



Revelando mi posicionamiento en mi investigación doctoral, gracias a aportes feministas¹

Revealing my positionality in my PhD research, thanks to feminist contributions

Judith Salgado Álvarez²

Resumen

En este artículo empiezo exponiendo la marca de mi biografía en la elección del universo de estudio de mi tesis doctoral. A continuación, doy cuenta de aportes de epistemologías feministas del Norte, la teoría del punto de vista y la de los conocimientos situados que me han ayudado, hasta cierto punto, a posicionarme. Luego las contrasto con la propuesta de epistemología ecofeminista desarrollada por Ivone Gebara que nos invita a una ampliación del campo de percepción del conocimiento desde una comprensión del ser humano en interdependencia con los demás seres (no sólo humanos) y con el cosmos entero. Esta propuesta da cabida a la articulación de lo objetivo y lo subjetivo, de la razón y la emoción, de lo individual y lo colectivo, de lo trascendente y lo inmanente, del cuerpo y el espíritu. Finalmente, y dado que me interesa indagar en las experiencias de mujeres con prácticas como el kundalini yoga, la meditación zen y la danza afro que dan un lugar protagónico a la conciencia del cuerpo desde donde se vive la espiritualidad, recorro a los aportes del ecofeminismo latinoamericano y el feminismocomunitario de Abya Yala respecto a su comprensión del cuerpo como una unidad (física, emocional, mental y espiritual) y como parte de un cuerpo cósmico mayor, la defensa del territorio cuerpo-tierra y la propuesta de la sanación como camino cósmico político.

Palabras clave: Epistemologías feministas, Territorio - cuerpo - tierra, Posicionamiento, Investigación doctoral.

¹ Fecha de recepción: 29/04/2020. Fecha de aprobación: 27/05/2020.

² Investigadora en formación del Instituto Derechos Humanos, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Deusto y docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Candidata a Doctora en Derechos Humanos Retos Éticos, Sociales y Políticas por la Universidad de Deusto, España. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Doctora en Jurisprudencia por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE).



Abstract

In this article I begin by exposing the mark of my biography in the choice of the universe of study of my PhD research. Next, I focus on the contributions of feminist's epistemologies coming from the North, the standpoint theory and the situated knowledge, that have helped me, to some extent, to position myself in the research. Then, I contrast them with the ecofeminist epistemology developed by Ivone Gebara that invites us to an expansion of the field of perception of knowledge from an understanding of human beings in interdependence with other beings (not just humans) and the entire cosmos. This proposal incorporates the articulation of objective/subjective, reason/emotion, individual/collective, immanent/transcendent and body/spirit. Finally, and since I am interested in exploring the experiences of women with kundalini yoga, zen meditation and afro dance, all practices that give a leading place to body consciousness from where spirituality is lived, I appeal to the contributions of Latin American ecofeminism and Abya Yala communitarian feminism regarding their comprehension of the body as a unity (physical, emotional, mental and spiritual), as part of the cosmic body, and the defense of the body-earth-territory linked with the proposal of healing as a cosmic-political way.

Keywords: Feminist epistemologies, Body – Earth - Territory, Positionality, PhD research.

1. La marca biográfica en mi investigación doctoral

Emilia Ferraro (2018) afirma que “La biografía, los acontecimientos de la vida que nos pasan, determinan y amoldan nuestras formas de pensar, de investigar, de acercarnos al universo de estudio, seamos o no conscientes de esto” (p. 26).

En mi caso, esto se me ha ido revelando cada vez con mayor claridad en los casi tres años que hasta ahora he recorrido en mi investigación doctoral.

Me he dado cuenta de que en la elección del universo de estudio de mi tesis doctoral he procurado interrelacionar dos ámbitos personales que han sido vitales para mí y que de alguna manera coexistieron en sendas paralelas por mucho tiempo, luego se fueron entrecruzando, primero esporádicamente y, más recientemente, de manera constante.

Uno de esos ámbitos ha sido el vínculo afectivo, profesional y laboral por alrededor de 25 años con el trabajo a favor de los derechos humanos y de propuestas feministas en los que he combinado labores de litigio, cabildeo, promoción internacional, educación (formal e informal) e investigación académica en este campo.

El otro ámbito se relaciona con el acercamiento al yoga y a la meditación zen y las profundas interpelaciones existenciales/espirituales/prácticas que estas disciplinas



milenarias han traído a mi vida. Desde hace 10 años enseño yoga y desde hace 7 años realizo una práctica diaria de meditación zen.

Mirando en retrospectiva, me doy cuenta de que siempre he vivido un conflicto a veces más latente y a veces más manifiesto en mi quehacer como defensora, educadora, investigadora en derechos humanos. Por un lado, siento que el discurso/práctica de la dignidad humana, del respeto a la diversidad sin olvidar nuestro igual valor como seres humanos, la apuesta por construir maneras no violentas de convivencia, el valor de la libertad, el cuestionamiento de relaciones de poder opresivas, me llaman y me conmueven profundamente.

Por otro lado, este camino no ha estado exento de varias interrogantes que en diferentes momentos de mi vida me ha llevado a preguntarme sobre el sentido de seguir apostando por el trabajo en el campo de los derechos humanos. ¿Hasta qué punto al enfatizar en la necesaria elaboración de normativa nacional e internacional, políticas públicas y en el acceso a la justicia en casos de violaciones de derechos humanos hemos dejado de lado el cuidado del mundo interior de cada ser humano que repercute extremadamente en cómo nos relacionamos y convivimos? ¿Por qué hemos priorizado la “lucha contra... (se puede llenar los puntos suspensivos con varios términos como sistema patriarcal, colonial, capitalista, racismo, violencia, pobreza, extractivismo, cambio climático, etc.) y hemos invertido mucho menos en la apuesta por aquello que queremos crear, construir, fortalecer? ¿Por qué hemos reforzado la contradicción de cuidar a otras y otros y descuidarnos a nosotras mismas, a nosotros mismos? ¿Hasta qué punto hemos reducido la comprensión de nuestra humanidad a la racionalidad y mirado de menos cuando no pasado completamente por alto las emociones, las sensaciones, el cuerpo, el sentido de lo sagrado (espiritualidad) y la conexión con otros seres no solo humanos? ¿Es posible asumir una perspectiva de interdependencia no sólo entre seres humanos sino con la naturaleza en el paradigma por excelencia antropocéntrico que se expresa en los derechos humanos? ¿Qué tanta coherencia hemos tenido para no reproducir aquello que criticamos en instituciones estatales, organizaciones políticas, empresas, u otras personas? ¿Cómo tener herramientas para reconocer los dolores, las pérdidas, nombrarlos, liberarlos, sanarlos en lugar de alimentarlos, retenerlos y aferrarnos a ellos? ¿Qué lugar ocupa el autoconocimiento, la introspección, la conciencia en la realización de los derechos humanos?

Pero, también debo admitir, que muchas veces me he sentido, así mismo, conflictuada en algunos espacios de yoga y meditación en los que, generalmente, el énfasis en el autoconocimiento, en el trabajo interior, en el autocuidado, en que la transformación individual es el paso previo para una transformación social, que el despertar de la conciencia y la comprensión de la propia sacralidad/divinidad en mí misma y en todos los seres hará surgir paulatinamente una conciencia colectiva transformadora, soslaya las relaciones de poder desigual, no únicamente en los círculos más cercanos sino en la



sociedad misma, se desentiende del contexto, pero además asume que esa transformación social se dará casi que naturalmente.

Cabe aclarar que los cuestionamientos que me he planteado tanto en el ámbito de los derechos humanos y los feminismos como en el ámbito de prácticas como el yoga y la meditación no implica desconocer que existen iniciativas que no se ven reflejadas en estas críticas.

De todas maneras, ahora que reflexiono, siento que es a partir de este movimiento fluctuante y paradójico entre lo que he encontrado significativo y lo que me he cuestionado en estos dos ámbitos vitales, desde donde surge mi propuesta de investigación doctoral.

Ciertamente, poder dedicarme por tres años de manera exclusiva a desarrollar una investigación es un lujo poco plausible (sobre todo en países del Sur) fuera de la oportunidad de realizar un doctorado con el apoyo de una beca. Y en ese contexto, sentí que era el momento de dedicar un tiempo extendido a indagar y explorar de manera sistemática esos nexos entre cuerpos/espiritualidades, feminismos y derechos humanos y hacerlo desde la experiencia concreta de colectivos de mujeres³ que también realizan una práctica corporal- espiritual, en su caso de kundalini yoga, danza afro y meditación zen.

Las preguntas de investigación que me he planteado son las siguientes: ¿Cuál es el sentido que las mujeres integrantes de la Fundación Mujer de Luz, Grial Ecuador y Fundación Cultural Afroecuatoriana Casa Ochún, le dan a la espiritualidad desde prácticas como kundalini yoga, meditación zen y danza afroecuatoriana, respectivamente? ¿Cómo es la experiencia de estas mujeres que realizan prácticas corporales-espirituales como kundalini yoga, meditación zen y danza afroecuatoriana en Quito Ecuador? ¿Hasta qué punto dicha experiencia se relaciona con transformaciones individuales/colectivas que pueden aportar herramientas para la liberación progresiva de formas de violencia y discriminación en su vida cotidiana?

2. Rutas para conocer situándonos/posicionándonos... ¿Qué, cómo y para qué?

³ Fundación Mujer de Luz, Ecuador conformada por maestras de kundalini yoga que, como parte de sus programas sociales, desde hace cinco años dan clases gratuitas y semanales de yoga a mujeres víctimas de violencia de género en el ámbito familiar en diferentes centros municipales del Distrito Metropolitano de Quito. Grial, Ecuador, conformado por mujeres profesionales la mayoría con trayectoria de trabajo a favor de los derechos de las mujeres y que son parte del Movimiento Grial Internacional que combina en su visión trabajo con mujeres desde espiritualidades diversas en la búsqueda de justicia social y cuidado de la Madre Tierra. Oferta desde hace más de 2 años una práctica semanal de meditación zen a sus integrantes. Fundación Cultural Afroecuatoriana Casa Ochún liderada por una artista afroecuatoriana. Desde hace 17 años apuesta por los derechos culturales de los pueblos afrodescendientes, la lucha contra el racismo y a favor de los derechos humanos de las mujeres afroecuatorianas. Trabaja con mujeres desde la espiritualidad fortalecida de la danza afro.



La tendencia dominante en la ciencia moderna se ha posicionado desde la pretensión de un conocimiento libre de valores, desapasionado y neutral (Harding, 1991) que ha sido muy criticado desde epistemologías feministas.

Sin duda, las preguntas de Harding (1987) para cuestionar los presupuestos epistemológicos tradicionales siguen siendo pertinentes y necesarias, aunque tendrían que ampliarse con relación a otros grupos sociales históricamente discriminados a quienes se ha excluido del lugar de quien aporta conocimiento y cuyas maneras de conocer han sido silenciadas, devaluadas o despreciadas, como por ejemplo los pueblos indígenas y afrodescendientes. Lo cual implica también reconocer la diversidad entre las mismas mujeres, teniendo en cuenta el entrecruzamiento del género con otras categorías como la pertenencia cultural, la clase, la edad, la nacionalidad, la orientación sexual, etc.

... ¿quién puede ser un/a conocedor/a? (¿solo los hombres?); ¿qué pruebas debe pasar para ser legitimado como conocimiento? (¿solo aquellas pruebas que puedan contrastarse con las experiencias y observaciones de hombres?); ¿qué tipo de cosas se pueden conocer? (¿cuentan las “verdades subjetivas”, aquellas a las que sólo las mujeres – o sólo algunas mujeres – tienden a llegar?); la naturaleza de la objetividad (¿requiere una falta de posicionamiento?); la relación apropiada entre la persona que investiga y las y los sujetos que participan en la investigación (¿la persona que investiga tendría que ser desinteresada, desapasionada y socialmente invisible para las y los sujetos que participan en la investigación?); ¿cuál debería ser el propósito de la búsqueda de conocimiento? (¿producir información para los hombres?).⁴ (Harding, 1987, p.181).

Sandra Harding (1991), desde la teoría del punto de vista (*stanpoint view theory*) realiza una sólida crítica a lo que denomina “objetivismo” en el campo científico. Defiende “una objetividad fuerte” en contraste con lo que ella comprende como una objetividad débil presente en el “objetivismo”.

En efecto, para Harding (1987) las tres características que destaca de la investigación feminista la hacen mucho más objetiva que la tradicional investigación social. Resumo a continuación los argumentos que presenta para sostener esta afirmación.

En primer lugar, porque incluye como objeto de la investigación las experiencias de las mujeres en plural, reconociendo que las mujeres provenimos de diferentes clases, razas y culturas y que por lo mismo no existe “la experiencia de la mujer”. Ahora bien, dado que estas experiencias han sido sistemáticamente excluidas, silenciadas o devaluadas del ámbito científico, el incorporarlas es ya un aporte al conocimiento y lo vuelve menos distorsionado y parcializado.

⁴ La traducción es mía.



...en una sociedad estructurada por jerarquías de género, que “el pensamiento inicial parta de la vida de las mujeres”, aumenta la objetividad de los resultados de la investigación al traer una observación científica y la percepción de que se necesita una explicación respecto de presupuestos y prácticas que aparecen como naturales o irrelevantes, desde la perspectiva de la vida de hombres de los grupos dominantes. Pensar desde la perspectiva de la vida de las mujeres convierte en extraño lo que aparecía como familiar, lo que constituye el inicio de cualquier investigación científica. ¿Por qué la diferencia de género es un recurso científico? Porque nos lleva a hacernos preguntas sobre las relaciones naturales y sociales desde la perspectiva de vidas devaluadas y descuidadas.⁵ (Harding, 1991, p.150).

En segundo lugar, porque el propósito de la investigación feminista es proporcionar explicaciones de fenómenos sociales que las mujeres quieren y necesitan para su emancipación y que interpelan relaciones de poder desigual. Por lo mismo se trata una investigación comprometida con la transformación social.

...es importante recordar que en cierto sentido no hay “mujeres”, “hombres” en el mundo – no hay “género” – sino únicamente mujeres, hombres y género contruidos a través de luchas históricas particulares respecto a qué razas, clases, sexualidades, culturas, grupos religiosos, etc., tendrán acceso a recursos y poder. Más aún, las teorías del punto de vista, aun cuando no sean nombradas como tales, han sido desarrolladas por pensadoras/es preocupadas/os no únicamente por las jerarquías de género (recordemos que la teoría del punto de vista tuvo sus orígenes en análisis de clase), sino además con otros “Otros/as”. Para dar sentido o entender la vida de cualquier mujer real o de las relaciones de género en cualquier cultura, el análisis debe partir de las vidas de mujeres reales, ubicadas en un contexto histórico concreto, esto es mujeres de razas, clases, culturas y sexualidades particulares⁶ (Harding, 1991, p.151).

En tercer lugar, porque incluir la subjetividad de la persona que investiga como parte importante de la evidencia de la investigación y del escrutinio crítico aporta a un conocimiento más objetivo. Esto implica transparentar las condiciones de clase, género, raciales y culturales y las creencias, de la persona investigadora, de tal manera que ésta aparece ya no como una voz de autoridad invisible y anónima sino como una persona histórica, real, con deseos e intereses específicos. De esta manera se supera el silenciamiento y ocultamiento que el objetivismo ha promovido con relación a las creencias y prácticas culturales de quien investiga. “Podemos pensar que parte de una objetividad fuerte implica extender la noción de investigación científica de manera que incluya un

⁵ La traducción es mía.

⁶ La traducción es mía.



sistemático examen de esas poderosas creencias derivadas del contexto de quien investiga. Debería ser así con el fin de ser competente en maximizar la objetividad.”⁷ (Harding, 1991, p. 149)

Por su parte, Donna Haraway (1995) afirma categóricamente que “la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*.” (p.324) En contraste con lo que ella critica como conocimientos irresponsables, en el sentido que no tienen la capacidad de dar cuenta del lugar desde el que se sitúan o que apelan a hacerlo desde ninguna parte.

Esta autora aboga por una objetividad encarnada que dé cabida en los proyectos de ciencia feminista a lo paradójico y a lo crítico. “La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo podemos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos.” (p.327).

La apuesta de Haraway tiene que ver con las epistemologías de perspectivas parciales, encarnadas, localizadas, situadas, críticas, interpretativas, incluso tartamudeantes.

Lucho a favor de políticas y epistemologías a favor de la localización, del posicionamiento y de la situación en donde la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza. (...) El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido. El feminismo trata de las ciencias del sujeto múltiple con (como mínimo) doble visión. El feminismo trata de una visión crítica consecuente con un posicionamiento crítico en el espacio social generizado no homogéneo (1995, pp.335-336).

A pesar de que me siento muy identificada con la propuesta de Haraway de conocimientos situados, parciales, encarnados, críticos y paradójicos, no me acaba de convencer el peso que en su propuesta (al igual que en la de Harding) tiene la objetividad.

No buscamos las reglas conocidas del falogocentrismo (que son la nostalgia de un mundo único y verdadero), ni la visión des-encarnada sino las que están regidas por la visión parcial y por la voz limitada. No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular. **La cuestión de la**

⁷ La traducción es mía.



Ciencia en el feminismo trata de la objetividad como racionalidad posicionada. Sus imágenes no son el producto de la huida y de la trascendencia de los límites de la visión desde arriba, sino la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo que prometa una visión de las maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de límites y contradicciones, de visiones desde algún lugar⁸ (1995, p.338).

A pesar de que Haraway no renuncia a la pretensión de objetividad sí cuestiona el supuesto desdoblamiento entre el sujeto que investiga y el objeto de investigación y de hecho se refiere a la subjetividad como un proceso en permanente cambio y multidimensionalidad. “La topografía de la subjetividad es multidimensional y también la visión. El yo que conoce es parcial, en todas sus facetas, nunca terminado, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro, sin pretender ser el otro” (Haraway, 1995, pp.331-332).

Entonces, aún en estas visiones críticas feministas, tanto la de Harding como la de Haraway, la objetividad sigue siendo un indicador de calidad, de valoración e incluso de calificación de una investigación científica al cual no han querido renunciar. La disputa con las corrientes científicas dominantes se centra más bien en el significado, en el contenido, que se le da a la objetividad como hemos visto en los párrafos anteriores.

La misma Harding (1991) advirtió que una de las posibles objeciones a su planteamiento de “objetividad fuerte”, podría venir desde las feministas que dirían que la noción de objetividad está tan teñida por su histórica complicidad en justificar que la ciencia haya estado al servicio de los grupos dominantes de poder que tratar de recuperarla desde visiones progresistas solo traería confusión (p.160).

Personalmente, concuerdo con esa objeción, y dudo que valga la pena disputar el sentido de su comprensión. Me parece más importante que insistir en el uso del término objetividad para legitimar la investigación feminista el remplazarlo por otros términos, como por ejemplo, posicionamiento crítico, que aparece en un momento dado como sinónimo en Haraway. “La identidad, incluida la autoidentidad, no produce ciencia. El posicionamiento crítico sí, es decir la objetividad” (1995, p.332).

Y en la siguiente cita me parece que, esta misma autora, da cuenta de lo que se requiere para apuntalar un posicionamiento crítico aunque utiliza nuevamente el término objetividad. “...yo con otras muchas feministas quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción

⁸ El resaltado es mío.



apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas de conocimiento y las maneras de mirar.” (Haraway, 1995, p.329).

3. *Sí, pero hace falta más... Expandir nuestra percepción*

Tal como podremos apreciar en el desarrollo de este punto, varias de las críticas al conocimiento androcéntrico desarrolladas por Harding y Haraway también son suscritas por la brasileña Ivone Gebara, sin duda la más conocida ecofeminista latinoamericana. Pero, en mi criterio, Gebara (2000) va más allá y aporta significativamente a la ampliación de la percepción para la construcción del conocimiento desde su propuesta de una epistemología ecofeminista.

Ivone Gebara es claramente identificada como parte del movimiento latinoamericano de la teología de la liberación y la opción por los pobres durante las décadas de los setenta y ochenta. En efecto, de acuerdo con Ivone Gebara y Elsa Tamez, el ecofeminismo en América Latina surge de la Teología feminista que a su vez tiene sus orígenes en la Teología de la liberación. El ecofeminismo es ubicado como la tercera fase de la Teología feminista latinoamericana que aparece a partir de la década de los noventa cuestionando la antropología patriarcal y la cosmología presente en la misma teología de la liberación y llamando a una reconstrucción total de la teología desde una perspectiva feminista (Ress, 2006).

Pasemos ahora a revisar la propuesta de una epistemología ecofeminista de Ivone Gebara.

Esta autora afirma que “hablar de epistemología ecofeminista puede parecer a primera vista extraño y hasta pretencioso. Pero de lo que se trata es de abrir más nuestra percepción, a fin de captar aquellos aspectos fundamentales de la vida que fueron totalmente excluidos de nuestro campo cognitivo. El ecofeminismo nos abre a otras conexiones, denunciando el carácter ideológico de buena parte de la ciencia patriarcal” (Gebara, 2000, p.69).

De acuerdo con Gebara (2000) “la epistemología no es más que una invitación a reflexionar sobre cómo conocemos las cosas y a nosotras mismas en la cotidianidad” (p. 39).

Esta concepción de la epistemología enfatiza en tener conciencia del camino que recorreremos para conocer algo y la autorreflexión sobre nuestro lugar en ese proceso de conocimiento.

Coincidiendo con Harding y Haraway, esta autora también enfatiza en la importancia del contexto histórico y personal de quien investiga y de los interlocutores de la investigación, afirmando que “el acto de conocer es contextual, sexuado, situado, fechado” (Gebara, 2000, p.43).



De hecho, incluye como una de las características de la epistemología ecofeminista, el ser contextual, lo cual supone la valorización del contexto donde la experiencia y el conocimiento se desenvuelven, aunque se conecte y se abra a horizontes y articulaciones más amplios. En palabras de esta autora, decir contextual significa:

...no absolutizar nuestra forma de conocer hoy, sino admitir su provisoriedad histórica y la necesidad de que estemos siempre abiertas/os a los nuevos y más amplios referentes que la historia y la vida nos va sugiriendo. De manera concreta, una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas de respuestas. (...) Requiere (la epistemología contextual) una cosmología y una antropología igualmente contextuales, aunque con apertura dialógica para captar el hecho de que en los diferentes contextos están presentes elementos de universalidad. (Gebara, 2000, p.84).

Este planteamiento se ve reforzado por otra de las características de la epistemología ecofeminista que esta autora plantea, la comprensión del conocimiento como un proceso.

El conocimiento es diversificado por los diferentes condicionamientos que nos atraviesan y es movimiento a partir de una determinada cultura, de un grupo históricamente dado, en ese sentido todo conocimiento es siempre relativo al mundo a partir del cual se conoce y a las personas que realizan el acto de conocer.

(...) conocer es percibir, captar, organizar, perder, transformar y dar sentido al universo en el cual existimos y somos. Este es un proceso continuo y en constante movimiento, como las piezas siempre en movimiento de un caleidoscopio al cual se puede siempre agregar otras, formando nuevas combinaciones” (Gebara 2000, p.77).

Podemos evidenciar que al igual que Harding, Gebara (2000) sitúa en un lugar central el vínculo entre el acto de conocimiento, su dimensión ética y al servicio de qué y de quiénes se realiza. “En todo acto de conocimiento hay una visión y una comprensión del mundo y del ser humano que se manifiesta en la propia acción de conocer y en las consecuencias del conocimiento. Conocer es tomar posición ante los otros seres vivos, los otros seres humanos y ante una/o misma/o; es afirmarse como ser humano en relación a un mundo de valores” (p.42-43).

(...) Hoy ya no se concibe el conocimiento ilimitado del ser humano. Tampoco se puede hablar de investigación científica a ultranza sin pensar al servicio de quién está siendo realizada. La cuestión ética introduce la cuestión de los límites que nos imponemos en vista del bien concreto de las personas y del



ecosistema. En razón de esa perspectiva, el ecofeminismo insiste en la dimensión ética de todo conocimiento humano (p.45).

Ahora bien, para Gebara (2000), el hilo conductor de la epistemología ecofeminista es recuperar la experiencia humana, lo cual no implica afirmarla como aislada, individualista, cerrada en sí misma o aun antropocéntrica.

La centralidad de la experiencia entonces sería otro punto de coincidencia con Harding así como también la denuncia del carácter prioritariamente masculino del conocimiento y sus pretensiones de universalidad y sobregeneralización y en consecuencia la exclusión de las mujeres y su experiencia de la producción de conocimiento reconocido. También supone afirmar que la construcción social del conocimiento humano parte de nuestra realidad social, cultural y sexual y por lo mismo cuestiona la objetividad de la ciencia y su carácter aparentemente asexuado⁹.

Introducir el feminismo en la epistemología, o hacer una epistemología feminista, es afirmar que la dimensión de género no sólo tiene algo que aportar al conocimiento, sino que modifica sus principios, su fundamento y su expresión histórica. La cuestión de género abre una perspectiva plural que incluye aspectos comunes a hombres y mujeres de una cultura dada, pero incluye también los aspectos diferentes nacidos de experiencias diversas (Gebara, 2000, p. 82).

Así mismo, Gebara se acerca a los planteamientos de Haraway en cuanto a la necesidad de posicionar un conocimiento encarnado, que pasa por cuerpos concretos y situados, sin dejar de ver la dificultad de aprehender esa experiencia y reconociendo por tanto que el conocimiento es siempre provisorio, limitado, parcial.

No obstante, como podemos apreciar en la siguiente cita, ya vislumbramos ciertos matices que invitan a senderos de conocimiento que no se reduzcan a una aproximación únicamente racional.

Conocer no es en primer lugar un discurso racional sobre lo que estamos conociendo; es primero experimentar, y no siempre se consigue traducir en palabras lo que se experimenta. Lo que se dice de lo que se experimenta es apenas una traducción limitada de lo experimentado. Por eso lo que se experimenta no consigue ser pensado por la razón de manera completa, ni ser expresado con palabras en forma exhaustiva (Gebara, 2000, p.70).

En las siguientes características de la epistemología ecofeminista encontramos nuevos aportes que surgen de una comprensión del ser humano que supera el antropocentrismo

⁹ Este tema aparece dentro de la característica que Ivone Gebara denomina la inclusión del género y la ecología como mediaciones cognoscitivas.



dominante y cuestiona la prevalencia de la razón y la insistencia en la objetividad, alejándose así de los planteamientos de Harding y Haraway que tratamos en el punto anterior.

Empiezo por aquella característica que la misma Gebara (2000) califica como central de la epistemología ecofeminista, la interdependencia. Esta implica acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplia.

Implica también una nueva concepción del ser humano que aparece en su sorprendente conexión y dependencia con lo llamado no humano, con lo cual ya no se puede reducir la experiencia humana a un tipo de conciencia existencial moderna, sino que demanda una comprensión de nuestro ser personal en el Ser Mayor, en el Cuerpo Sagrado de la Tierra y el cosmos. La propuesta es tomar conciencia de nuestra interdependencia vital, sagrada, visceral (p.73).

No se trata solo de la afirmación de la relación entre el sujeto humano y los objetos de conocimiento, sino de la afirmación de que en rigor los objetos están siempre contenidos en el sujeto. El sujeto es él mismo sujeto y objeto, no separado sino interdependiente, interrelacionado, interconectado con todo lo que se propone conocer. Y el conocimiento personal es apenas un aspecto de esa relación. Se trata, pues, de articular subjetividad/objetividad, individualidad/colectividad, trascendencia/inmanencia, ternura/compasión/solidaridad, plantas/animales/humanidad, a partir de una perspectiva englobante que descubra las íntimas interconexiones existentes (Gebara, 2000, p.75).

Desde mi modo de ver, las siguientes dos características de la epistemología ecofeminista se encuentran íntimamente conectadas. Por un lado, la aproximación holística que “nos abre hacia la posibilidad de conocer lo que está para ser conocido de múltiples formas, apelando a las diferentes capacidades cognitivas que nos habitan y que son irreducibles a un único discurso de tipo racionalista.” (Gebara, 2000, 85). Y por otro lado, la introducción de la afectividad, la cual entraña la imposibilidad de determinar con claridad los límites entre objetividad y subjetividad en el conocimiento y nos abre hacia el universo de las emociones como fuente de conocimiento y no como el lado oscuro de nuestra razón. “La razón no existe en sí misma, no es algo en nosotros, con existencia independiente o autónoma. Somos razón y emoción, y sentimiento, y pasión, y seducción. Somos esta extraordinaria mezcla capaz de acentuar hora a hora otro aspecto de nosotras/os mismas/os.” (Gebara, 2000, p.87)

En mi criterio, los aportes de Gebara reafirman varios de los planteamientos de Harding y Haraway respecto de los conocimientos situados, pero colocan nuevas perspectivas en el



debate epistemológico en los que una concepción del ser humano no separado de los demás seres (no sólo humanos) sino intersiendo con ellos, consciente de su interdependencia marca ya una distancia clave. Así mismo, es claro que Gebara no se aferra a la defensa de la objetividad en el acto de conocer sino que se muestra partidaria de reconocer el continuum y la articulación entre lo objetivo y lo subjetivo y la inseparabilidad de la razón y la emoción en el proceso de conocer/nos.

4. *Experiencias que atraviesan el territorio cuerpo tierra*

Vale la pena señalar como puntos de coincidencia entre la meditación zen, el kundalini yoga y la danza afroecuatoriana (teniendo en cuenta que mi investigación indaga precisamente en la experiencia de mujeres con estas prácticas corporales-espirituales) el lugar protagónico que tiene la conciencia del cuerpo (la postura, la respiración, el movimiento, la quietud), su interrelación con el cosmos y la espiritualidad como sentido de lo sagrado vivido desde el cuerpo individual que no separado sino en interconexión con los demás seres (no solo humanos).

Es por esto que, las contribuciones de ecofeministas latinoamericanas y feministas comunitarias¹⁰ de Abya Yala¹¹ han sido sumamente valiosas para aproximarme a una comprensión del cuerpo de las mujeres que se conecta de manera más pertinente con la investigación que estoy desarrollando como podremos apreciar en este punto.

Destaco que la espiritualidad ecofeminista celebra la encarnación, el cuerpo como fuente de sabiduría. Esto ha desencadenado la irrupción de diferentes tipos de rituales, meditaciones, celebraciones que frecuentemente están enlazadas con los ciclos de la Tierra y que recuerdan nuestra pertenencia a la Tierra y al universo. Ejemplos de estas prácticas son diversas danzas sagradas, el cuidado de jardines y huertos, diferentes prácticas de movimiento corporal (tai chi, yoga), rituales de conexión con la luna, los planetas, las estrellas, caminatas por laberintos, celebración de ciclos como la llegada de la menstruación o la menopausia, etc. (Ress, 2006).

Mary Judith Ress realza el aprendizaje de confiar en la sabiduría de nuestros cuerpos. “Cuerpo-mente-espíritu: es una sola realidad. Entonces escuchamos nuestros cuerpos y aprendemos a “leer” los cuerpos de otras y otros para relacionarnos en una forma más entera, más holística. Este “leer” se abre también a la Tierra misma para tratar de entenderla en su bellísima totalidad” (2018, p.98).

¹⁰ Retomo en esta parte las reflexiones que presenté en una ponencia dentro del Congreso Internacional Cuerpos, territorios y despojos. La vida amenazada, organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador y que tuvo lugar en Quito del 16 al 19 de octubre de 2018.

¹¹ “Abya Yala es el nombre dado por el pueblo Kuna a nuestro continente, significa “Tierra en plena madurez, “Tierra en pleno florecimiento”, “Tierra de sangre vital”. (Guerrero, P., Ferraro, E. y Hermosa, H., 2016, p. 28).



Gebara (2000) nos recuerda que la crítica feminista ha intentado recuperar los cuerpos excluidos y entre ellos, particularmente, los cuerpos de las mujeres. “Se podría pensar en el derecho del cuerpo de las mujeres, de la necesaria búsqueda del respeto a su integridad en todas las dimensiones de la vida social. Se podría igualmente extender esta ética incluyendo el cuerpo de la Tierra, el respeto al ecosistema, el respeto, en fin, por este Cuerpo Vivo en el cual existimos y que en cierto modo constituimos” (p.127).

Según Ress (2010), “reconstruir el cuerpo de la tierra, el cuerpo humano y nuestra relación con todos los cuerpos vivientes. Esta es la tarea del ecofeminismo. ¿Y el sueño del ecofeminismo? Anhelar el reconocimiento fundamental de que somos un solo Cuerpo Sagrado con todos sus matices y diversidad. Nada menos” (p.124).

Lorena Cabnal (2010) nos recuerda que las mujeres xincas, a partir de la consigna política ¡Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra! plantean como propuesta feminista comunitaria “la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con “lo personal es político”, “lo que no se nombra no existe” (p.22).

Cabnal (2016) destaca que para el feminismo comunitario las múltiples opresiones del sistema patriarcal, del colonialismo, del racismo, la misoginia, la lesbofobia se han construido sobre la pluralidad de los cuerpos (más allá del binarismo hombre/mujer) y por lo mismo es en este territorio cuerpo donde habitan todos los efectos de estos sistemas de opresión. Pero, al mismo tiempo, es en estos cuerpos donde radica también la energía vital necesaria para la emancipación y es en ese territorio que los procesos de sanación se vuelven imprescindibles.

Esta autora plantea la sanación como camino cósmico político. Lo cósmico tiene que ver con esa conexión con la genealogía ancestral, toda esa memoria sanadora del linaje femenino, esa memoria sanadora con relación a la energía del agua, del fuego, de las plantas, de los ríos, de las montañas, ese reconocerse en las fases de los ciclos lunares, ese reconocer cómo la tristeza, los miedos, las culpas, las vergüenzas se manifiestan en nuestros cuerpos como efecto de las diversas opresiones. Ese revitalizarnos con la naturaleza, hacer nuestros actos de conciencia profunda de este tiempo que nos ha tocado vivir, sanar con las plantas, sanar con afectividades, sanar con el sueño intencionado. Traer al cuerpo la memoria de las hierbas y las infusiones. Traer al cuerpo la memoria de las afectividades entre cuerpos de mujeres. Traer las historias, traer el arte como camino de sanación. Traer la oralidad a través de los cuentos de las mujeres, la resistencia de las mujeres, pero también traer la convocatoria de la energía vital del erotismo para sanarnos. (Cabnal, 2016).

Y lo político implica traer la intencionalidad feminista comunitaria de hacer política la sanación, es decir, no sólo sanarnos por estar bien, por sentir bien nuestros cuerpos, sino recuperar la espiritualidad de las mujeres como algo vital en este tiempo de mucha



desesperanza y juntarnos entre mujeres, a dialogar entre sobadoras, sanadoras, guías espirituales. El sistema patriarcal no se espera que nosotras dancemos con las fases lunares, que reconciliemos con nuestras menstruaciones, que rompamos las hegemonías de poder entre nosotras como mujeres y nos reconozcamos, que nos nombremos y nos autoconvoquemos, reconociendo la sabiduría plural de mujeres (Cabnal, 2016).

Sanarnos es un acto personal y político y aporta a tejer la red de la vida. Sanarnos pasa por la recuperación de mi territorio cuerpo con el territorio tierra como una hermosa posibilidad para la vida. Y sanarnos también es una apuesta feminista. Nosotros decimos, sanando tú sano yo y sanando yo sanas tú. Es la reciprocidad de la sanación. Creemos que cuerpos sanados son cuerpos que también se emancipan. Creemos que cuerpos que tienen otra lógica de vida, otro camino de vida, en este ciclo que nos impuso el sistema patriarcal es también un acto de ternura con nosotras mismas ante la vida, pero también es un acto de emancipación, pero también es un acto de transgresión y de rebeldía al sistema patriarcal actual (Cabnal, 2016).

Cabnal (2010) explica que recuperar el territorio-cuerpo implica defenderlo de la matriz patriarcal; provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos para que nuestros cuerpos femeninos sean territorios de libertad; promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto; reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora; recuperar la memoria cósmica corporal de las ancestras, para ir tejiendo su propia historia desde su memoria corporal particular y cómo decide relacionarse con las otras y otros, y, además internalizar nuevas prácticas como el autoerotismo, el disfrute de la dimensionalidad sexual en libertad, el placer, el arte, la palabra, el ocio y descanso, la sanación interior, la rebeldía, la alegría.

Tal como afirma Lolita Chávez:

“...nosotras como feministas comunitarias y como mujeres hacia el caminar de la liberación y la emancipación de nuestro ser, estamos también caminando hacia la sanación, hacia liberarnos de las violencias múltiples, las múltiples opresiones. Eso es la liberación de nuestro cuerpo, de nuestro ser. Luchamos y defendemos el territorio cuerpo y el territorio tierra (...) El neoliberalismo y el patriarcado no se planteaban que sanas como fuertes (...) Los patriarcados no se imaginan, cuerpos y personas, mujeres felices y que caminemos con ese acuerpamiento, el acuerpamiento mutuo y el *txka*, lo que decimos “sanando tu sano yo”, ese poder es fuerte (Chávez, 2018).

Como podemos apreciar, el ecofeminismo latinoamericano y el feminismo comunitario de Abya Yala aportan elementos teóricos clave para una comprensión interdependiente de los cuerpos en íntima conexión con la tierra y los territorios, podríamos decir que se trata de una relación de interdependencia biocósmica.



El cuerpo individual, el cuerpo de mujer, cobra vital importancia para gestar formas de emancipación de los sistemas opresivos (heteropatriarcado, capitalismo/neoliberalismo, colonialidad/racismo) a través de diversas formas de sanación en las que no hay una dualidad contrapuesta cuerpo/espiritualidad sino una comprensión complementaria y holística.

En efecto, la espiritualidad es entendida como esa sacralidad de la red de la vida y del territorio cuerpo y el territorio tierra, como esa conexión con la ancestralidad, con el linaje femenino sanador, con la sabiduría que nos enseña la naturaleza (el cosmos entero) y que nos permite liberarnos.

Esta liberación parte de la autoconciencia, del reconocimiento de las heridas y dolores grabados en el cuerpo y que requieren sanación, de nuevas formas de sentir, percibir, experimentar y gozar el cuerpo. Un cuerpo individual que no aislado, sino siempre en permanente conexión con otras, con la tierra, con el cosmos con ese territorio más amplio que nos llaman a respetar, cuidar y defender. Acuerpándonos.

5. Nutrirme... de diversas fuentes

Durante estos años de doctorado he escuchado un sinnúmero de veces que elaborar una tesis es un proceso solitario. Y en un sentido es cierto, al menos en mi propia experiencia, porque muchas horas he transcurrido en soledad mientras he revisado literatura relacionada con mi tema de tesis, he elaborado el plan de investigación, he diseñado las herramientas de recopilación de información, he elaborado informes de avance, he escrito el diario de campo, artículos, presentaciones, etc. Y claro que también para matizar esa soledad, están presentes los diálogos más espaciados con la dirección de tesis, docentes, doctorandes y en mi caso el contacto con los colectivos de mujeres que colaboran en mi investigación, los espacios compartidos realizando las diversas prácticas con ellas y los momentos de conversación más íntima (entrevistas).

Pero quiero resaltar en esta reflexión que en diversos momentos de este proceso he experimentado la soledad como espacio propicio para valorar el acompañamiento a través de la lectura de autoras/es que me han inspirado, aclarado, ayudado a ver algo que yo había soslayado, a desatar nudos, a enfrentar perplejidades, a entretejer saberes, a plantearme otras preguntas, a posicionarme. Y la verdad me siento agradecida y nutrida por esas diferentes fuentes de conocimiento y sabiduría.

Las autoras a las que he hecho referencia en este artículo son parte de este grupo aunque con unas coincida más que con otras. A continuación resumo aquellos aportes que resalto como fundamentales.

La importancia de entender y explicitar la marca biográfica en la investigación, de renunciar al lugar privilegiado por las tradiciones dominantes en la investigación científica de una investigadora anónima, desapasionada, descorporizada, descontextualizada. Optar por exponerme.



El valor de indagar en las experiencias de mujeres concretas, situadas, posicionadas y en los aportes y límites de tales experiencias para la transformación de situaciones opresivas en su vida cotidiana.

La plena atención a la dimensión ética de toda investigación, mantener vigente durante todo el proceso la pregunta, ¿al servicio de quiénes aporta esta investigación?

El reto de asumir una comprensión holística e interdependiente del ser humano desde el territorio cuerpo en íntima relación con el territorio tierra. Una comprensión que deja ver un continuum fluido entre lo individual, lo colectivo, lo cósmico. Una comprensión que no reduce el conocimiento sólo al entendimiento racional sino que da cabida a la conciencia emocional, física, espiritual de sí misma/o y del mundo en el que existimos. Una comprensión que articula lo subjetivo y lo objetivo. Una comprensión de cuerpos plurales que alojan al mismo tiempo las marcas de las opresiones y la energía de emancipación, gozo y sanación que surge de esa interdependencia encarnada y sagrada.

Referencias bibliográficas

Cabnal, L. (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En Asociación para la cooperación con el Sur, Feminista siempre. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias. Recuperado de https://www.academia.edu/34722145/Feminismos_comunitario_lorena_cabnal

Ferraro, E. (2018). *Materialidades, cuerpos y saberes*. Etnografías escogidas. Quito: Abya Yala.

Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta.

Guerrero Arias, P., Ferraro E. y Hermosa H. (2016). *El trabajo antropológico. Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida*. Quito: Ediciones Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana.

Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Editorial Cátedra.

Harding, S. (Ed). (1987). *Feminism & Methodology*. Bloomington: Indiana University Press and Open University Press.

Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*. Buckingham: Open University Press.

Ress, M.J. (2006) *Ecofeminism in Latin America*. New York: Orbis Books.



Ress, M. J. (2010) Espiritualidad ecofeminista en América Latina. En Con-spirando Vol 1, pp. 112-124. ISSN 2171-6080. Santiago de Chile: Colectivo Con-spirando.

Ress, M. J: (2018) “La cuarta fase de la teología feminista en América Latina”. En Rufin Pardo, D. y Marrero. L.C. (Eds.) Re-encantos y Re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación. Buenos Aires: Juanuno Ediciones.

Salgado Álvarez, J. (2019) “Aportes teóricos de las ecofeministas latinoamericanas y las feministas comunitarias de Abya Yala a la comprensión del cuerpo/territorio” en Actas Digitales del Congreso Internacional *Cuerpos, territorios y despojos. La vida amenazada* organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. <https://www.uasb.edu.ec/documents/2005605/2879782/SALGADO+JUDITH.+Aportes+teo%C3%ACricos+del+ecofeminismo+latinoamericano+y+el+feminismo+comunitario+de+Abya+Yala.pdf/6e9e7e71-da99-4fa1-a614-5ba6ad8doe07>

Recursos audiovisuales

Entrevista radial a Lolita Chávez, publicada el 28 de enero de 2018. Recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=Vzbq9oUBtIM>

Lorena Cabnal - Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario en Guatemala. Realización Polly Krac. Voces de Mujeres. Historias de Mujeres que transforman. Costa Rica, 2016. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6CSiW1wrKiI>