

Catarina von Wedemeyer

“Ideas para postergar el fin del mundo”

El agotamiento de la explotación y el anarquismo decolonial de Ailton Krenak, Davi Kopenawa y María Galindo

Para defender sus tierras decidieron “hablar con los blancos”¹. Davi Kopenawa, Ailton Krenak y María Galindo son autores, activistas y chamanes que critican la explotación capitalista y el pensamiento neocolonial.² Sus concepciones del agotamiento del mundo (véase Siskind 2019: 205–235) se ven sobre todo en las imágenes de Kopenawa cuando el autor describe *A queda do céu* (2015), la “caída del cielo”. Krenak retoma la argumentación de Kopenawa y sugiere algunas *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), “ideas para postergar el fin del mundo”, que comentaremos a continuación. Los paralelos entre estas teorías decoloniales y el anarquismo izquierdista se verán con ejemplos literarios y poéticos seleccionados, tanto como en las obras de María Galindo. Junto al colectivo boliviano *Mujeres Creando*, Galindo discute si al final quizás sí puede haber un futuro posible en “el país imposible” que las autoras imaginan en su “Constitución Política Feminista del Estado” (2013: 180–204; véase Gavroche 2020).³ Partiendo de los escritos de estos tres autores, arguyo que la imaginación utópica (el sueño) debe traducirse en palabras (en poesía) para poder manifestarse en la realidad (en leyes).

Para luchar contra las destrucciones y contaminaciones causadas por mineros y buscadores de oro, Davi Kopenawa ha colaborado con la “Fundación Nacional del Indio” (FUNAI), con la Comissão Pró-Yanomami (CCPY) y con Survival International. Por su trabajo, el autor ha obtenido dos títulos de doctor honoris causa, uno en el año 2022 y uno en el 2023, concedido por la Universidade Federal de São Paulo. Ailton Krenak no solamente es autor de las *Ideias* mencionadas,

1 “Falar aos brancos” es el título de un capítulo de Kopenawa (2015: 299).

2 Según Kay Sara, la gente indígena nace activista, ya que están forzados de defenderse contra la explotación (véase Wurmdobler 2023). Para Kopenawa, el acto de aprender el “idioma de los blancos” ya es parte de este activismo, ya que usa el portugués para defender el Amazonas (2015: 282–285). Su libro fue editado por Bruce Albert, en francés, aquí cito de la re-traducción al portugués hecha por Beatriz Perrone-Moisés. Estas ediciones son ambiguas: por un lado, ayudan a difundir la filosofía indígena, por el otro, un editor blanco siempre implica un *white gaze*. Véase también el caso de Rigoberta Menchú (2007). Para críticas de la teoría decolonial véanse María Lugones (2015) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

3 Para cuestiones del feminismo desde la perspectiva decolonial véase Lugones (2007 y 2020).

Catarina von Wedemeyer, University of Geneva

sino también de los libros *O Amanhã Não está à Venda* (2020), *A Vida Não é Útil* (2020), *Lugares de Origem* (2021), y *Futuro Ancestral* (2022). Además, es co-fundador de la Unión de Naciones Indígenas, miembro de la Gaia Foundation, tiene un blog y un TED talk, y también le otorgaron un doctor honoris causa. María Galindo, por su parte, es activista boliviana, escritora y directora de cine. Dice de sí misma que es “hermana, amante, amiga, madre, puta, mujer, lesbiana, india, loca, discapacitada, pobre” (2013: 83). También se identifica como “agitadora callejera, grafitera y buena cocinera”, y justamente *no* escribe para “ser interpretada por el poder académico” (2013: portada).⁴ Galindo es co-fundadora del colectivo *Mujeres Creando*, y autora de los libros *No hay libertad política sin libertad sexual* (2017) y *Feminismo bastardo* (2021). En el 2014, su libro *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar* (2013), que contiene la “Constitución” mencionada, se reeditó con el título *Feminismo urgente: ¡A despatriarcar!*

La caída del cielo y los paracaídas coloridos

Davi Kopenawa consintió publicar su libro *A queda do céu* para “advertir a los blancos antes de que acaben arrancando del suelo hasta las raíces del cielo” (2015: 392).⁵ A continuación comentaremos su visión apocalíptica junto con el texto de Ailton Krenak quien, además de advertir a los blancos, critica el concepto de humanidad y sugiere algunas ideas para llevar una vida más poética, más humana. La diferencia básica entre los teóricos decoloniales eco-críticos y los pensadores de la ilustración europea es que los primeros entienden la humanidad no como opuesta a la naturaleza sino como parte integral de ella:

Durante mucho tiempo, nos han hecho creer que somos la humanidad. [...] nos hemos ido alienando de este organismo del que formamos parte, la Tierra, y hemos empezado a pensar que ella es una cosa y nosotros somos otra: la Tierra y la humanidad. No entiendo dónde hay algo que no sea naturaleza. Todo es naturaleza. El cosmos es naturaleza. Todo lo que se me ocurre es naturaleza. (Krenak 2019: 14)⁶

⁴ No obstante, nos permitimos incluir su pensamiento en este contexto (académico), ya que contiene ideas muy interesantes para imaginar futuros posibles.

⁵ “alertar os brancos antes que acabem arrancando do solo até as raízes do céu”. (Todas las traducciones al español fueron realizadas por la autora de este artículo).

⁶ “Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. [...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”.

En vez de una economía de explotación, Krenak y Kopenawa describen una economía basada en generosidad y mutualidad. Como todo es naturaleza, incluyendo los seres humanos, todo viene de ella y todo regresa a ella, o sea que las pertenencias materiales tienen mucho menos valor. En un pasaje de su libro, Kopenawa se asombra del materialismo occidental y del enamoramiento de los blancos con sus cosas, el hecho de que sueñen con ellas y lloren cuando se rompen:

Son los blancos los que son tacaños y hacen sufrir a la gente en el trabajo para ampliar sus ciudades y reunir bienes, ¡no nosotros! ¡Para ellos, estas cosas son como novias! Sus pensamientos están tan apagados a ellas que si las rompen cuando aún son nuevas, ¡se enfadan hasta las lágrimas! Están enamorados de ellas. Duermen pensando en ellas, como quien duerme con el recuerdo nostálgico de una mujer hermosa. Ocupan sus pensamientos durante mucho tiempo, hasta que llega el sueño. Y entonces sueñan con su coche, su casa, su dinero y todas sus demás posesiones: las que ya tienen y las que aún quieren tener [...]. (Kopenawa 2015: 413)⁷

En contraste a eso, en la sociedad Yanomami existe una economía de participación: “Intercambiamos generosamente bienes entre nosotros para ampliar nuestra amistad. De lo contrario, seríamos como los blancos, que se maltratan sin cesar por sus bienes” (Kopenawa 2015: 414).⁸ Conectando el concepto de economía con la violencia, Kopenawa describe las sociedades indígenas como pacifistas: “¡Nosotros nunca pensamos en enviar a nuestra gente a la tierra de los blancos sin decir nada, solo para quitarles todo lo que tienen de ella!” (2015: 415).⁹ En su texto, explica diferentes géneros de la tradición oral que se usan, según el conflicto que tiene que solucionarse. Para evitar guerras y para solucionar conflictos hay una cultura de diálogo con géneros diferentes de comunicación oral y cantada (Kopenawa 2015: 392). La ley y la justicia se constituyen de las palabras internalizadas de la entidad divina Omama (2015: 390), que actúa según un principio de balance entre todos los organismos vivos, humanos o no. Tanto Kopenawa como Krenak arguyen que el método para escuchar estas palabras, y

⁷ “São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! Para eles, essas coisas são mesmo como namoradas! Seu pensamento está tão preso a elas que se as estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens — os que já possuem e os que desejam ainda possuir [...]”.

⁸ “Trocamos bens entre nós generosamente para estender a nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa de suas mercadorias”.

⁹ “Nós nunca pensamos em mandar os nossos para a terra dos brancos sem dizer nada, só para tirar dela tudo o que tem!”

para comunicarse con los espíritus, son los sueños, que se estudian como cualquier campo científico. Krenak explica la práctica de los sueños como sigue:

Cuando sugerí que hablaría sobre los sueños y la tierra, quería comunicarles un lugar, una práctica [...] de reconocer esta institución de soñar no como una experiencia diaria de dormir y soñar, sino como un ejercicio disciplinado de buscar en los sueños una guía para nuestras elecciones diarias. [...] ven los sueños como un camino hacia el aprendizaje, el autoconocimiento sobre la vida y la aplicación de este conocimiento en su interacción con el mundo y con otras personas. (Krenak 2019: 34)¹⁰

Tanto el saber soñar profesionalmente como la identificación con la naturaleza recuerdan el libro *The Word for World is Forest* (1972) de la autora anarquista Ursula Le Guin.¹¹ En la novela, el protagonista Lyubov explica el peligro en que se encuentra la selva debido a la explotación: “A forest ecology is a delicate one. If the forest perishes, its fauna may go with it. The Athshean word for world is also the word for forest. I submit [...] that though the colony might not be in imminent danger, the planet is” (Le Guin 2022: 48). Aunque los habitantes ficticios no se pueden comparar con los Yanomami y los Krenak, la selva de Le Guin puede ser leída como metáfora del Amazonas y de toda la naturaleza amenazada.

Para hacer entender la dimensión de la destrucción, Krenak usa la imagen de una separación entre madre e hijos. La explotación de la naturaleza no solamente afecta a los pueblos originarios sino a todos: “El resultado de nuestro divorcio de la integración e interacción con nuestra madre, la Tierra, es que nos está dejando huérfanos, no solo a los que se llaman indios, indígenas o pueblos originarios en diferentes grados, sino a todos” (Krenak 2019: 33).¹² Kopenawa lo formula con aún más urgencia: “¡Deben dejar de maltratar a los árboles del bosque! Pronto no quedarán flores fragantes para alimentarnos y hacer miel. Si seguimos así, ¡nos tocará morir a nosotros!” (Kopenawa 2015: 402).¹³ Los tres autores Krenak, Kopenawa y Le Guin arguyen que el método adecuado para ver los futuros posibles y

¹⁰ “Quando eu sugerí que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática [...] de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia. [...] têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas”.

¹¹ Sobre el anarquismo de Le Guin véase Call (2007: s.p.).

¹² “Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos”.

¹³ “Devem parar de maltratar as árvores da floresta! Logo já não haverá nenhuma flor perfumada para nos alimentar e fazer mel. Se continuar assim, será a nossa vez de morrermos todos!”

para solucionar las condiciones presentes son los sueños conscientes —utopías que prescinden del extractivismo capitalista.

Es en uno de sus sueños que Davi Kopenawa tuvo la visión que se convertiría en el título de su libro. Durante un viaje a Nueva York, el chamán sintió la urgencia del agotamiento de la Tierra en la imagen del cielo cayéndose:

Y así, una noche, vi también el cielo incendiado por el calor del humo de las fábricas. Los truenos, los relámpagos y los fantasmas de los antiguos muertos estaban rodeados de inmensas llamas. Entonces el cielo empezó a desmoronarse contra la tierra como un gran estruendo. [...] Exaltados, vertiendo torrentes de agua sobre las llamas, [los xapiri] gritaron a los blancos: ‘¡Si destruís el cielo, moriréis todos con él!’ Pero los blancos no prestaron atención a sus gritos de advertencia. (Kopenawa 2015: 432)¹⁴

Kopenawa no solamente habla de la caída del cielo, y de cómo los espíritus, los xapiri, intentan controlar la catástrofe, sino también habla de una experiencia en la que se encuentra en París y tiene un sueño en el que se cae él mismo:

Acababa de conciliar el sueño cuando, de repente, tuve la impresión de ser tragado por un inmenso vacío. Entonces se derrumbaron grandes trozos de tierra bajo mis pies y la casa en la que me encontraba se desmanteló con gran estrépito. Entonces empecé a caer una y otra vez. Era aterrador. Pero finalmente, los xapiri que me acompañaban consiguieron retener mi imagen. Hicieron estallar un paracaídas de luz sobre mí, que me frenó, y el fantasma de Omama me agarró justo antes de que desapareciera en el inframundo. (Kopenawa 2015: 423–424)¹⁵

Mientras en Kopenawa los espíritus controlan tanto el cielo como a los seres humanos, en Krenak, somos nosotros quienes tenemos que levantar el cielo y abrir nuestros paracaídas para suspendernos en el aire. Al transformar las imágenes del sueño de Kopenawa en metáfora, Krenak nos recuerda nuestra responsabilidad. Según Krenak (2019: 43), el fin del mundo ya ha llegado, ya caímos, siempre estamos cayéndonos. Paradójicamente, este pensamiento transmite más agencia y menos resignación que el texto de Kopenawa, que ya ha perdido la esperanza de

14 “Assim, certa noite, vi também o céu ser incendiado pelo calor da fumaça das fábricas. Os trovões, os seres raios e os fantasmas dos antigos mortos estávamos cercados de chamas imensas. Depois, o céu começou a desmoronar sobre a terra como grande estrondo. [...] Exaltados, despeizando torrentes de água sobre as chamas, [os xapiri] gritavam para os brancos: ‘se vocês destruirem o céu, vão todos morrer com ele!’ Mas estes não davam nenhuma atenção a seus gritos de alerta”.

15 “Eu tinha conseguido adormecer havia pouco quando, de repente, tive a impressão de ser tragado por um imenso vazio. Em seguida, grandes pedaços de terra abaixo de mim desmoronaram e a casa onde eu estava se desmontou inteira com grande estardalhaço. Aí, comecei a cair sem parar. Era apavorante! Mas, por fim, os xapiri que me acompanhavam conseguiram segurar minha imagem. Fizeram explodir acima de mim um paracaidas de luz, que me desacelerou, e o fantasma de Omama me agarrou logo antes de eu desaparecer no mundo subterrâneo”.

comunicarse con los blancos. Ambos autores priorizan el Buen Vivir, que se distingue del hedonismo por su responsabilidad inherente. Sobre todo el texto de Krenak lleva a cuestionar el discurso del fin del mundo. Quizás no es el mundo que está llegando a su fin, sino la manera en la que se narra el mundo. Ante el cambio climático, la narración del capitalismo ya no puede legitimarse más. Partiendo desde su teoría del Buen Vivir, Krenak propone que “[e]l fin del mundo es quizá una breve interrupción de un estado de placer extático que no queremos perder” (2019: 42).¹⁶ Esta concepción permitiría perder el miedo de la caída y, en efecto, Krenak sugiere superar el sentimiento de pánico, para poder seguir reflexionando conscientemente:

¿Por qué nos incomoda la sensación de caer? Últimamente no hemos hecho más que caer. Caer, caer, caer. Entonces, ¿por qué ahora nos preocupa caernos? Utilicemos toda nuestra capacidad crítica y creativa para construir paracaídas de colores. (Krenak 2019: 20)¹⁷

La poética de la existencia y la experiencia poética

Ahora ¿cómo usar esta “capacidad crítica y creativa” y cómo construir los paracaídas? ¿Cuáles son estas ideas prometidas para postergar el fin del mundo? Krenak tiene tres respuestas: La primera va en contra de la igualdad como discurso homogeneizador. En vez de eso, Krenak propone la apreciación de la diferencia de todos los seres: “Tenemos que ser críticos con esta idea moldeada de humanidad homogénea en la que el consumismo hace tiempo que ha ocupado el lugar de lo que solía ser la ciudadanía” (2019: 17).¹⁸ Y más tarde: “Definitivamente no somos iguales y es maravilloso saber que cada uno de nosotros es diferente del otro, como las constelaciones” (2019: 21).¹⁹ Una sociedad plural implica una pluralidad de historias:

¹⁶ “O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder”.

¹⁷ “Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos”.

¹⁸ “Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania”.

¹⁹ “Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações”.

Nuestra época es especialista en crear ausencias: del sentido de vivir en sociedad, del sentido mismo de la experiencia de la vida. Esto genera una gran intolerancia hacia aquellos que todavía son capaces de experimentar el placer de estar vivos, de bailar, de cantar. [...] El tipo de humanidad zombi al que estamos llamados a unirnos no puede tolerar tal placer, tal disfrute de la vida. Así que predicen el fin del mundo como una posibilidad de hacernos renunciar a nuestros propios sueños. Y mi provocación sobre postergar el fin del mundo es exactamente poder contar siempre una historia más. Si podemos hacer eso, estamos postergando el fin. (Krenak 2019: 18–19)²⁰

La segunda respuesta se refiere al desarrollo de lo que Hendrik Schröder (2018) llama “Utopiekompetenz”, capacidad utópica: Es el permiso de pensar más allá de la apocalipsis, para poder imaginar un mundo diferente y desarrollar una visión practicable de cómo queremos vivir: “¿De dónde salen los paracaídas? Desde el lugar donde las visiones y los sueños son posibles. Otro lugar que podemos habitar más allá de esta dura tierra: el lugar de los sueños” (Krenak 2019: 44–45).²¹ Por un lado, se pueden traducir estas imágenes poéticas de los sueños a la vida real, por el otro, y esta es su tercera propuesta, Krenak sugiere entender el mismo ser humano como sujeto poético que también se resiste a toda la lógica del mercado:

Cantar, bailar y vivir la experiencia mágica de suspender el cielo es habitual en muchas tradiciones. Suspender el cielo es ampliar nuestro horizonte; no un horizonte prospectivo, sino existencial. Significa enriquecer nuestras subjetividades, que es la materia que este tiempo en que vivimos quiere consumir. Si hay un deseo de consumir la naturaleza, también hay un deseo de consumir [...] nuestras subjetividades. Así que vivámoslas con la libertad que somos capaces de inventar, no la pongamos en el mercado. Ya que la naturaleza está siendo agredida de un modo tan indefendible, seamos al menos capaces de mantener nuestras subjetividades, nuestras visiones, nuestras poéticas de la existencia. (Krenak 2019: 21)²²

20 “Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. [...] O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim”.

21 “De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho”. Véase también Krenak (2019: 46–47).

22 “Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir [...] as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão

Para decirlo con Erich Fromm (1990), en vez de enriquecernos en nuestro tener, cantando y bailando deberíamos de enriquecer nuestro ser, nuestra subjetividad. Para esto, Krenak sugiere gozar sin explicaciones, sin miedo, culpa u objetivo, igual que lo hacen los niños: “Disfrutar sin ninguna meta. Chupar sin miedo, sin culpa, sin ninguna meta” (Krenak 2019: 44)²³. Las tres sugerencias de Krenak se entrelazan con la práctica literaria: tanto la pluralidad de historias, como los sueños, como la “poética sobre la existencia”—todos tienen que ver con la competencia de imaginación. Ante el fin del mundo, las narraciones con las que los seres humanos nos explicamos nuestra realidad se hacen más y más conscientes. Es como si el papel de la poesía adquiriera mayor importancia.

En *La búsqueda del presente*, el discurso de recepción del premio Nobel de Octavio Paz, hay una convergencia tanto con Krenak como con el marxismo de la teoría crítica, cuando dice: “Así como hemos tenido filosofías del pasado y del futuro, de la eternidad y de la nada, mañana tendremos una filosofía del presente. La experiencia poética puede ser una de sus bases” (Paz 1994: 40; véase Wedemeyer 2019: 283–290). La idea de una “filosofía del presente” reconduce a la obra de Krenak, quien en su libro *Futuro Ancestral* sugiere una simultaneidad de tiempos: “Los ríos, esos seres que siempre han habitado los mundos de diferentes formas, son los que me sugieren que si hay un futuro que considerar, es un futuro ancestral, porque ya estaba aquí” (2022: s.p.).²⁴ Krenak a su vez evoca la “Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen” de Ernst Bloch (1973: 104), tanto como la teoría ficticia “Principles of Simultaneity” del anarquista Shevek, protagonista de *Los deseoseídos* (Le Guin 2019: 183–187). El argumento de Octavio Paz, que la experiencia poética puede ser una base de la filosofía del presente, también se encuentra en sus poemas. En una estrofa de su poema “Piedra de sol” (1957) el yo lírico describe el fin del mundo que se sintió durante el momento histórico concreto de la Guerra Civil Española, y lo contrasta con una trascendencia hacia la eternidad:

Madrid, 1937,
 en la Plaza del Ángel las mujeres
 cosían y cantaban con sus hijos,
 después sonó la alarma y hubo gritos,
 casas arrodilladas en el polvo,

indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência”. La crítica de la división entre lo humano y lo no-humano otra vez recuerda la obra de Le Guin, véase también Call (2007: s.p.).

²³ “Gozar sem nenhum objetivo. Mamar sem medo, sem culpa, sem nenhum objetivo”.

²⁴ “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”. Véase Wedemeyer (2024: s.p.).

torres hendidas, frentes esculpidas
y el huracán de los motores, fijo:
los dos se desnudaron y se amaron
por defender nuestra porción eterna,
nuestra ración de tiempo y paraíso,
tocar nuestra raíz y recobrarnos,
recobrar nuestra herencia arrebatada
por ladrones de vida hace mil siglos,
los dos se desnudaron y besaron
porque las desnudeces enlazadas
saltan el tiempo y son invulnerables,
nada las toca, vuelven al principio,
no hay tú ni yo, mañana, ayer ni nombres,
verdad de dos en sólo un cuerpo y alma,
oh ser total...

(2023: s.p.)

En el año 2020, la poeta Lucía María publicó su poema “Delta de sol”, una reescritura feminista y decolonial de “Piedra de sol”. Contrastando a Paz, Lucía María describe la violencia de los femicidios y la conecta con la lucha territorial. Su decolonialismo se encuentra, entre otras cosas, en la descentralización: en vez de describir una ciudad europea nos encontramos en la Ciudad de México, en vez de la Guerra Civil Española, Lucía María evoca *La guerra contra las mujeres* (Rita Segato 2016):

Ciudad de México, 2018,
En Bellas Artes una sinfonía:
Mujeres vivas marchando las calles
Exigen su derecho a ser humanas
Por la sangre que apagó sus hogares
Manos y miradas, marea en fulgor
Formando un huracán con nuestra voz:
Todas nos desnudamos, piel del mundo
Por defender nuestra porción de tierra
Un grito a la eternidad de ese marzo
orugas creándonos mariposas
buscando nuestra libertad perdida
todas nos desunamos recobrándola,
porque las desnudeces nos enraízan
a la historia contada por el agua
en una respiración al unísono
siendo poesía sin cuerpo ni tiempo
verso en susurros, brisa suspendida
sembrando liberación en la tez
y al final el cosmos

(2020: 30–31)

Describiendo las voces femeninas como huracán, Lucía María conecta el feminismo con la eco-crítica en tanto que el huracán también puede ser entendido como voz protestante de la tierra. El poema demanda derechos humanos para mujeres: En vez de figurar a las mujeres como pasivas, que cosen, cantan y cuidan a sus hijos como en el poema de Paz, la poeta las describe como activas, iniciando las protestas, gritando y haciéndose visibles. En vez de los dos cuerpos (heterosexuales) descritos por Paz, ahora todas las mujeres se desnudan y la desnudez se vuelve política. Con la “piel del mundo”, el cuerpo femenino se vuelve centro del mundo, y con la “porción de tierra” el cuerpo es conceptualizado como territorio que tiene que reconquistarse, igual que la tierra indígena. Para la poeta Mojave Natalie Díaz, ya de por sí, cuerpo y tierra son lo mismo y no se pueden pensar como entidades desconectadas:

In Mojave thinking, body and land are the same. [...] You might not know which has been injured, which is remembering, which is alive, which was dreamed, which needs care. You might not know we mean both. / If I say, *My river is disappearing*, do I also mean, *My people are disappearing?* (Díaz 2020: 48; véase Wedemeyer, aún s.a.)

El caso de Krenak es parecido, ya que se refiere al río Watu como su abuelo (2019: 29). En vez de descartar estas cosmologías como animismo, propongo leerlas como profundamente anticapitalistas. Krenak advierte que “Cuando despersonalizamos el río, la montaña, cuando los despojamos de sus sentidos, considerando que este es un atributo exclusivo de los humanos, liberamos estos lugares para que se conviertan en los desechos de la actividad industrial y extractiva” (2019: 33).²⁵ Es por eso que la poeta mapuche Daniela Catrileo recomienda escuchar a los ríos, para pensar con ellos: “El río es voz / que no / calla. /¿Qué se abre / en el lenguaje de / las aguas?”²⁶ El apellido Catrileo significa “Río herido”, haciendo referencia tanto a la historia de su pueblo, como a la del río, con el que se relaciona, igual que Krenak.

²⁵ “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista”.

²⁶ Kopenawa es escéptico y no cree que los blancos puedan reprender a escuchar: “Solo los habitantes del bosque mantienen los oídos abiertos [...] Los oídos de los blancos están siempre cerrados. Por mucho que intente asustarlos para advertirles, ¡siguen sordos [...]!“ (“Só os habitantes da floresta mantêm os ouvidos abertos, [...] Os dos brancos ficam sempre fechados. Por mais que eu tente assustá-los para alertá-los, eles permanecem surdos [...]!”; Kopenawa 2015: 431).

Saberes sensuales, utopías radicales

La idea de pensar con los ríos y con la tierra implica un post-humanismo que va en dirección opuesta a los discursos alrededor de la inteligencia artificial, que siguen pensando con los principios de la técnica. Igual que el *Popol Vuh*, pero también como la ciencia occidental, Krenak arguye con el hecho de que nuestros cuerpos se forman de biomasa (2019: 46): Somos 70% agua, somos tierra, lodo, maíz. Para los autores indígenas, la limitación del pensamiento solamente a una parte del cuerpo, al cerebro, tiene poco sentido. Lo mismo con la naturaleza en general: el androcentrismo del Antropoceno nos hace creer que el saber se limita solamente a los seres humanos. Como dice Krenak: “Todo lo que yo pienso es naturaleza” (2019: 14)²⁷.

Partiendo de este sentimiento de insuficiencia y de las teorías del *embodied knowledge*, la autora afro-feminista Minna Salami desarrolló su concepto del *sensuous knowledge*, un saber sensual que contradice el saber europeo-patriarcal: “Euro-patriarchal knowledge has conditioned people to think that intelligence is synonymous with quantifying and measuring logical sums of information, data systems, algorithmic discoveries, technoscience, rationality” (Salami 08/05/2023; véase también Sakai 2011: 1–11). Salami cuestiona la inteligencia artificial desde una perspectiva decolonial, anti-utilitarista. Según ella, se trata de “Yet another means to blind us from reality, from our animal nature, from the truths of our searching selves, and from the expansive experiences that emerge from non-hierarchically variegating sources of knowing” (08/05/2023). Esta expansión de la conciencia también la describe Krenak cuando habla de su relación con el río Watu: “Nos sentimos tan profundamente inmersos en estos seres que nos permitimos salir de nuestros cuerpos, de la mismidad del antropomorfismo, y experimentar otras formas de existir. Por ejemplo, ser agua y experimentar su increíble poder para tomar caminos diferentes” (Krenak 2022: s.p.).²⁸

En el mundo occidental, uno de los pocos ámbitos en los que se pueden experimentar otras formas de vivir es la literatura. Curiosamente los anarquistas ficticios de Le Guin viven algo muy similar a lo que describe Krenak, e igual que este, la autora usa la misma metáfora de los humanos como hijos de la madre tierra:

Her concern with landscapes and living creatures was passionate. This concern, feebly called “love of nature”, seemed to Shevek to be something much broader than love. There are souls, he thought, whose umbilicus has never been cut. They never got weaned from the

27 Véase Barad (2010: 162).

28 “Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos”.

universe. They do not understand death as an enemy; they look forward to rotting and turning into humus. It was strange to see Takver take a leaf into her hand, or even a rock. She became an extension of it: it of her. (Le Guin 2019: 154)

Queda por ver qué otros modos existen para expandir la inteligencia, creando alianzas entre lo humano y lo no-humano, entre la naturaleza y la técnica. Si no se puede glorificar el saber cognitivo, europeísta, tampoco se puede romatizar la realidad indígena. Kopenawa y Krenak viven en sociedades organizadas de manera descentral, sin el concepto del trabajo asalariado, en convivencia con la naturaleza y según el principio del Buen Vivir, pero siguen manteniendo formas de jerarquía patriarcales y religiosas. Por ejemplo, solo los hombres pueden volverse chamanes, los xapiris prefieren a los hombres que no miren a las mujeres, el dios Omama es masculino etc. (Kopenawa 2015: 82–95). Al mismo tiempo, estas filosofías no pueden ser malentendidas como el deseo de volver a un tiempo pre-colonial idealizado. En *Futuro Ancestral*, por ejemplo, Krenak (2022: s.p.) se refiere a Antonio Bispo dos Santos cuyo concepto de “contra-colonización” se entiende como práctica de resistencia a la lógica neocolonial.

Entendiendo la sociedad como comunidades de ayuda mutua, la autora boliviana María Galindo comparte los principios centrales de Krenak y Kopenawa, y sus ideas de política y de economía también se solapan con los de los pueblos originarios Yanomami y Krenak. Como ellos, Galindo está convencida de que la soberanía debe residir en el pueblo (2013: 184). En su constitución del “país imposible que construimos las mujeres”, los animales merecen su propio párrafo, el respeto a la tierra como ser vivo se hace ley (Galindo 2013: 190), y los bienes públicos pertenecen a todos y todas, y no a “los funcionarios en turno” (2013: 196). Mientras que la sociedad occidental se estructura según el principio del androcentrismo, los filósofos decoloniales arguyen a favor de una cosmología centrada en la tierra. No obstante, Krenak y Kopenawa siguen manteniendo algunas estructuras patriarcales, legitimándolas justamente con referencia a la naturaleza. Galindo, en cambio, sugiere entender la tierra y el cosmos como pluriverso de posibilidades en el que cada forma de vida tiene el derecho a existir en condiciones justas. Retraduciendo este principio a la interacción política diaria, busca un equilibrio entre las necesidades de la tierra, del individuo y de la comunidad, y plantea un decolonialismo radicalmente inclusivo. Para Galindo, la práctica del escribir vale lo mismo y es igual de comunitario como la práctica de cocinar, o sea que su feminismo va de la mano con un anticlasismo consecuente. La autora critica las jerarquías y el uso de las tradiciones para legitimar las injusticias existentes:

La condición indígena, sus estructuras comunitarias y organizativas se estructuran en base a principios de jerarquía en la relación hombre-mujer, [...] viejo-joven, [...] fuerte-débil. Por

eso los usos y costumbres son parte de los instrumentos de opresión y control de la rebeldía de la comunidad. [...] Los usos y costumbres no pueden ser ley. (Galindo 2013: 189)

La diferencia más ostensible entre Krenak y Kopenawa, por un lado, y Galindo, por el otro, es el feminismo radical de la última. Este feminismo le permite cuestionar las bases fundamentales tanto de la sociedad neocolonial como de la indígena: "Rechazamos el concepto del 'chacha warmi' como modelo de relación varón-mujer y declaramos un derecho de las mujeres indígenas a la desobediencia cultural y al desacato de mandatos de costumbre" (2013: 191). También exige que "el trabajo doméstico no será de responsabilidad y servidumbre de las mujeres" (Galindo 2013: 196).

Pero, en lugar de estancarse en la crítica de las sociedades existentes, sea la indígena, sea la neocolonial, procede a desarrollar una visión de una sociedad diferente, inclusiva. En su constitución, Galindo propone la abolición del ejército, de las prisiones, de la violencia, de la policía (187) y de "cualquier privilegio entre personas" (Galindo 2013: 185):

Quedan disueltas las Fuerzas Armadas Bolivianas [...] con este acto la sociedad boliviana se declara como sociedad antimilitarista, pacifista, no armada, no bélica y de vocación festiva. Asumiendo que esto implica la solución de todo conflicto por la vía del diálogo y la negociación sin que medie muerte, ni amenaza ninguna. (Galindo 2013: 186)

Parecido a lo que describe Le Guin en *Los desposeídos*, en el estado imaginario de María Galindo no hay partidos, sino que existe un sistema rotatorio (2013: 193), tanto en la política como en las tareas de ayuda mutua (198). El matrimonio queda abolido, cito "por ser una institución de opresión de las mujeres donde además media la iglesia y el Estado. En sustitución de este queda como forma de unión de parejas la unión libre o sirvinacuy" (un matrimonio a prueba; Galindo 2013: 200). También queda abolida la "heterosexualidad obligatoria" (2013: 201) para dar espacio a la libertad sexual y la libertad de género (2013: 202), tanto como la maternidad involuntaria: "La maternidad como abnegación y como cárcel queda abolida para dar paso a la maternidad libre" (2013: 200).

Para que todo el mundo pueda aprender sus ideas de memoria, Galindo siempre re-escribe las expresiones idiomáticas. Por ejemplo, la canción "Arroz con leche, me quiero casar / con una señorita de San Nicolás / que sepa coser, que sepa bordar / que sepa abrir la puerta para ir a jugar", Galindo la cambia a: "Arroz con leche me quiero casar / y si me equivoco me puedo divorciar" (2013: 200). Ahora circulan ya más versiones de la canción:

Arroz con leche, yo quiero encontrar
a una compañera que quiera soñar
que crea en sí misma y salga a luchar

por conquistar sus sueños de más libertad
 Valiente sí, sumisa no
 Feliz, alegre y fuerte ¡Te quiero yo!
 (El mostrador 23/07/2018)

Una meta central del proyecto *Mujeres Creando* es lo que llaman la “alianza insólita imposible y prohibida entre diferentes” (Galindo 2013: 78). Con esto parecen expandir la crítica en el concepto de una supuesta unión política de Gamaliel Churata alias Arturo Peralta, quien con su “indigenismo vanguardista” ganaría el interés del anarquista José Carlos Mariátegui (véase Monasterios 2016: 181–197). Es decir, en lugar de fragmentar el movimiento feminista, pero evitando al mismo tiempo una homogeneidad nacional eufemística, Galindo insiste en unir a todas las personas marginalizadas, putas, indígenas, lesbianas, trans y otras más.²⁹ La identidad individual en cambio, sí es vista como fragmentada o polifacética, y es justamente en este anti-esencialismo que se encuentra el potencial subversivo de las *Mujeres Creando*.

Una de las pocas cosas que el movimiento no se plantea abolir es la idea del estado. Al contrario, hay una política muy generosa de asilo, que invita a exiliarse del neoliberalismo, y proclama “la acogida de aquel o aquella que viene de lejos” como “uno de los valores sociales más importantes” de este país.³⁰ Además del derecho de pertenecer, también existe “el derecho de no pertenecer” (Galindo 2013: 192). Esta idea se complementa con el derecho o la “libertad de quedarse”, que la filósofa alemana Eva von Redecker (2023) desarrolló durante la pandemia, y en la que contrapone el derecho de viajar al derecho de migrar. La posibilidad de quedarse en los lugares en donde la gente pueda vivir bien, implica una política justa, consciente del clima, una economía no explotadora, anticapitalista, y un derecho a vivir en un lugar donde no hay guerra. Así lo plantean no solamente les autores mencionados, sino también autoras como Marge Piercy, por ejemplo, quien en *Women on the Edge of Time* (1976) imagina tiempos simultáneos y posibles futuros diferentes: Uno de los futuros que experiencia su protagonista Connie es el capitalismo extremo, con una contaminación atmosférica tan tóxica que la gente ya no puede salir al aire libre, con los hombres vueltos máquinas de guerra mientras que las mujeres se reducen a meros productos de la cirugía plástica, y toda interacción entre los dos géneros es dominada por las leyes del mercado y

²⁹ “La puta es la arista de la cosificación del cuerpo de las mujeres. [...] La india es la arista de la servidumbre, la domesticación y la colonización de las mujeres. [...] La lesbiana es la arista de lo negado, de lo innombrable, de lo ignoto de las mujeres” (Galindo 2013: 78–79).

³⁰ “Puede pertenecer a este país toda persona que lo desee, siendo bienvenidas todas aquellas personas que en el mundo son perseguidas por luchar por justicia. De esta manera la acogida de aquel o aquella que viene de lejos es uno de los valores sociales más importantes de la sociedad boliviana” (Galindo 2013: 187–188).

de la violencia. La otra realidad posible imaginada consiste en un paraíso queer con procesos democráticos y rotatorios para difundir el poder. Con la imaginación de seres humanos no-binarios que viven en comunidades descentralizadas y estudian la expansión de la conciencia, Piercy aún se adelanta a Le Guin. No obstante, en las dos autoras, la naturaleza se respecta y se cuida, así que en este sentido se narran valores eco-críticos y decoloniales. Al mismo tiempo, en Piercy hay muchos aspectos (como la constelación temporal de las responsabilidades familiares y la generación artificial de bebés) que recuerdan el “cybernetic communism” de la feminista radical Shulamith Firestone, cuyo libro *The Dialectics of Sex* se publicó seis años antes de la novela de Piercy (Firestone 2015: 213). A su vez, la utopía que diseña Firestone, criticando a Marx y Freud desde una perspectiva feminista radical, en muchos aspectos se parece a las ideas de María Galindo, por ejemplo en su capítulo “The Ultimate Revolution” en el que Firestone demanda “The freeing of women from the tyranny of reproduction by every means possible, and the diffusion of the child-rearing role to the society as a whole” (2015: 185). No obstante, su idea de la relación entre seres humanos y la naturaleza sigue siendo una de dominación, lo que la distingue de los pensadores decoloniales.

Este corto análisis demuestra que no es el mundo el que ha llegado a su fin, sino que es la explotación capitalista y la lógica patriarcal las que se deben sustituir por conceptos de convivencia diferentes: “a la gente le resulta más fácil acabar con el mundo que con el capitalismo”, como dice Krenak en palabras de la autora Conceição Evaristo (2022: s.p.)³¹. Para superar el estatus quo se necesitan nuevas narraciones que se encuentran justamente en la experiencia poética, supuestamente apolítica. En este contexto, la literatura es todo el contrario del escapismo, sino que se vuelve uno de los métodos de soñar mundos diferentes, ya que se trata de uno de los pocos espacios donde está permitido expandir la imaginación. Mientras Lewis Call observó un “anarquismo posmoderno” en sus análisis de las novelas de Ursula Le Guin (2007: s.p.), les tres autores aquí presentados hacen imaginable un anarquismo inclusivo decolonial. Los sueños de Kopenawa llevaron al concepto de “experiencia poética” de Krenak que María Galindo a su vez reescribe en forma de manifiesto. Así, la imagen se hizo palabra y la poesía se hace ley. Como dice Pheng Cheah, la literatura siempre es un proceso de “worlding” (2014: 303). Les tres autores aquí presentados recomiendan soñar conscientemente e imaginar realidades diferentes, ya que, ante el fin del mundo, la imaginación poética/política se transformará en paracaídas para sobrevivir la caída y aterrizar en un mundo diferente.

31 “as pessoas acham mais fácil acabar com o mundo do que acabar com o capitalismo”.

Bibliografía

- Bloch, Ernst (1973) [1935]: *Erbschaft dieser Zeit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Call, Lewis (2007): “Postmodern Anarchism in the Novels of Ursula K. Le Guin”. En: *SubStance* #113, Vol. 36, no. 2, San Luis Obispo: California Polytechnic State University. En: *Ursula Le Guin*, <https://www.ursulaklequin.com/postmodern-anarchism> (última visita: 22/08/2023).
- Catrileo, Daniela (2016): *Río herido*. Santiago de Chile: Edicola.
- Cheah, Pheng (2014): “World against Globe: Toward a Normative Conception of World Literature”. En: *New Literary History*, vol. 45, no. 3, pp. 303–29. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/24542730> (última visita: 15/09/2023).
- Díaz, Natalie (2020): *Postcolonial Love Poem*. Minneapolis: Graywolf Press.
- Firestone, Shulamith (2015) [1970]: *The Dialectics of Sex*. Londres/Nueva York: Verso.
- Fromm, Erich (1990): *¿Tener o ser?* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Galindo, María (2021): *Feminismo bastardo*. La Paz, Bolivia: Mujeres Creando.
- (2013): *No se puede Descolonizar sin Despatriarcalizar*. La Paz, Bolivia: Mujeres Creando.
- Galindo, María/Mujeres Creando (2014): “Constitución Política Feminista del Estado: El país imposible que construimos las mujeres”. En: *Gesto Decolonial*, Volumen 11, Número 1. Instituto Hemisférico de Performance y Política. Nueva York: NYU. En: *Hemispheric Institute*, <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/galindo> (última visita: 22/08/2023).
- Gavroche, Julius (2020): “María Galindo: Giving form to a local anarcho-feminism”. En: *Autonomies*, 5 de marzo. En: *Autonomies*, <https://autonomies.org/2020/03/maria-galindo-giving-form-to-a-local-anarcho-feminism/> (última visita: 22/08/2023).
- Justice, Daniel Heath (2018): *Why Indigenous Literatures Matter*. Wilfrid Laurier UP.
- Kopenawa, Davi/Bruce Albert (2015): *A queda do céu*. Traducción del francés de Beatriz Perrone-Moisés; prefacio de Eduardo Viveiros de Castro. 1^a ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2010): *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. París: Plon.
- Krenak, Ailton (2023): *Ailton Krenak*, Archivo digital en forma de blog, <https://ailtonkrenak.blogspot.com/> (última visita: 22/08/2023).
- (2022): *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras. En: *Ebin*, <https://ebin.pub/futuro-ancestral-9786557827468-6557827464.html> (última visita: 22/08/2023).
- (2021): *Lugares de Origem*. Com Yussef Campos. São Paulo: Editora Jandaíra.
- (2020a): Ted talk: “O tempo do mito”. TEDxUnisinos, Agosto. En: *TED, Ideas worth spreading*, https://www.ted.com/talks/aitlon_krenak_o_tempo_do_mito (última visita: 22/08/2023).
- (2020b): *O Amanhã Não está à Venda*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2020c): *A Vida Não é Útil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2019): *Ideias para adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (2000): *O lugar onde a Terra descansa*. Rio de Janeiro: Eco Rio.
- (1987): “Discurso na Assembleia Constituinte”. En: *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=TYICwl6HAKQ> (última visita: 22/08/2023).
- Le Guin, Ursula (2022) [1972]: *The Word for World is Forest*. Londres: Gollancz. En: *The anarchist library*, <https://theanarchistlibrary.org/library/ursula-k-le-guin-the-word-for-world-is-forest-1> (última visita: 22/08/2023).
- (2019) [1974]: *The Dispossessed*. Londres: Gollancz.
- Lucía, María (2020): *Delta de sol*. México: Dharma books.

- Lugones, María (2020): "Gender and Universality in Colonial Methodology". En: *Critical Philosophy of Race*. The Pennsylvania State University Press. 8 (1–2), pp. 25–47.
- (2015): "Hacia metodologías de la decolonialidad". En: *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, tomo 3, 75–92. México: Cooperativa Editorial RETOS; Taller Editorial La Casa del Mago; CLACSO.
- (2007): "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". En: *Hypatia*. Cambridge University Press. 22 (1), pp. 186–219.
- Menchú, Rigoberta (2007) [1985]: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México/España/Argentina: Siglo xxi editores.
- Moreira Salles, Joao: "Arrabalde: parte I, A Floresta Difícil". Dossiê piauí. En: *Revista Piauí*, <https://piaui.folha.uol.com.br/a-floresta-dificil/> (última visita: 22/08/2023).
- Paz, Octavio (2023) [1957]: "Piedra de sol". México: Tezontle. En: *Ciudad Seva*, <https://ciudadseva.com/texto/piedra-de-sol/> (última visita: 22/08/2023).
- (1994): "La búsqueda del presente". En: *Fundación y disidencia. Dominio hispánico. Obras completas*, tomo 3. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 31–41.
- Piercy, Marge (2019) [1976]: *Women on the Edge of Time*. Londres: Del Rey.
- Monasterios, Elizabeth P. (2016): "When Nationality Becomes a Negative Condition for Politics: Gamaliel Churata's Contribution to Bolivian Political Theory". En: Ramos, Juan/Daly, Tara (eds.): *Decolonial Approaches to Latin American Literatures and Cultures. Literatures of the Americas*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 181–197.
- Redecker, Eva von (2023): *Bleibefreiheit*. Fráncfort del Meno: S. Fischer Verlag.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010): *Chi'kinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.
- Sakai, Naoki (2011): "Theory and the West: On the Question of Humanitas and Anthropos". En: *Transeuropeennes: International Journal of Critical Thought*, pp. 1–11, http://www.transeuropeennes.org/en/articles/voir_pdf/Theory_and_the_West.pdf (última visita: 22/08/2023).
- Salami, Minna (2023): "Thoughts on Aliveness and Artificial Intelligence". 8 de Mayo. En: *Ms Afropolitan Blog, Feminism and Social Criticism by Minna Salami*, <https://msafropolitan.com/2023/05/thoughts-on-aliveness-and-artificial-intelligence.html> (última visita: 22/08/2023).
- (2020): *Sensual knowledge. A Black Feminist Approach for Everyone*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Schröder, Hendrik (2018): "Utopiekompetenz". En: Juchler, Ingo (ed.): *Politische Ideen und politische Bildung*. Wiesbaden: Springer VS, pp. 17–34.
- Segato, Rita Laura (2016): *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sin autor (2022): *Popol Vuh. El libro sagrado de los Mayas*. Traducción del Quiché de Agustín Estrada Monroy. Madrid: errata naturae.
- Sin autor (2018): "Versión feminista de 'Arroz con leche' se viraliza en redes sociales". 23 de julio. En: *El mostrador*, <https://www.elmostrador.cl/noticias/multimedia/2018/07/23/version-feminista-de-arroz-con-leche-se-viraliza-en-redes-sociales/> (última visita: 22/08/2023).
- Siskind, Mariano (2019): "Towards a Cosmopolitanism of Loss. An Essay about the End of the World." En: Müller, Gesine/Siskind, Mariano (eds.): *World Literature, Cosmopolitanism, Globality*. Berlin: de Gruyter, pp. 205–235.

- Wedemeyer, Catarina von (próximamente): “Entre dos cuerpos de agua – La poesía decolonial de Gloria Anzaldúa y Natalie Díaz”. En: von Ohlen, Elena/Jöhnk, Marília (eds.): *Gloria Anzaldúa*, Berlín/Madrid: Vervuert.
- (2024): “Futuro ancestral”. En: Kozel, Gabriel Andrés/Farinetti, Marina/Grinberg, Silvia (eds.): *Léxico del futuro*. Buenos Aires: UNSAM edita, 2024. https://unsamedita.unsam.edu.ar/lexicocritico/#calibre_link-264 (última visita: 19/12/2024).
- (2019): *Offene Dialektik. Poetische Form und Geschichtsdenken im Werk von Octavio Paz*. Berlín: De Gruyter (Mimesis).
- Wurmdobler, Christopher (2023): “Wir werden als Aktivisten geboren”. Entrevista con Kay Sara. En: *FAQ Magazine 70*, <https://faq-magazine.com/wir-werden-als-aktivisten-geboren/> (última visita: 22/08/2023).