

Una conciencia ecológica *ch'ixi*: Relacionalidad y antagonismo en el Pacha desde Silvia Rivera Cusicanqui

An ecological consciousness *ch'ixi*: relationality
and antagonism in the Pacha from Silvia Rivera
Cusicanqui

Juliana Diaz Quintero

RESUMEN

Ante la crisis civilizatoria y ecológica, las respuestas occidentales suelen partir de una ética antropocéntrica que prioriza a la humanidad y marginaliza a otros seres. Este artículo cuestiona la división occidental entre humano y naturaleza y recurre al pensamiento de la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui, cuyo concepto de *mundo ch'ixi* — donde opuestos coexisten en fricción creativa — y su noción del Pacha como pluriverso proponen una conciencia ecológica relacional. En ella, los humanos son parte de una red de agentes (ríos, montañas, ancestros, plantas) con quienes se negocia de forma dialógica y conflictiva, sin paternalismos ni idealizaciones. Esta perspectiva ofrece un marco potente para repensar nuestra presencia en el mundo más allá de los dualismos modernos y para fortalecer la cosmopolítica andina.

PALABRAS CLAVE

Silvia Rivera Cusicanqui, Ch'ixi, Pacha, Relacionalidad Antagónica, Conciencia Ecológica, Pluriverso, Cosmopolítica.

ABSTRACT

In the face of today's civilizational and ecological crisis, Western responses typically stem from an anthropocentric ethic that prioritizes humanity while marginalizing other living beings. This article questions the Western divide between human and nature and draws on the work of Aymara sociologist Silvia Rivera Cusicanqui. Her concept of the *ch'ixi world* — where opposites coexist in creative tension — and her understanding of *Pacha* as a pluriverse propose a relational ecological consciousness. In this view, humans are part of a broader network of agents (including rivers, mountains, ancestors, and plants) with whom they must engage in ongoing, dialogical, and conflictive negotiation, avoiding paternalism or idealization. This perspective offers a powerful framework for rethinking our place in the world beyond modern dualisms and for strengthening Andean cosmopolitics.

KEYWORDS

Silvia Rivera Cusicanqui, Ch'ixi, Pacha, Antagonistic Relationality, Ecological Consciousness, Pluriverse, Cosmopolitics.

Desde la perspectiva decolonial, más específicamente desde la filosofía intercultural propuesta por Raúl Fornet-Betancourt, la cultura es un elemento que permite analizar los diversos modos en los cuales los seres humanos definen el mundo e interactúan con este. En ese sentido, es un aspecto esencial desde el cual emergen importantes reflexiones filosóficas sobre el sentido de la vida y la historia del pensamiento, así, “la transformación intercultural del pensamiento implica salir de una filosofía de la identidad monológica hacia una filosofía de la identidad dialógica” (MELLA, 2021, p.243). En este orden de ideas, la interculturalidad posibilita una comprensión más amplia de los *pluriversos* existentes en América del Sur y el mundo.

Autores como Arturo Escobar definen el *pluriverso* como la existencia de un mundo donde caben muchos mundos, en contraste con la idea de un mundo único, hegemónico y universal. Bajo este enfoque, pensar en términos del *pluriverso* significa reconocer la existencia de esas múltiples formas *de ser y existir*, implica una cierta justicia social, ecológica y epistemológica toda vez que encuentran lugar en ese mundo culturas históricamente marginadas, como los pueblos originarios.

¹ Según Oyèrónké Oyěwùmí el término cosmopercepción es una forma más inclusiva de describir las concepciones de mundo por diferentes grupos culturales.

En ese orden de ideas, a partir del reconocimiento de las culturas locales y la diversidad de cosmopercepciones¹, se vienen cuestionando las pretensiones universalistas eurocéntricas, que históricamente han definido lo que es la naturaleza y la cultura, así como la visión antropocéntrica del

mundo. De modo que, desde el reconocimiento de otras perspectivas, las nociones de naturaleza y cultura se redefinen y ponen en discusión los determinismos ontológicos como la idea de que el ser humano es superior a todos los seres vivos debido al atributo de la razón. El antropocentrismo en Occidente se desarrolló a lo largo de la historia como una concepción que coloca a los seres humanos en el centro del universo y les otorga un papel dominante y especial en relación con el mundo natural y con la propia existencia.

Este enfoque se ha manifestado de diversas formas a lo largo del tiempo, influenciando la forma en que la sociedad occidental ha comprendido su relación con la naturaleza, la divinidad y el propósito de la existencia humana (DIAZ QUINTERO, 2025) — y ha sido crucial en la devastación y sometimiento de los seres no-humanos, animales, plantas, ríos, montañas, como también de diversas culturas que consideran indisoluble al ser humano de sus territorios.

Dicha visión androcéntrica y determinista de la realidad, no ha hecho más que fomentar la segregación, expandiendo las injusticias y generando una destrucción ecológica y de la biodiversidad del planeta. Para el antropólogo Pierre Clastres, no se trata apenas de una destrucción física de los pueblos originarios y de sus territorios, como también de una tentativa de aniquilación de sus culturas. A este tipo de violencia se le conoce como etnocidio, esto es, la destrucción sistemática de los modos de vida y pensamiento de pueblos diferentes de aquellos que emprendieron esa destrucción (CLASTRES, 2004).

En ese sentido, desde el sur global, se ha llegado a la conclusión de que los paradigmas que han orientado el

destino de los pueblos en el mundo son insuficientes para garantizar la igualdad y la justicia social y no representan la diversidad de perspectivas existentes sobre la vida. Estas concepciones de mundo no se corresponden con la historia y la tradición de todos los pueblos y culturas, por lo tanto, no representan la diversidad de filosofías existentes.

A partir de lo anterior, surge la pregunta sobre ¿cuál es el lugar de la naturaleza/ecosistema, de los no-humanos en las reflexiones filosóficas contemporáneas? pensando en una reflexión distinta a la de los filósofos de la naturaleza que la consideraban como mecánica y determinada por leyes específicas. ¿Tenemos intelectuales suramericanos pensando la naturaleza desde una perspectiva decolonial, repensándola a la luz de las características de nuestro siglo, de nuestra cultura y nuestros territorios? Para ambas cuestiones la respuesta es un sí. Este breve apartado toma como referencia la obra de la socióloga Aymara Silvia Rivera Cusicanqui, para pensar sobre el lugar de los no-humanos y el ecosistema al interior del pluriverso, el papel del ser humano en esa relacionalidad antagónica entre los seres y la importancia de esa praxis en la construcción de una cosmopolítica suramericana.

Es importante señalar que el concepto de consciencia ecológica aparece durante el siglo XX a partir del cuestionamiento de los impactos negativos de la industrialización y el consumismo sobre el medio ambiente — posteriormente formalizado por la ecología científica y los movimientos ecologistas. En ese sentido, tener consciencia ecológica implicaría un cambio de perspectiva, o una nueva visión sobre la naturaleza por parte del ser humano, en la cual

este asume que su dominación y tratamiento irresponsable sobre la naturaleza tienen impactos irreversibles y la importancia de actuar con mayor responsabilidad sobre su medio. En ese orden de ideas, el sujeto occidental adquiere esta noción de responsabilidad de manera muy reciente.

Por su parte, los pueblos originarios desde sus orígenes han mantenido una relación equilibrada con la naturaleza. Su concepción animista del mundo que considera que todos los seres naturales poseen alma, espíritu o consciencia propia ha generado una consciencia del cuidado, del respeto y de la protección de esos seres, de manera que la consciencia ecológica es un atributo de su pensamiento.

En ese sentido, las comunidades indígenas andinas, por ejemplo, mantienen relaciones de negociación con lo sagrado, o lo que Silvia Rivera va a llamar de relacionalidad antagónica o en constante fricción, una especie de tensión productiva. En los Andes, no es posible extraer un mineral sin antes pedirle permiso a los *Apus* (montañas) considerados tíos, abuelos, señores. Entonces existe aquí una relación que implica conflicto y reciprocidad. En el ámbito de la agricultura, por ejemplo, la siembra no es algo que se le impone a la tierra, y sí un diálogo simbólico a través del cual se hacen pagamentos y ofrendas para la madre produzca el alimento y el cual algunas veces se podrá cosechar y otras no. A diferencia de las visiones de un ecologismo romántico que asume una relación de armonía total con la naturaleza, Rivera ilustra que esas relaciones entre seres humanos y no-humanos no son siempre idílicas y en cambio coexisten en un escenario de antagonismos y contradicciones necesarios para reproducir y preservar la vida.

Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga, activista e historiadora boliviana, reconocida por sus estudios sobre anticolonialismo entre otros temas y por sus luchas a favor de los pueblos originarios de los Andes. Entre sus investigaciones se destaca un amplio conocimiento de la cultura aymara y quechua, así como la historia de las resistencias indígenas y campesinas andinas.

Como heredera de la tradición oral andina, su obra señala reiteradamente la necesidad de un habitar de forma distinta la tierra — o *pacha* — a la que se refiere como entidad viva. En sus palabras, la *pacha* tiene formas, tiene ojos, tiene bocas, tiene oídos, tiene lugares fuertes, lugares peligrosos; es un organismo complejo y múltiple que recién estamos comenzando a comprender y es urgente hacerlo. Deseamos establecer los sitios y trayectos que nos mueven a caminar (*sarnaqawi*); los espacios sedentarios del *lurawi*; los circuitos de memorias del planeta que también están inscritos en nuestros cuerpos (RIVERA, 2010). Para Cusicanqui la consideración andina de la *pacha* como entidad viva se ha tornado parte de un escenario de disputas políticas, toda vez que el mercado insiste en la consideración de montañas, valles y ríos como apenas recursos naturales, desconociendo la pluralidad de racionalidades alrededor de esos seres vivientes. Sin embargo, esas disputas han contribuido al fortalecimiento y la creación de micropolíticas donde se tejen redes de resistencia local y comunitaria y donde además se experimentan formas alternativas e iconoclastas de hacer política desde lo cotidiano/femenino, que contribuyen en la defensa contra las lógicas perversas del sistema capitalista (RIVERA, 2010). En palabras de Silvia:

² Término creado por Francisco Varela y Humberto Maturana, que describe la capacidad de un sistema (como un ser vivo) de autoproducirse y mantenerse, regenerando continuamente la red de procesos que lo constituye.

Nosotras proponemos una inversión de esta idea, hacia la escala micropolítica de la Matria, o Política de la Tierra, como la llamó Waskar Ari. La versión micropolítica del Pachakuti se plasmaría entonces en un habitar ch'ixi de la matria-pacha a partir de comunales — rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc. — articuladas por un ethos fundado en el reconocimiento de sujetxs no humanxs, en el diálogo con los ancestros, en la autopoiesis² con las especies y entidades del entorno. En otras palabras, esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es el que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal. Pero también hace posible que broten situaciones cognitivas que desde la lógica euro-norteamericana serían impensables, como la idea de que el pasado pueda ser mirado como futuro (RIVERA, 2018, p. 103).

Para comprender mejor lo anterior, es importante definir algunos conceptos. El concepto de *Pachakuti* hace parte de la tradición indígena de los Andes y quiere decir “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos”. (RIVERA, 2015, p. 177). Silvia Rivera lo entiende como una ruptura radical con el tiempo lineal occidental, lo que implicaría una especie de trastorno, pero también una renovación profunda. De allí que en el trecho anterior la autora proponga el *pachakuti* como un habitar *ch'ixi* de la Matria-pacha, mediante la creación de pequeñas comunidades, capaces de ejercer la micropolítica a partir de afinidades emocionales, organizativas y políticas.

Sobre el concepto *ch'ixi* ella lo define, en su obra *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, como una reverberación (2018); son los opuestos y lo indeterminado. Es un concepto aymara que le sirve para describir un estado de convivencia de opuestos, sin fusión. Una metáfora de sociedades que viven simultáneamente elementos opuestos como la modernidad y la tradición, que sin embargo no se anulan, o se niegan, apenas conviven. Y es justamente en ese habitar *ch'ixi*, que diversas comunidades andinas existen junto con los no-humanos, relacionados de manera equilibrada con su ancestralidad y con el resto de los seres vivientes que hacen parte del cosmos. Lo anterior implica el encuentro con una racionalidad que piensa en términos de relaciones, conexiones y contextos. En ese sentido, la idea de un habitar *ch'ixi* supone una cierta disposición a participar de la experiencia originaria que es interactuar con la tierra, con la siembra, con las plantas y los no-humanos, cuestión que desde Abya-Yala es una práctica milenaria entre los pueblos indígenas y campesinos.

Desde la tradición de los pueblos andinos, la naturaleza/ecosistema o *Pacha* es una Madre, es mujer, es femenina; en ese sentido hay toda una feminización de la realidad que fomenta una cultura de respeto hacia la función de producir y originar la vida, que, así como en la naturaleza, está también presente en la figura de las mujeres. Las mujeres andinas tenemos que asumir el rol de planificar y administrar a futuro el destino del sistema de producción y reproducción de la chacra, por ejemplo; ellas se encargan de definir lo que se va a sembrar y cómo se va a hacer, quiénes se encargarán de esas funciones y el tiempo

destinado a ellas (ALLEGRE, 2015). Es decir, son encargadas de reproducir la vida.

La Matria-pacha sería el contrapunto de la idea de la Patria-Estatal y patriarcal que ha definido históricamente el rumbo de la humanidad, y es una Matria-pacha que se expresa en los territorios, en las comunidades y que se defiende desde lo marginado y cotidiano de la experiencia. En el mundo indígena son las mujeres quienes están liderando procesos de resistencia para hacer memoria de su ancestralidad, actualizando sus prácticas de cuidado con la tierra, mediante el tejido y las artesanías, creando huertos comunitarios y redes de apoyo y de preservación de las epistemologías indígenas.

Esta actitud culmina en una ética del cuidado, ya que se entiende a la tierra como un ser viviente, una *Madre* de la cual se nutren los seres humanos, una madre que provee el alimento, el sustento; así, consecuentemente, se le retribuye con cuidados, preservación y protección, de manera que el cuidado y la preservación de esta madre que nutre requieren un aprender a ser (un sentirse como parte integrante del todo) y un aprender a hacer (una ética del cuidado, un saber preservar la tierra, un saber regenerarla conociendo sus ciclos).

Para Cusicanqui, conocer es también arrojarse a la cotidianidad de las cosas, entrar en el juego de las percepciones, del tacto, del olor y del sabor, de las texturas, para ser parte constitutiva del origen de la vida a través del contacto con nuestra tierra. Así, por ejemplo, cuando nos habla de la potencialidad de las experiencias locales, de las micropolíticas, de lo cotidiano, de la cocina y de la chacra, nos

está indicando un camino emancipador, puesto que la cultura capitalista ha llegado a un punto de invadir nuestros lares, los lugares íntimos que habitamos, a través del celular, de la televisión, de las redes sociales, del exceso de tecnología, imponiendo un ideal de mundo que día a día nos aleja de los encuentros, de las conexiones, del interactuar fuera de esa burbuja llamada mundo virtual y cultura del consumo.

De allí su ardua defensa de las iniciativas locales, de esas pequeñas prácticas que se alejan de los marcos institucionales, de las grandes aspiraciones en el plano del sistema político-dominante, ya que, para ella, existen culturas autónomas, heterogéneas con sus propias dinámicas culturales con sus fragmentaciones creativas que proponen y, sobre todo, experimentan sus propias formas de vivir y conocer, alejadas de las estrategias homogeneizantes del capitalismo.

Con todo, esta autora considera la necesidad de un diálogo de racionalidades, entre la tradición occidental y el horizonte indígena. Para ella, la alteridad indígena se opone a la destrucción colonial del mundo y de la vida y en sus prácticas revela esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce (RIVERA, 2018). La andinidad enseña nuevas formas de interactuar con la realidad, nuevas epistemologías y perspectivas de mundo; según la autora, pensar, conocer, son nociones que pueden tener dos significados en Aymara: *lup'ña*, que quiere decir pensar con la cabeza clara, que viene de la raíz *lupi* (luz del sol) asociado a lo racional; por otro lado, está el *amuyt`ña* que

es un modo de pensar que reside en el *chuyma*, que suele traducirse como corazón. En ese orden de idea, ella plantea la necesidad de un diálogo en el cual, pueblos indígenas y actores descolonizados puedan vincular al ejercicio intelectual, el ejercicio de la vida. “Conocer es respirar y latir. Y supone un metabolismo con el cosmos” (RIVERA, 2018, p. 45).

Para Marisol De La Cadena, antropóloga peruana estudiosa de los pueblos indígenas latinoamericanos, la presencia pública de actores inusuales en la política como los *seres-tierra* hace parte de esa novedad e irrupción del mundo indígena que intenta hacerle frente a la tradición política occidental y que incorpora nuevas categorías ontológicas para comprender la importancia de la tierra y de los ecosistemas, más allá de una visión occidental como recursos naturales.

Esta aparición de indigeneidades puede inaugurar políticas diferentes, plurales no porque sean promulgadas por cuerpos marcados por el género, la raza, el origen étnico o la sexualidad que exigen derechos, o por ambientalistas que representan la naturaleza, sino porque aceptan *seres-tierra* en la política y dan visibilidad al antagonismo que proscribió sus mundos (DE LA CADENA, 2020, p. 289).

Para la autora este movimiento posibilita el surgimiento de una cosmopolítica, entendida como una política en la que “cosmos se refiere a lo desconocido constituido por estos mundos múltiples y divergentes y a la articulación que pueden alcanzar” (STENGERS, 2005, p. 995). Es justamente ese mundo *ch'ixi* del que nos habla Silvia Rivera, de lo indeterminado, de los antagónicos y los excluidos, el que nos asalta para desafiar ese orden de la política existente.

Pero como comprender desde nuestra perspectiva occidentalizada, ¿desde nuestra herencia colonial la existencia de esos seres no-humanos y el tratamiento que reciben por parte de estas comunidades como sujetos de derechos, como sujetos de la política? Cuando esa visión dualista de la realidad se encuentra enraizada en las instituciones, en la educación, en las imágenes y en el lenguaje. Para Silvia Rivera Cusicanqui existe la urgente necesidad de descolonizar el saber, de descolonizar la propia actividad académica y de descolonizar la propia experiencia cotidiana con la vida.

Cusicanqui también reflexiona sobre el papel de la colonización del lenguaje, que ha desvirtuado las lenguas originarias y con ello ha impuesto también una manera unidimensional de entender e interpretar el mundo. Como bien afirma, Silva:

La cuestión de la colonización del lenguaje parte por entender quiénes nos han enseñado qué es el desarrollo, el bienestar, la felicidad o la vida buena. ¿Cuál es la versión de estas concepciones desde miradas no occidentales, no androcéntricas, no racionalistas y productivistas? ¿Hay espacio para la formulación de otras cosmovisiones? las cosmogonías indígenas hacen tambalear las estructuras binarias de pensamiento demostrando que en ciertas regiones del planeta tal dualidad, la separación del mundo natural y el humano, no existen y son vividas como una continuidad (SILVA, 2024, p. 1).

La relacionalidad amerindia se expresa en la cotidianidad de sus pueblos, en la interacción dulce con la naturaleza, en la gratitud por el acto de sembrar y cultivar la vida, en el aprendizaje de cuidar sin la ostentosa aspiración de

poder. Es una filosofía de la relacionalidad con el cosmos, de la valoración de la naturaleza y la comunidad, en síntesis, una filosofía en función de la vida. Lejos de ser una filosofía de la reconciliación, es una filosofía para la coexistencia conflictiva y la creación en el abismo de la crisis civilizatoria.

Consideraciones Finales

A lo largo de este trabajo se ha explorado cómo el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui ofrece elementos conceptuales para repensar la crisis ecológica y nuestras formas de relacionarnos con la tierra. Inspirada en la tradición oral indígena, la autora trae una serie de reflexiones desde el centro de la cosmopercepción andina que nos permiten un cuestionamiento profundo sobre el papel de la tradición occidental y sus paradigmas de conocimiento en el surgimiento del Antropoceno. En este sentido, frente a una ética antropocéntrica que separa al ser humano y la naturaleza y somete a los demás seres vivos, la visión andina del *Pacha* como pluriverso relacional nos convida a un habitar dialógico en medio de los conflictos y las contradicciones, con una multiplicidad de seres humanos y no-humanos.

La noción de *ch'ixi*, comprendida como la coexistencia friccionada y creativa de los opuestos, permite comprender la complejidad de las realidades andinas y su potencia para ofrecer formas de conocimiento y organización social y política que escapen a las dicotomías modernas. Desde esta perspectiva no se busca una reconciliación con el todo, y en cambio, una negociación permanente con los seres-tierra, montañas, ríos, plantas y ancestros.

Rivera exalta las iniciativas micropolíticas, rescata la importancia de la experiencia local, de las territorialidades; asunto relevante en un mundo que se presenta como globalizado y que intenta imponer una cultura homogénea y donde se vende un modelo de vida, de desarrollo, de felicidad humana que se aleja cada vez más de los encuentros y prácticas comunales. En ese sentido, un habitar *ch'ixi* es una alternativa frente a la homogeneización capitalista y la destrucción ecológica. Lejos de ser una apuesta idílica y nostálgica, es una apuesta por el rescate de la cotidianidad presente, el cuidado y la autopoiesis como prácticas políticas emancipadoras.

Finalmente, considero que la obra de Silvia Rivera Cusicanqui, junto con los aportes de autoras como Marisol de la Cadena, abre nuevas vías para repensar las prácticas descolonizadoras, comenzando por las experiencias más próximas y cotidianas y pasando por la deconstrucción del pensamiento y la educación. Estas postulan que solo mediante un diálogo genuino entre racionalidades, que incluya esos saberes desvirtuados por la historia, será posible construir una cosmopolítica andina, o si se quiere, latinoamericana, que sea capaz de impulsar una amplia consciencia ecológica a partir del reconocimiento de prácticas culturales ancestrales. La incorporación de esos modos de ser y existir será clave para enfrentar los desafíos ecológicos de nuestro siglo.

Sin embargo, es importante reconocer las limitaciones de una propuesta como esta, anclada en las localidades y en los territorios, puesto que estos también se ven amenazados de manera constante por el capital. Uno de los primeros

desafíos es combatir la propia colonialidad interna y las maneras de socializar o poner en práctica esta consciencia en escenarios urbanos, mestizos y altamente occidentalizados.

Por otro lado, existe una enorme incompatibilidad con los modelos de desarrollo occidentales y las formas de ser y habitar de las comunidades indígenas, sobre todo en países latinoamericanos donde la alta dependencia de la actividad extractivista amenaza la supervivencia de estas comunidades y sus saberes.

En ese orden de ideas, la importancia y la urgencia de repensar nuestras sociedades es fundamental no sólo para aprender a habitar la tierra, como también para salvaguardar el legado cultural y ancestral de nuestros pueblos. La filosofía andina de la vida es una invitación para transformar nuestra presencia en el mundo, reconociéndonos como parte esencial de una red más amplia de la vida, en la que cada ser tiene un lugar y una voz.

Juliana Diaz Quintero

Doutoranda em Filosofia pela
Universidade Federal de Uberlândia.

<https://orcid.org/0000-0001-7810-6364>

Referencias

- ALLEGRE, S. Brechas de género en las cadenas andinas: informe final. Buenos Aires: Ministerio de Agroindustria de Argentina, 2015.
- BRENNAN, Andrew; LO, Yeuk-Sze. Environmental ethics. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/ethics-environmental/>
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: pesquisas de antropología política. Tradução de Pablo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, n. 33, p. 273-311, 2020. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- DÍAZ QUINTERO, Juliana. El antropoceno: ciencia holística y desafíos a las concepciones tradicionales del conocimiento y el progreso. *Revista Enunciação, Seropédica*, v. 9, n. 1, 2024.
- MELLA, Pablo. La interculturalidad en el giro decolonial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 26, n. 93, Universidad del Zulia, Venezuela, 2021.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- SILVA, Sofía. Descolonizar el lenguaje: una mirada desde el ecofeminismo. *Revista Endémico*, 2024. <https://endemico.org/descolonizar-el-lenguaje-una-mirada-desde-el-ecofeminismo/>
- STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (Orgs.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 994-1004, 2005.