se ha escrito en torno a la crítica de extender la experiencia del feminismo blanco a todas las mujeres (volveremos a ello más adelante).

Los grupos de autoconciencia nacen como una práctica política fundamental del feminismo radical, desde cada testimonio individual surgían las bases para la teoría y la organización feminista. Cada relato como usina de un cambio estructural y profundo. Como describe Ana Maria Bach (2015:20):

“En 1967, Kathie Sarachild, junto con otras teóricas y activistas como Carol Hanisch, comienzan los grupos de autoconciencia, donde lo que interesa es crear teoría a partir de las experiencias de las mujeres. En la misma época, Kate Millet escribe su tesis doctoral *Política sexual*, que aún continúa vigente, y Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*. Se considera que el feminismo radical es un movimiento antisistema. Afirman, además de la hipótesis del patriarcado, el lema de que lo personal es político, que hay relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad, que las mujeres son iguales y no hay jerarquías, así como la idea de la hermandad de las mujeres”.

Así la consigna de lo personal es político constituye la clave de comprensión de lo que implica el feminismo: visibiliza y denuncia –pues es un movimiento, ante todo, contestatario- el agotamiento de la racionalidad patriarcal; y propone –pues es un movimiento político- vías de escape a esa racionalidad agonizante.

Es en los laberintos de esas propuestas de escape donde aparecen las diferencias que constituyen a los feminismos. Por un lado, sus derroteros a partir de los 80 hacia la institucionalización y academización, por otro las distintas vertientes feministas en diálogo y discusiones cuyo inicio podemos referenciar con las críticas provenientes del feminismo negro (desde el el manifiesto del Colectivo Combahee River en 1977 hasta las publicaciones de bell Hooks, 1984; Patricia Hill Collins, entre otras), que se continúan y profundizan con el feminismo lesbiano autónomo, decolonial, latinoamericano, indígena¹.

Pero la potencia de esa práctica que empezó con pequeños grupos, se extiende, permanece y demuestra que el encuentro político entre mujeres puede ser el camino más reparador ante las violencias patriarcales. Las emociones, sobre todo aquellas que se encuentran bloqueadas y negadas, los movimientos del dolor y la ira que puede producir, si se enmarcan en experiencias colectivas, puede ser experiencias transformadoras y liberadoras.

¹ Para rastrear algunas de estas críticas recomendamos los textos de Yuderkys Espinosa (2010,2019), Breny Mendoza (2010), entre otras feministas descoloniales latinoamericanas.

En palabras de Catharine MacKinnon: "El método feminista es la creación de conciencia: la reconstrucción crítica y colectiva del significado de la experiencia social de la mujer, tal y como la viven las mujeres" (MacKinnon, 1995:155). Nombrar y reconocer lo propio en las experiencia de la otra, ha sido un método feminista para politizar esas experiencias que permanecen en el ámbito de lo privado, sacarlas del silencio y ocultamiento y dotarlas de una significación transformadora, como parte de la apuesta político feminista por cambiar el mundo, cambiando-nos a nosotras mismas.

Las relaciones con les otras: entre la asimilación, el borramiento y la antropofagia

"Ah que no me sienta entonces antropófaga mía/ que no me coma el corazón/ del que me ama"

Adriana Pinda (poeta mapuche)

Sin embargo, lejos estamos de querer romantizar las prácticas feministas: se encuentran atravesadas por las desigualdades de raza, clase y etnia, que como mencionamos, han hecho correr mucha tinta al interior del feminismo. De este reconocerse en la experiencia de la otra, se corre el riesgo de confundirse en la otra, pretender ser la otra/lo otro o borrar a la otra. A pesar de las reivindicaciones de *affidamento* y sororidad, surgen otras emociones, subjetividades y anhelos en juego.

Por un lado, distintas feministas han hablado de "lo inconfesable", como la envidia entre mujeres. Señala Laura Mercader Amigó (2019:28):

"Entre mujeres sigue existiendo una resistencia a confesarnos envidiosas que creo que da medida de la dimensión que tiene la envidia en y para nosotras, una dimensión que lleva el peso de una situación de doble carga: el estigma político-cultural de siglos y siglos de asignación patriarcal de la naturaleza envidiosa de las mujeres, y la herida psicosocial, que pone en juego la relación con lo otro de la otra en cuyo origen está la relación con la madre de cada una".

Lo que preocupa de la envidia cuando aparece, es su tendencia homogeneizante de la otredad. Por ello la importancia de hablar, el ejercicio de nombrar estas emociones, la "confesión" de lo que parece inadmisibile, impensado:

"Permite abrir espacios nuevos de saber sin repetir lo dado. En la práctica del partir de sí, se da el mismo movimiento dual de la confesión: la huida de sí y el encuentro de sí. El primer movimiento implica la puesta en juego de la subjetividad parlante/escribiente, quien habla/escribe es punto de partida. Es lugar de partida, no de llegada, no se trata ni de autobiografía ni de escritura expresiva, de la expresividad del yo, sino de acceso a lo otro. El segundo movimiento te expulsa a la otredad, a la realidad que necesita ser simbolizada por quien habla/escribe. La envidia no soporta la disparidad, la diferencia. Su tendencia a nivelar, a rebajar, a homogenizar dificulta mucho la práctica del *affidamento*. La envidiosa rebaja a la envidiada para calmar su dolor ante lo que cree

una falta. La envidiada se rebaja para exorcizar este fantasma de la falta. Confesar o confesarse la envidia permite que estas prácticas se den libres de identificaciones especulares malsanas, de fusión y confusión”.

Por otro lado, la socióloga paceña Silvia Rivera Cusicanqui, nombra una dinámica intersubjetiva que se genera en las relaciones en los mundos “mestizados” y describe las múltiples violencias que se producen, (re) encubren y actualizan (Rivera Cusicanqui, 2010). Como parte de esta dinámica, se produce lo que denomina el “resentimiento del indígena” y la “culpa” del no- indígena.

Ahora bien, qué otras emociones surgen en estas relaciones vinculares, que se tejen entre estos dos polos, que no son sino, el mismo reverso de una sola trama, la de la violencia patriarcal colonial sobre nuestras vidas.

Una de ellas, refiere a la falta de historia que reclama el blanqueado, el anhelo de un origen. La nostalgia de un pasado al que aferrarse, una lengua propia, una tierra, un territorio. Todo lo contrario, si revuelve, se encuentra una historia violenta: la violación y la apropiación. El abandono y el no-reconocimiento de una patria/matría (lo que desencadena en algunos casos, “el complejo del aguayo”, como nombra Silvia Rivera, para referirse a la clase política dirigente blanca-mestiza en Bolivia, criada durante su infancia por las nanas con sus aguayos y que luego debe procesar el “trauma” de comprender que aquella que los crió y cargó en sus aguayos, son en realidad, sus “sirvientas”).

Esta carencia, se puede transformar en un deseo desmedido de lo otro: la sed de un “origen”, un sitio al que volver en los momentos de tristeza y angustia, una historia que contarse antes de irse a dormir. De esta herida colonial, nacen las peores acciones, que encubriendo este sentir, perpetúan relaciones serviles y coloniales.

Pero si en lugar de hacer de ese espacio un abismo, se transforma ese dolor en aprendizaje, quizás la práctica transforma realmente y no reproduce al infinito esa herida. Se anhela lo ajeno, pero desde un lugar que reactualiza la posesión. El deseo colonial inconcluso: poseer lo que el/la otro/a tiene.

Es el “desorden simbólico patriarcal” (Laura Mercader Amigo, 2019:58) pero también colonial, el que arrastra a narrativas devoradoras de la otredad. Cuando se devora no hay digestión posible, ningún nutriente es absorbido y se devuelve, se vomita vaciado de sus propiedades originales. Devorar no nutre, no alimenta: de ahí una insaciabilidad que no se agota. Ese acto, el de devorar la otredad, resurge en las prácticas investigativas etnográficas. Para eliminar esa voracidad y transformarla, sugerimos el camino de un diálogo más sincero con estas emociones, la “confesión” en el sentido zambraniano que recupera Amigó (2019:29).

Posicionarse para (con) moverse

La palabra emoción proviene del latín *emovere* (mover, moverse), es decir, las emociones son las que nos movilizan, remueven y, en definitiva, puede conducir a transformar-nos en la acción. Pueden llevar a la quietud o al movimiento, a paralizar o disponer todas las energías en huir, gritar o quedar en silencio, se expresa física y corporalmente en el registro de una sonrisa, un llanto, u otras manifestaciones gestuales.

Las emociones históricamente han sido asociadas a las mujeres, por su proximidad con la naturaleza y el cuerpo, y han sido consideradas, por lo tanto, de manera subordinada al pensamiento, perteneciente al mundo de lo masculino, “la” cultura y la razón.

Estas dicotomías operan actualizándose y “remasterizándose” de manera constante en el ámbito científico. Sin embargo, las emociones consideradas en tanto prácticas sociales y culturales (Ahmed, Sara, 2015) se implican de manera constante en todo trabajo de investigación.

Neutralizar las emociones, disciplinar el cuerpo, ha sido muchas veces considerado parte de un buen desempeño profesional. Apartar, dejar de lado, en definitiva negar y silenciar el propio cuerpo. Por ello, añade Sara Ahmed:

“Por supuesto, las emociones no se tratan solo del movimiento, también son vínculos sobre lo que nos liga con esto o aquello. La relación entre movimiento y vínculo es instructiva. Lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio, o nos da un lugar para habitar. Por tanto, el movimiento no separa al cuerpo del “donde” en que habita, sino que conecta los cuerpos con otros cuerpos: el vínculo se realiza mediante el movimiento, al verse (con) movido por la proximidad de otros” (Ahmed, 2015:36).

Esa dinámica entre movimiento y vínculo, lo que nos mueve - lo que nos hace permanecer, lo que conecta los cuerpos entre sí (propio y ajeno), y las múltiples posibilidades que de ello se desprenden. Una de ellas, señala Ahmed, es la fetichización de las emociones:

“No es tanto que las emociones terminen borradas, como si ya hubieran estado ahí: lo que se borra son los procesos de producción o “manufactura” de las emociones. En otras palabras, los “sentimientos” se vuelven “fetiches”, cualidades que parecen residir en los objetos, sólo a través de un borramiento de la historia de su producción y circulación” (Ahmed, 2015:37).

Este borramiento puede conducir y operar en un sentido reaccionario al movilizar recursos emocionales agresivos. En otros casos, resulta en “infantilizar” a los otros con los que trabajamos, fetichizar su dolor y heridas, otorgando estatus de sujeto sólo en tanto sujetos sufrientes. Para de esta manera poder asumir el lugar de tutela, portar su dolor y su voz.

Todo ello conduce a anular la presencia activa de las otredades y ser funcionales además a un estancamiento de identidades y lugares asignados a las subjetividades ajenas. Más allá del dolor y del folklore, qué hacemos con lo complejo y cómo evitamos los encasillamientos estancos de identidades es uno de los atolladeros de toda labor etnográfica. A la vez, sin rigidizar las identidades, es preciso reconocer que hay heridas que sangran distinto. Las memorias de violencias no son las mismas y es preciso respetarlo. Los cuerpos, subjetividades y emociones portadas en la historia tampoco son iguales. Todo ello construye posiciones distintas, en algunos casos con posibilidades de diálogo y encuentro (*taypi*), en otros donde es posible la negociación, y finalmente, ocasiones donde no es siquiera posible la mutua permanencia (*awqa*).

Aquí es importante detenernos en un punto: el borramiento de los contextos de producción de las emociones (los cuerpos). Las prácticas etnográficas están atravesadas por las relaciones de poder, las relaciones de clase y de sexo, que conducen a desiguales distribuciones en recursos materiales, simbólicos y afectivos. Las desigualdades producto de estas relaciones implican por lo tanto mundos físicos, simbólicos y emocionales diferentes (Pasero, 2019).

Desde una “política de la posición”, desde la propuesta de Adrienne Rich (1984), consideramos vital y fundamental vincular las condiciones materiales de existencia, empezando por “la geografía más cercana” (1984:207), el propio cuerpo. Por ello, traemos las palabras de la feminista antirracista decolonial Ochy Curiel, su llamado a hacer una “antropología de la dominación”, que implica:

“...hacer etnografía del Norte y del Norte que existe en el Sur, hacer etnografía de nuestras prácticas académicas, metodológicas y pedagógicas que contienen la idea del desarrollo, de una solidaridad transnacional basada en privilegios; significa hacer una etnografía de las lógicas de la cooperación internacional en la que se está inserta, de la lógica de la intervención social que hacemos, de nuestros propios lugares de producción del conocimiento, de las teorías que utilizamos y legitimamos y de los propósitos para los cuales se hacen. En otras palabras, debemos hacer etnografía de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios”.

Posicionarse en el propio cuerpo, para entender, lo que podemos experimentar o no, los lugares que nos permitimos y los que no, la “confianza atlética” de un cuerpo blanco y fornido, o la desconfianza cimentada en las pilosidades, por el desprecio a un cuerpo agotado por el trabajo, las experiencias de discriminación y violencia experimentadas a partir de la asignación automática de determinadas categorías sociales con ciertas tareas (Pasero, 2019). Implica reconocer cuando hay posibilidades de diálogo y encuentro, y cuando sencillamente es *awqa*, como indica Elizabeth Monasterios (1997:758), aquel espacio "donde las cosas no pueden estar juntas. Los contrarios no buscan la armonía de

un equilibrio sino más bien el contacto peligroso de sus diferencias".

Volvemos a reclamar una política de la posición en los términos que propone Rich:

"Nuestra teoría, investigación y magisterio debe continuar haciendo referencia a la carne, la sangre, la violencia, la sexualidad, la ira, al pan que pone en la mesa la madre soltera y a a forma en que lo consiguió, al cuerpo de la mujer que envejece, al cuerpo preñado, al cuerpo que corre, al cuerpo que cojea, a las manos de la lesbiana que tocan la cara de otra lesbiana, las manos de la mecanógrafa, de la comadrona, de la que pierde la vista en la cadena de montaje de transistores, de la madre que capta la mínima expresión en la cara de su criatura; a todo lo que tiene de individual y común esta inmensa turbulencia que es el devenir femenino, que está siendo constantemente destruido o generalizado" (Rich, Adrienne, 1983:152).

Modos de mirar descolonizadores: hacia un conocimiento situado, apasionado y crítico

Lejos de una búsqueda homogeneizadora de las experiencias, de una etnografía aplanadora/devoradora de diversidades, lo que proponemos es pensar en los términos propuestos por Donna Haraway para avanzar "en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales" que habilite "una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar" (Haraway, 1991: 329).

Las estructuras que han sostenido nuestras prácticas investigativas están intervenidas por modelos totalitarios de poder y sumisión. Vivimos una intensificación de esa dinámica reproductora del poder que nos formó, o más bien, nos deformó en un esquema de pensamiento dual, extractivista, productivista y alienante (de quien investiga y quien es investigado). La tenemos en el cuerpo, en los hábitos de pensamiento y escritura, de relacionarnos y vincularnos. El llamado es a generar narrativas orgánicas, cuidadas, que superen la violencia y rigidez heredada. El llamado es a volver a una posición del cuerpo y la "corporeidad", fundamental para no desconocer los contextos de producción diferentes de esas emociones y como dice Quijano, devolver el poder a la gente:

"Sugiero un camino de indagación: porque implica algo muy material, el "cuerpo" humano. La "corporalidad" es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Porque el "cuerpo" mienta la "persona". (...). En la explotación, es el "cuerpo" el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad. Es el "cuerpo" el implicado en el castigo, en la

represión, en las torturas y en las masacres durante las luchas contra los explotadores. Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa lucha es parte de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. El lugar central de la “corporeidad” en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. Y la experiencia histórica hasta aquí apunta a que no hay camino distinto que la socialización radical del poder para llegar a este resultado. Esto significa la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, el control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad” (Quijano, 2000:380-381).

Atender a las emociones y analizar los efectos de lo que movilizan o inmovilizan, aquéllo que habilitan y lo que no. Conectar con la emociones “válidas” pero también con las más desprestigiadas o desagradables. Nombrar ciertas emociones “inconfesables” que aparecen, no para que desaparezcan, pero sí para evitar los efectos destructivos de su presencia inconsciente.

En el recorrido de esta ponencia iniciamos con el rescate de las experiencias de concienciación feminista en los 70, los movimientos contradictorios dentro del feminismo y lo que de todo ello se desprende como insumo para pensar la etnografía también como un hecho político: el papel de las emociones en todo ello, las instancias personales, corporales y afectivas del trabajo de campo como vías para la construcción situada de conocimiento. En lo personal, este recorrido me conduce a una de las primeras frases que, en mi andar feminista, escuché y me marcó profundamente: “el feminismo es algo que se siente primero en el cuerpo”.

Desde entonces, no pude desprenderme de ello y de a poco comencé a darle sentido, preguntándome a cada instante, qué sentía, buscando allí, mi guía política. Como señala Ahmed, “el feminismo involucra una respuesta emocional al mundo, en la cual la forma de la respuesta implica una reorientación de nuestra relación corporal con las normas sociales” (2015:259).

Con la concienciación y reflexión crítica constante, junto a otras, con una politización que permita reorientar nuestras relaciones. En un contexto donde se anestesia el sentir con la saturación de información, en la academia se produce un sinsentir cargado de modos de sentir: indiferencia, ausencia, egoísmo, competencia, mezquindad, apropiación y expropiación de saberes.

Ante estas emocionalidades “peligrosas”, en el sentido de riesgosas para nuestras existencias, debemos apasionarnos en construir relatos otros, narrativas más orgánicas, desde una pedagogía feminista que se sentipiense “en términos de la apertura afectiva del mundo a través del acto del asombro, no como un acto privado, sino como una apertura de lo que es posible mediante el trabajo conjunto” (Ahmed, 2015:274).

Es por ello que proponemos en primer lugar, dar cuenta del cuerpo y las emociones en los trabajos etnográficos. En segundo lugar, prestar especial atención a aquellas emociones con connotaciones negativas, por tanto, con más esfuerzo por permanecer ocultas y negadas. En tercer lugar, hablar del contexto de producción de esas emociones, los cuerpos atravesados por las desigualdades de clase, raza e historias.

En síntesis, la etnografía puede transformarse en una estrategia de reproducción del poder al reproducir imágenes estereotipadas, puede devorarse lisa y llanamente el relato de las otras personas hasta apropiárselas o finalmente, mediante un camino largo e incómodo, transformarse en una herramienta que sirva para un conocimiento situado, afectado y comprometido.

Bibliografía:

Ahmed, Sara (2019) *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra.

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM- Programa Universitario de Estudios de Género.

Ahmed, Sara (2017) *Vivir una vida feminista*. Traducción por Maria Enguix. Duke University Press.

Bach, Ana María (2010) *Las voces de las experiencias. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.

Bach, Ana Maria (2015) “Género, estereotipos y otras discriminaciones como puntos ciegos”. En Bach, a (Coord). *Para una didáctica con perspectiva de género*. España: Miño y Davila. Disponible en: <http://www.minoydavila.com/media/descargables/978-84-15295-88-4.pdf>

Curiel, Ochy (2014) “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”. En Irantzu Mendia et al. (eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. País Vasco: UPV/EHU, 45-62. Disponible en: [http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/269/Otras formas de reconocer.pdf?1488539836](http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836)

Espinosa Miñoso, Yuderky (2019) *Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América*

Latina” En *Revista Direito e Praxis*, vol.10 n.3 Rio de Janeiro. Disponible en: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662019000302007

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2010) “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, n. 33, Vol. 14, pp. 37-54.

Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra

Machado Araoz, Horacio (2014). “Territorios y cuerpos en disputa. Extractivismo minero y ecología política de las emociones”. En *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. pp. 56-71.

MacKinnon, Catharine (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.

Mendoza, Breny (2010) “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En Espinosa Miñoso, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: en la frontera, pp. 19-38.

Mercader, Laura (2019) “A contraluz. La envidia o el ser de la amiga”. En *DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual / Estudios de la Diferencia Sexual*, Barcelona, pp.28-40. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/DUODA/article/view/369265/463039>

Monasterios, Elizabeth (1997) "Awca: donde las cosas no pueden estar jumás, notas para una post-metafísica aymara", en *Memorias Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (1995)*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 753-762.

Pasero, Victoria (2019) *Trabajo de cuidados, entre los saberes populares y el conocimiento profesional Un estudio feminista sobre el trabajo de enfermeras en el sistema sanitario de Mendoza (Tesina de grado)*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Licenciatura en Sociología. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/14045>

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Journal of World-systems Research*, VI, 2, pp. 342-386 Disponible en: <http://www.ramwan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quijano.pdf>

Rich, Adrienne ([1984]2001). “Apuntes para una política de la posición”. En Rich, Adrienne ([1986]2001). *Sangre, pan y poesía*. Barcelona: Icaria.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.

Tejeiro, José (2007) *La rebelión permanente: crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*. La Paz:Plural editores.

Trebisacce, Catalina (2016) “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”. En *Cinta moebio*, n.57, Santiago de Chile. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2016000300004