



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**“NUESTRAS LUCHAS SON POR LA VIDA”: LA DEFENSA DE
LA VIDA-TIERRA COMO UNA APORTACIÓN HACIA UN
HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO EMERGENTE Y
DESCOLONIAL. LA PROPUESTA DE LAS MUJERES DEL
CONGRESO NACIONAL INDÍGENA EN MÉXICO 2018-2019**

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN
CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

ESPECIALIDAD CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA:
MARLA ARCE PIMIENTA

DIRECTOR DE TESIS:
DR. BORIS WOLFANG MARAÑÓN PIMENTEL

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO,
MAYO 2021





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

- **Agradecimientos**
- **Introducción**

CAPÍTULO I Acercamiento conceptual: El patrón de poder Moderno-Colonial Características, crisis y alternativas hacia un Nuevo Horizonte de Sentido Histórico

- **1.1 La colonialidad del Poder y el patrón mundial actual de poder**
 - 1.1.1. Colonialismo y Colonialismo interno
 - 1.1.2 La colonialidad del poder: Un acercamiento complejo a las relaciones de Poder
 - 1.1.3 Eurocentrismo, la racionalidad instrumental y el sujeto universal
- **1.2. La Colonialidad de la “Naturaleza”: Contra la separación ontológica del “Hombre”/ Tierra**
 - 1.2.1 Esbozo cronológico de la dicotomía/escisión: “hombre”/Naturaleza
 - 1.2.2 La colonización de la Vida-Tierra / “Naturaleza” y de América
 - 1.2.3 La idea del “Progreso-Desarrollo”
- **1.3 El Sistema Moderno/Colonial de género: La Colonialidad de las relaciones sexo-género**
 - 1.3.1 Sistema Moderno/Colonial de Género. El patrón de poder y el elemento heteropatriarcal
 - 1.3.2 La colonialidad en la relación entre Mujeres y “Naturaleza”
 - 1.3.3 La despachamización de la vida
- **1.4 La Crisis del Patrón de Poder Moderno-Colonial y Horizonte de sentido histórico**
 - 1.4.1 ¿La crisis civilizatoria o la crisis del patrón actual de poder mundial?
 - 1.4.2 Horizonte de sentido histórico
 - 1.4.3 Utopía y horizonte

CAPÍTULO II: El EZLN y el Congreso Nacional Indígena en defensa de la Vida-Tierra en México con la entrada del siglo XXI: la irrupción de las mujeres “indígenas”

2.1 La crisis generalizada del patrón de poder moderno-colonial y los movimientos en Defensa de la Vida-Tierra en México (1994-2018) en perspectiva descolonial

2.1.1 Antecedentes del movimiento nacional “indígena” y sus articulaciones regionales (1989- 1994)

2.1.2 1994: La crisis patrón de poder colonial en México y el levantamiento zapatista

2.1.3 La creación del Consejo Nacional Indígena y las articulaciones del movimiento “indígena”

2.2 Las Mujeres del Sur y las resistencias por y con la Tierra. Procesos organizativos de las mujeres “indígenas” en México

2.2.1 Recuento de momentos claves en la articulación de la lucha de las mujeres “indígenas” en Latinoamérica

2.2.2 La condición de las mujeres “indígenas” de México en la construcción del movimiento de los pueblos y las tendencias descoloniales en las relaciones sexo-género

2.2.3 La Ley revolucionaria de las mujeres, un aporte con tendencias descoloniales para las mujeres del mundo que luchan

CAPÍTULO III La Defensa de la Vida-Tierra: aportes para un emergente Horizonte de sentido histórico descolonial

3.1 ¿Qué es la Defensa de la Vida-Tierra? Aproximaciones y acercamientos a la construcción de conceptos otros para los procesos políticos y de resistencia actuales

3.1.1 ¿Qué estamos entendiendo como Defensa de la Vida-Tierra?

3.1.2 Las luchas contemporáneas por la Vida-Tierra en América Latina y en México

3.1.3 Las mujeres y la Defensa de la Vida-Tierra

3.2 Elementos para sentipensar un horizonte de sentido histórico que camine con tendencias descoloniales

3.2.1 ¿Qué implica la construcción de un nuevo Horizonte de sentido histórico que sea emergente y descolonial?

3.2.2 La Defensa de la Vida-Tierra como un nuevo horizonte de sentido histórico y la (des)colonialidad de la “Naturaleza” y las relaciones alrededor del sexo-género

3.3 “Nuestras luchas son por la Vida” una propuesta descolonial desde las mujeres del Congreso Nacional Indígena

3.3.1 El papel de las mujeres del Congreso Nacional Indígena (CNI) en las luchas en defensa de la Vida-Tierra

3.3.2 La propuesta y vocería de María de Jesús Patricio por la defensa de la Vida-Tierra y de los Pueblos

3.3.3 Los Encuentros como plataformas para la Defensa de la Vida-Tierra

IV CONSIDERACIONES FINALES Y CONCLUSIONES

- **Fuentes de consulta**

AGRADECIMIENTOS

Agradecer y mostrar gratitud me parece una ofrenda que con alegría comparto a quienes me han acompañado, procurado, cuidado y amado a lo largo de mi vida. Este trabajo investigativo sólo pudo ser posible gracias a la constancia y cariño de la quienes en diferentes espacios, tiempos y geografías abrazaron mi existencia, mis sueños, mis frustraciones y claro, esta investigación que no es sólo mía sino de todas las *mujeres que luchan* que me han acompañado e inspirado. A todas ustedes, infinitas gracias.

A mi mamá Marla Cecilia quien ha sido compañera, cómplice, maestra de vida. Quien ha apostado todo, quien me vió como nadie, quien me enseñó que *nada debe definirnos, sólo la libertad*.

A mi hermana Julia sabia, valiente y sostén. Luz y compañera de todos nuestros días y noches.

A mis abuelas Isabel y Celia a quienes honro como ancestras por su fortaleza, valentía y amor. Por sus cuidados, los cuales han permitido que la vida suceda y sea digna.

A mi papá Emilio por esta apuesta de hacerlo todo posible. Por brindar por el aguante y el amor inmenso.

A Nach que ha acompañado y posibilitado mis sueños con muchísimo cariño.

A mis tías que han sido como madres, maestras, compañeras.

A mis amoras Eneradas: Diana, Lulú, Dirce, Fania, Ana Karen, Maga y Sarabi que son mi revolución. Mujeres que luchan, que se organizan y con quienes aprendí que el amor entre mujeres y amigas salva vidas.

A Santiago quien es compañero y amigo de vida en las alegrías, tristezas y en la gran incertidumbre.

A mis amigas Kenya, Kathia, Mary, Bere, Karla y Jenni. Compañeras y cómplices en esta travesía, quienes con su corazón y alegría andamos este camino.

A Boris quien critica y amorosamente acompaña y guía no sólo esta investigación, sino todo un proceso de repensar nuestro lugar en el mundo. Por ser un maestro de vida.

A lxs descoloniales que desde sus sentipensares y cariño aprendí que otras formas de habitar la academia son posibles: Paola, Pam, Sandra, Pamelita, Rainer, Areli, Hilda, Mich y Héctor.

A mis amigues del Sur quienes fueron mi hogar en tierras tan lejanas pero que se sentían cerquita. A Pabli, Rodri, Gerar, René, Pino, Marris y Santi.

A Pedro, Jesús y Angie con quienes la amistad y el amor se han tejido a partir de acompañarnos en el sentipensar latinoamericano. Por estar siempre a la distancia.

A Mariel, Tiara, Noé, Omar, Perales, Vicky, Ammi, Ernesto, Jorge y Jenns. Que la rebeldía nos encuentre siempre cerca, con el corazón rebelde lleno de nosotrxs.

A todas mis amigas, inmensas, amorosas, sororas, infinitas, rebeldes y dignas.

A todos mis amigos solidarios, sensatos, cariñosos, críticos y enormes.

A quienes amé mucho y me acompañaron en esta travesía, y ahora ya no forman parte de mi camino.

A todas las personas que han acompañado el proceso de crecer, luchar, aprender. A mis maestras y maestros, tanto dentro como fuera de la academia.

A las mujeres, pueblos y barrios que luchan por la vida y la Tierra.

A quienes han decidido dejar de ser lo que nos impuesto ser.

A quienes todos los días ponen a la vida y al cuidado en el centro.

INTRODUCCIÓN

Al momento de empezar a demarcar un proyecto investigativo para concluir mi formación de la licenciatura no podía dejar de pensar en todo lo que me atravesó y aprendí a lo largo del tiempo transcurrido en la universidad, tanto dentro de las aulas como fuera de ellas. La preocupación y tristeza eran constantes frente a un estado de crisis permanente del patrón de poder bajo el que estamos inmersas e inmersos, la falta de horizontes comunes dentro de este y esa imagen de falta de un futuro común siendo una especie y sociedades tan heterogéneas.

Llevar a cabo una formación de cientista social dentro de un espacio académico que, no obstante, brinda posibilidades de desarrollar posturas críticas frente a lo que acontece políticamente, sigue siendo sumamente eurocéntrico, colonial, antropocéntrico, racista, patriarcal, entre otras cosas; trajo consigo diversos retos. Por una parte implicó estar cotidianamente en contacto con posturas sumamente conservadoras así como, por el otro lado y en mayor medida, significó buscar y tejer diálogos en espacios situados en los márgenes de la misma institución los cuales están apostando por construir y compartir conocimiento, saberes, sentires y prácticas de formas otras.

La oportunidad de acercarme y conocer algunos espacios del sur del continente los cuales forman parte del Sur global, no sólo supuso adentrarse al territorio material, sino que fue la puerta a encontrarme con lo subjetivo de Nuestra América. Situada desde ahí, donde nociones como el sentipensar, el diálogo de saberes y la ruptura de jerarquías están vigentes, fue lo me permitió encontrar otro sentido totalmente distinto sobre el “conocimiento”.

Creo fervientemente en que se parte de una postura política al decidir qué escribir y cómo hacerlo. Es por ello que siguiendo el llamado de diversas luchas a lo largo y ancho del Sur, frente al sistema de muerte bajo el cual estamos inmersas e inmersos desde hace más de cinco siglos, decido poner a la Vida en el centro de esta discusión que ahora se presenta académica, pero no lo es solamente.

Las diversas luchas por la vida de los pueblos y de la Madre Tierra resuenan cada vez más fuerte en la región latinoamericana. Son éstas, las que a su vez están formando

articulaciones significativas con movimientos y proyectos en otras latitudes del Sur global, quienes le dieron y le dan vida a este proyecto investigativo.

La presente tesis tiene como finalidad rescatar entre tantas experiencias vigentes el andar de las mujeres pertenecientes al Congreso Nacional Indígena en México, quienes a través de prácticas creativas y de lucha se contraponen a un sistema de muerte y procuran la existencia en armonía entre quienes formamos parte de la especie humana y quienes no, y habitamos este mundo. Sugiero la noción de la Defensa de la Vida-Tierra, como propuesta aglutinadora y es a lo largo de este texto que ésta va tomando forma.

Este texto nace también de la necesidad de búsqueda de lo que ahora sé que es un *emergente horizonte de sentido histórico y descolonial*, el cual sea capaz de aglutinar diversas experiencias que se oponen y construyen de manera alternativa al patrón *moderno-colonial de poder*. Son vastas las propuestas críticas que han surgido desde las ciencias sociales, y específicamente desde América Latina o también llamada Nuestra América y /o Abya Yala¹, para dar un tratamiento distinto al acontecer político y social no sólo de la región, sino del mundo. En este caso, la teoría de la colonialidad del poder abre la oportunidad de ahondar en el análisis de la crisis actual y del horizonte que también puede vislumbrarse.

Se entiende lo descolonial o de giro des-colonial como aquella praxis que:

“en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y, [sobre todo a] la descolonización [y lo descolonial] como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer” (Maldonado-Torres, 2008: 66).

¹Término acuñado por los pueblos kuna de Panamá para referir a los pueblos indígenas de las Américas que traduce como «tierra en plena madurez». Como argumenta Armando Muyulema (2001), esta forma de nombrar tiene un doble significado: un posicionamiento político y un lugar de enunciación. Es decir, una forma de enfrentar el peso colonial presente en América Latina, cuyo nombre marca nada más que un proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente en el mestizaje. En este sentido el acto político de renombrar, representa un paso hacia la descolonización, aunque deja fuera de su conceptualización los pueblos de descendencia africana (Walsh, 2008: 139).

La Defensa de la Vida-Tierra, surge como una propuesta de aproximación conceptual a los programas y prácticas de lucha de pueblos y grupos que se ubican en el Sur global, los cuáles se encuentran principalmente liderados y/o guiados por mujeres que se organizan, entre muchas otras cosas, para la defensa de sus vidas y la del territorio. Entiendo a la Defensa de la Vida-Tierra desde las luchas y proyectos de existencia de los pueblos, que rompen con la separación antropocéntrica del “hombre”-“Naturaleza”, “sujeto”/“objeto”; así como intentan, o bien, tratan de modificar las relaciones patriarcales que se han impuesto por la modernidad colonialidad.

A su vez tales proyectos y formas de vida a los cuales se hace referencia, recuperan los lazos afectivos con el medio no humano. Sus prácticas tienen como punto central sostener la vida en armonía con la Madre Tierra y están comprometidas a preservar, sanar y cuidar el medio ecosistémico que comparten.

La propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra es inacabada ya que sigue en construcción. El ejercicio para conformar y fortalecer tal propuesta se construye a partir de las reflexiones, análisis, aportes y discusiones que se dan teóricamente, por una parte, desde la Des/colonialidad del poder. Tal propuesta teórica surge a finales del siglo pasado, con las aportaciones de Aníbal Quijano y un grupo amplio de activistas sentipensadoras y sentipensadores; quienes centran sus discusiones en “caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI” (Quintero, 2010: 3).

La colonialidad “se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala” (Quijano, 2014b: 285). Esta, “se origina y mundializa a partir de América” (Quijano, 2014b: 286) y es el momento en el cual “las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad” (Quijano, 2014b: 286)

Es principalmente desde el marco teórico y perspectiva que se proponen desde el grupo de la Modernidad-Colonialidad², que pretendo tener un acercamiento a la experiencia política de las mujeres “indígenas” de México; específicamente de quienes forman parte del Congreso Nacional Indígena (CNI). Parto desde el suponer que son ellas quienes, entre otras mujeres, articulan sus procesos de resistencia en Defensa de la Vida-Tierra en el Sur global dadas ciertas características y condiciones compartidas que les llevan a cuestionar y reconstruir las lógicas de existencia impuestas desde el patrón de poder actual.

Son ellas a quienes resalto como sujetas políticas y centrales de esta investigación ya que si bien el CNI forma parte de los procesos de visibilidad y de articulación de los pueblos y naciones “indígenas” desde 1996 posterior al levantamiento zapatista, es después de 2018 que tomó una figura relevante en la política y proyectos alternativos en México, dada la vocería propuesta en el periodo electoral de ese mismo año. Hago énfasis en la importancia y potencial político del CNI no solamente como una organización amplia y mixta, sino por el papel y protagonismo de las mujeres dentro de éste, los cuales han sido fundamentales para las prácticas políticas alternativas en México y la región latinoamericana.

Por lo anteriormente mencionado es que la pregunta investigativa que da pie a esta discusión es la siguiente: ¿Cómo se constituye el concepto de Defensa de la Vida- Tierra desde la experiencia de las mujeres del Congreso Nacional Indígena, siendo ésta una aportación y propuesta tanto práctica como teórica, hacia un nuevo horizonte de sentido histórico emergente y descolonial en México durante los años 2018 y 2019?

El objetivo general apunta a definir y analizar los aportes de las mujeres del Congreso Nacional Indígena a la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico descolonial

² Comparto con Pablo Quintero quien sostiene que “Los planteamientos de Quijano y del proyecto MCD son nombrados y considerados aquí con el estatus de “teoría”. Aun cuando este epítome puede resultar incompleto, pues en realidad el conjunto de reflexiones que se articulan en torno a la idea de la colonialidad del poder, representan más bien una profunda perspectiva epistémica y política que no puede ser reducida en su conjunto a la dicción de “teoría” pues abarca mucho más que esto último. No obstante, y aunque resulta más adecuado referirse a este conglomerado epistémico y político como “perspectiva”, preferimos hablar atenuadamente de “teoría” al reducimos aquí a la dimensión explicativa y sistemática de los postulados principales de Aníbal Quijano en relación a la colonialidad del poder” (Quintero, 2010: 3).

desde la Defensa de la Vida-Tierra. Esto a partir de comprender y analizar cómo en sus prácticas políticas cotidianas se reconfiguran tanto las relaciones establecidas por el sexo-género, así como con la “Naturaleza”, entend que estas formas de existir han sido impuestas por el patrón moderno-colonial capitalista. Se consideran los antecedentes de este proceso de subjetivación política desde 1996, y se toman como principal referencia los años de 2018 y 2019 en México. Años en los que la figura de una mujer concejala nahua se coloca en el centro de la discusión y creación política.

Por su parte, los objetivos específicos se dirigen en un primer momento a caracterizar el periodo de crisis del patrón de poder actual capitalista moderno-colonial, así como sus alcances. Así mismo, se apunta a analizar las características del nuevo horizonte histórico de sentido emergente y descolonial en la región latinoamericana y específicamente en México. Finalmente, existe un análisis respecto a los aportes de las mujeres del CNI desde la propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra a dicho horizonte de sentido emergente descolonial, específicamente en los ámbitos de las relaciones de sexo-género y con la “naturaleza”.

La hipótesis que acompaña a lo ya planteado en el proyecto investigativo es la siguiente: En México, la propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra logra aglutinar prácticas emancipatorias y de vida de distintas comunidades y grupos donde las mujeres, especialmente “indígenas”, participan como un grupo histórico potencial emancipatorio que refuerza el Horizonte de sentido histórico emergente en un sentido descolonial. Siendo las mujeres del Congreso Nacional Indígena un pilar fundamental en la construcción de éste, dadas sus condiciones estructurales e históricas que refieren principalmente a las relaciones que se establecen desde el sexo-género, de la “raza” y con la “Naturaleza”.

La tesis se desarrolla en cuatro partes culminando en reflexiones finales que más allá de concluir, pretenden sumar a la generación de caminos otros transitables. Entendiendo que esta investigación trata de sumar a tempranas aproximaciones sobre la descolonialidad en México y en los trabajos de investigación sobre las mujeres dentro del Congreso Nacional Indígena y su potencial político.

El primer capítulo tiene como objetivo presentar el marco de referencia teórico. Si bien, se apuesta por un trato teórico crítico latinoamericano y del Sur global, la teoría eje es la de la Colonialidad del poder–, acompañada de otras perspectivas, entre ellas, las elaboradas por el propio zapatismo y el CNI, y de quienes han acompañado sus andares. Las premisas de distintos feminismos no hegemónicos también son pilares de este análisis y ejercicio reflexivo. Esta primera parte de la tesis es la que contiene la parte más densa del trabajo ya que abona a ser una discusión teórica dentro de la teoría y filosofía política críticas.

El segundo capítulo se centra en la experiencia de interés para dialogar y aprender desde ella. Es mayoritariamente una revisión histórica del acontecer contemporáneo de los movimientos amplios “indios” / “indígenas”, no sólo de México, sino de la región latinoamericana. En primer lugar, se presentan, antecedentes de las luchas político-sociales en México, así como un desarrollo de las luchas en defensa de la Madre Tierra, de los pueblos “indígenas” y de las mujeres. En un siguiente momento, se pone especial atención al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), para posteriormente hablar de la conformación del Congreso Nacional Indígena (CNI), en relación principalmente con la lucha de las mujeres y sus experiencias en cuanto a las articulaciones políticas y formas otras de organización que se plantean hacia una construcción de un horizonte amplio.

El tercer y el último capítulo, recupera experiencias concretas de defensa de la Vida y la Tierra, desde sus tendencias descoloniales, que es donde cobra sentido la categoría que propone esta tesis como Defensa de la Vida-Tierra. Esto se da a partir de la recuperación de por lo menos dos eventos importantes y significativos para las mujeres “indígenas” y del CNI, así como para todas aquellas que desde el Sur buscan articular luchas de manera más profunda. Los casos que se retoman son el “Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan” realizado en marzo del 2018 y el “Encuentro de mujeres del CNI”, realizado ese mismo año en el mes de agosto.

El trabajo investigativo que se presenta es por una parte de carácter teórico con un método deductivo. El trabajo argumentativo se concentra en dialogar y establecer premisas desde la colonialidad del poder y otras propuestas teóricas enunciadas desde el Sur global, y principalmente la región latinoamericana. Por otro lado, el carácter

cualitativo de la tesis retoma una base testimonial de quienes participan y sostienen los proyectos y movimientos que se enuncian desde esta tesis, principalmente desde las mujeres del Congreso Nacional Indígena.

El pensamiento y la palabra de los pueblos, de los grupos de mujeres “indígenas”, así como del mismo CNI, están presentes como eje fundamental. Para lograr dar forma y argumentos sólidos recurro a la revisión bibliográfica de libros, artículos, comunicados propios de la organización y el movimiento. Así mismo y de manera fundamental, se retoman extractos de entrevistas y testimonios recuperados de encuentros y de mujeres participantes y organizadoras de éstos; ya que yendo en contra de la idea de que son meros “objetos de estudio”, son ellas sujetas y actoras principales que enuncian desde su voz y experiencia el tan importante quehacer político que están llevando a cabo.

Más allá del Zapatismo retomo al Congreso Nacional Indígena como experiencia de organización “indígena” en México, dada la complejidad y heterogeneidad que presenta como articulación amplia de diversos grupos, naciones y barrios originarios dentro del territorio mexicano. Así como, considero, permite se amplíen las discusiones y diálogos sobre lo “indígena”, el territorio y la autonomía más allá del ya conocido ejemplo del sureste mexicano. La aparición del CNI como actor político central abona a que paulatinamente se vaya difuminando la idea homogénea que está establecida en el ideario colonial de que todo lo “indio” responde a una unicidad, la cual es inexistente.

Una de las apuestas de este trabajo investigativo es partir de una epistemología crítica, descolonial y del Sur. Es decir, recupero propuestas desarrolladas desde grupos de pensadores y pensadoras, activistas y defensoras/es radicados principalmente en América Latina, y retomo con especial énfasis al grupo de la Colonialidad-Modernidad y aquellos supuestos que se asumen así mismos como anti y/o descoloniales, que más allá de colocarse geográficamente fuera del patrón de poder eurocéntrico, se posicionan políticamente desde ahí.

Así mismo, se busca sumar al debate intelectual las ideas propias de las y los sujetos involucrados en los movimientos y prácticas políticas, de las cuales parten las inquietudes presentadas. Para llegar a ello se parte de la revisión de sus propios textos y voces, que se retoman por medio de entrevistas y documentos audiovisuales. Sobre todo haciendo

hincapié en el material de las experiencias de las asistentes a los encuentros, y quienes forman parte de redes de apoyo y resistencia del Congreso Nacional Indígena. De manera paralela existen un trabajo y revisión hemerográfica, para la recuperación documental histórica y política del movimiento.

La revisión teórica parte principalmente de autores y autoras del siglo XX Y XXI, de aquellas y aquellos quienes se enuncian desde el Sur y, que en general, comparten un pensamiento crítico y de cuestionamiento a la modernidad-colonialidad capitalista. La revisión histórica en cuanto a las aportaciones de las mujeres del Congreso Nacional Indígena abarca desde el momento de su creación en 1996 hasta el 2018-2019, periodo en el cual se llevaron a cabo el Primer Encuentro de Mujeres que luchan en conjunto con las mujeres zapatistas, el Encuentro de Mujeres del CNI como otros en defensa de la Vida-Tierra a lo largo y ancho del país.

Todo este recorrido es necesario para poder apuntar a lo que surge como la inquietud central en esta investigación: Dado el contexto de la crisis generalizada del patrón de poder capitalista moderno-colonial, eurocentrado y patriarcal, la exacerbación de la violencia y el exterminio sobre grupos los cuales sus formas de vida apelan abiertamente a ir en contra de la lógica de la reproducción del sistema actual; cómo es que desde los grupos de mujeres, la consigna de “Defender la Vida”, es decir, cómo la defensa de la Vida-Tierra implica la construcción de un nuevo horizonte de sentido histórico, el cual se anuncia como descolonial, o bien, con tendencias descoloniales.

Este trabajo propone tomar una perspectiva distinta del poder y de lo político. Ya que, considero que desde las ciencias sociales, y específicamente dentro de la Ciencia Política, es necesario generar diálogos y reflexiones sobre los procesos emancipatorios que encuentran sus formas fuera de la esfera institucional y Estatal. Esto permitirá comprender de mejor manera las reconfiguraciones políticas que van de lo global a lo local, y viceversa; y sobre todo, de quienes están disputando las formas otras de existir y hacer “política” a partir del cuestionamiento de este concepto, por su carácter eurocéntrico que no permite ver más allá de mecanismos de representación y de vida ya establecidos.

Como nota final me gustaría mencionar que se encuentran entrecorillados conceptos tales como “raza”, “naturaleza”, “indígena” y “desarrollo”, “las cuales desde la mirada

Des/Colonial se asumen como categorías mentales resultado de la *herida colonial*" (Morales, 2018:16), y en este texto se les señala de manera crítica. Así mismo, quisiera sumar que si bien la de Defensa de la Vida-Tierra es la propuesta conceptual que se presenta a lo largo de esta tesis, sólo a manera de aclaración menciono que a lo largo del texto se pueden encontrar sinónimos como: Defensa por la vida, defensa de la Vida, Defensa del territorio y la vida, los cuales son recursos expresivos para hacer la lectura menos repetitiva y más rica.

CAPÍTULO I Acercamiento conceptual: El patrón de poder Moderno-Colonial

Características, crisis y alternativas hacia un Nuevo Horizonte de Sentido Histórico

¿Por qué hablar de la Defensa de la Vida-Tierra?

Las primeras inquietudes por hablar de esta noción surgen a partir de la carencia, que al menos desde mi formación politológica, encontré dentro de la Ciencia Política tradicional para explicar el fenómeno complejo de las relaciones de poder, sobre todo, en las que se generan al presentarse resistencia frente al sistema imperante moderno-colonial capitalista. En un sentido de resiliencia, lo no resuelto es una ventana de oportunidad la cual permite explorar otras formas las cuales respondan a lo que nos estamos preguntando.

Si bien es cierto que los temas de movimientos sociales, pueblos originarios o bien llamados “indígenas”, ecología y de mujeres, por nombrar unos cuantos, están ampliamente trabajados desde disciplinas como la sociología, la antropología, la geografía, etc.; es desde la Ciencia Política que, dada la teorización sobre el poder, es pertinente retomar estos debates, o por lo menos, aristas de estos. Esto permite, por un lado complejizar la disciplina misma, y por otro realizar análisis más claros sobre fenómenos políticos contemporáneos los cuales son de gran relevancia a nivel mundial.

La importancia de tomar distancia de una lógica *Estatocéntrica* se hace presente cuando las inquietudes que sostenemos frente a los conflictos que acechan diversas realidades sociales, se refieren precisamente a las relaciones de poder que están establecidas y sumamente naturalizadas. Tal escenario se vuelve no sólo problemático, sino limitado frente a cualquier aporte que se quisiera y pudiera hacer desde nociones no tradicionales y/o ya dadas, ya que se reduciría a tomar únicamente al Estado-nación y sus lógicas institucionales como posibilidades casi exclusivas de análisis.

El llamado a “defender la vida” se enuncia desde distintos movimientos en la región latinoamericana, los cuales centran sus esfuerzos y organización en defensa del territorio, por el agua, por el acceso a una vida libre de violencias, entre muchas otras. Estos grupos son heterogéneos aunque principalmente están conformados por pueblos originarios, “indígenas”, desplazados y/o quienes se encuentran y se han encontrado histórica y sistemáticamente en los márgenes del proyecto moderno-colonial.

Desde una postura epistémica estos se ubican y hablan desde el Sur global, lo cual les lleva a sostener posicionamientos anti-capitalistas, así como otros anti-patriarcales y descoloniales; los cuales buscan formas alternativas de vida. Es por ello, que es en la génesis misma del término Defensa de la Vida-Tierra, observo que puede encontrarse una potencialidad como articulador político entre un número amplio y diverso de actores y movimientos.

Este esfuerzo investigativo tiene como convicción encontrar dentro de la heterogeneidad de ciertas experiencias emancipadoras nodos articulatorios. Lo cual implica buscar un concepto/noción en común sin las pretensiones de que este sea homogéneo ni totalizante pero que, por un lado, permita generar un esbozo de cuál es la forma de “vida” bajo la cual opera el sistema imperante actual; y por otro, y mucho más relevante, permita desplegar cuales son las críticas y las formas alternativas a ésta que se están forjando.

A continuación, se da pie al despliegue de los insumos conceptuales y teóricos que serán la base para llevar a cabo la discusión que se propone.

1.1 La colonialidad del Poder y el patrón mundial actual de poder

Este primer capítulo trata de brindar las herramientas conceptuales y teóricas para poder ahondar más adelante y sostener la propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra. Retoma perspectivas y planteamientos que se asumen como descoloniales y/o del Sur, siendo un ejercicio crítico y no por eso menos riguroso desde las ciencias sociales.

El presente apartado da lugar a las discusiones que se han dado alrededor de las propuestas teóricas del grupo de la Modernidad Colonialidad (MC) y, sobre todo, de los aportes de la Colonialidad del Poder, elaborada principalmente por Aníbal Quijano. El grupo de la Modernidad/Colonialidad, fue un espacio heterogéneo y transdisciplinar, formado por investigadores e investigadoras de distintas disciplinas dentro de las ciencias sociales, desde la filosofía, sociología, antropología, semiología, etc. El grupo “fue presentado por Arturo Escobar antropólogo colombiano en julio del 2002 en Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Ámsterdam” (Pachón, 2008:10).

Entre quienes integraban al llamado giro descolonial, se encuentran principalmente “el filósofo argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter D. Mignolo, quienes han aportado los

conceptos que se han convertido en el punto de partida para los demás miembros” (Pachón, 2008: 11). También forman parte:

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y la lingüista norteamericana Catherine Walsh, quien trabaja desde la perspectiva de los estudios culturales en Ecuador (Pachón, 2008: 11).

Además de lo planteado por el grupo de la MC, retomo y sumo, para volver más vasto el debate, las aportaciones de algunas teorías críticas postuladas desde América Latina y el Sur global. Principalmente retomando el concepto ya mencionado de Sur global³, impulsado por Boaventura de Souza Santos, así como reflexiones, análisis y críticas desde la ecología política latinoamericana y pensadores críticos como Horacio Machado que la recuperan.

La Colonialidad del Poder (CP) merece un tratamiento amplio, dada su complejidad, extensión y, sobre todo, su propuesta sobre cómo entender la actual sociedad latinoamericana y mundial capitalistas, desde una visión innovadora del poder. Para fines de esta tesis centro el recorrido y los esfuerzos reflexivos sobre las relaciones de poder que se establecen y mantienen a partir de la “raza”, las relaciones sexo-género, la clase y la cuestión de la “Naturaleza”. Las cuales son fundamentales para entender los complejos procesos de dominación y resistencia por el territorio y la vida en nuestra región, donde el análisis principal se centra en las propuestas políticas que surgen y se mantienen desde las relaciones que existen entre las mujeres con la Tierra.

La discusión se centra en cuatro puntos: Para empezar tiene lugar la presentación de la propuesta de la Colonialidad del Poder, haciendo énfasis en los conceptos y diferenciación entre colonialismo y colonialidad, patrón de poder mundial, proyecto Moderno/Colonial, así como la idea del “sujeto universal”. En segundo lugar, es específicamente la colonialidad de la “Naturaleza” lo que atañe el esfuerzo analítico. En este, se revisa la separación ontológica entre “hombre” y “Naturaleza”, la entidad

³ Y cuando menciono al sur, hablo desde “una mirada distinta del mundo, de los pueblos prescindibles y de sus territorios, los cuales se localizan en una zona designada, con un término aparentemente geográfico, pero que es más espiritual y político: El Sur global” (Montemayor, 2006: 48).

“América” como principio del Capitaloceno, así como las cuestiones sobre el progreso-“desarrollo” y su impacto en la región.

El tercer apartado da lugar a las discusiones sobre cómo se establecen las relaciones entre las y los sujetos a partir de la colonialidad en las relaciones de sexo-género, Así mismo, se discuten las relaciones que se han establecido entre mujeres, principalmente indígenas, y la “Naturaleza” en los límites del proyecto Moderno/Colonial capitalista; haciendo hincapié en la el fenómeno de la “despachamamización” de la vida y cómo éste ha sido fundamental para el sostén de un proyecto global antropocéntrico y poco sostenible.

Por último, el capítulo cierra con la categoría de Horizonte de Sentido Histórico y las posibilidades que abre éste para plantear, en este caso, teóricamente, formas para construir un(os) proyecto(s) común(es) societal(es) alternativo(s) a mediano y largo plazo, que no significan utopías, sino sentipensamientos y prácticas concretas que niegan la colonialidad del poder.

1.1.1 Colonialismo y Colonialismo interno

Antes de profundizar en la propuesta de la Colonialidad del Poder habríamos que definir algunos conceptos de los cuales su diferencia es fundamental para nuestro análisis: El colonialismo, el colonialismo interno y la colonialidad. Por una parte, para no caer en simplificaciones absurdas que obstaculizan la profundización de este estudio y por otra, para hacer una revisión sobre cómo ha sido la construcción del pensamiento crítico y la genealogía en Latinoamérica respecto a este tema.

De manera sencilla y breve, se podría decir que el colonialismo hace referencia a un periodo histórico específico, donde las potencias europeas (España, Inglaterra, Francia), sostuvieron administraciones coloniales a lo largo del globo. Esto implicaba el control territorial, de recursos, político y militar de la región dónde estuviesen establecidos. Por su parte, el colonialismo interno (González-Casanova, 1965) (Stavenhagen, 1965) y la colonialidad (Quijano, 1992), son desarrollos teóricos que incluyen a la subjetividad y a las relaciones sociales como centro, más allá de análisis de mero control territorial. De esto se habla a continuación.

El fin del colonialismo a nivel planetario se dio con los procesos de independencia que tuvieron mayor impulso en el siglo XIX. En América Latina y el Caribe, empezando con la temprana revolución haitiana en 1804 que, aunque fue derrotada, fue el inicio de todo un proceso regional, que llevó a la formación, pero no consolidación, de nuevos Estados-nación. La administración colonial en lo que hoy conocemos como México, tuvo presencia desde 1521 hasta 1821 cuando se consagró la llamada “Independencia nacional”. Claro que estas fechas más allá de ser exactas, son un marcador temporal que permiten colocar ciertos límites espacio-temporales, los cuales son necesarios para el análisis.

El colonialismo se fundió en cada parte de la vida cultural, social y política de los pueblos del mundo. Es desde el siglo pasado que en América Latina, así como desde otros espacios del Sur global, se ha problematizado respecto al impacto que tuvo y sigue teniendo el proceso colonial que inició en el siglo XVI. El intercambio analítico con la teoría crítica y especialmente con el marxismo, trajo al sur y centro del continente cuestiones fundamentales a debatir.

El sociólogo mexicano Pablo González Casanova en 1965 utilizó por primera vez el término de colonialismo interno. Junto con Rodolfo Stavenhagen quien publicó *Siete Tesis equivocadas sobre América Latina*, ambos se cimentaron en el pensamiento marxista-leninista para seguir su desarrollo. González Casanova sostiene que “los primeros apuntes del colonialismo interno se encuentran en la propia obra de Lenin” (González Casanova, 2003:5), ya que “desde 1914 Lenin se interesó por plantear la solución al problema de las nacionalidades y las etnias oprimidas del Estado zarista para el momento en que triunfara la revolución bolchevique” (González Casanova, 2003: 5). Es así, que el autor suma a la definición del colonialismo interno en décadas posteriores:

“La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en los que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y después del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo, o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal” (González Casanova, 2003: 3)

Existen 7 características que enlistar para explicar el colonialismo y el neocolonialismo que viven los pueblos “indígenas” o etnias a nivel internacional:

1. Habitan en un territorio sin gobierno propio.
2. Se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran.
3. Su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo.
4. Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”.
5. Los derechos de sus habitantes, su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central.
6. En general los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada “inferior”, o a lo sumo convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal.
7. La mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional” (González Casanova, 2003: 3).

Impulsar un concepto y la noción de colonialismo interno fue un esfuerzo grande que no sólo se sumergió dentro de lo académico, sino que trastocó y pretendió también ser parte de las luchas “indígenas” y étnicas que ya se daban desde esos momentos; el zapatismo es el mayor ejemplo. Aun así, el conflicto que encuentra González Casanova en cuanto a éste, es que cuando la formulación del colonialismo interno fue más sistemática en América Latina:

“su vinculación a la lucha de clases y al poder del Estado apareció originalmente velada (...) en la *La Democracia en México* (1965) sostuve la tesis de que en el interior del país se daban relaciones sociales de tipo colonial. Rechazando que el colonialismo sólo debe contemplarse a escala internacional”, sostuve que también “se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados” (González Casanova, 2003: 8).

Uno de los aportes que da el pensador mexicano, es que permite ver la capacidad que tiene el colonialismo como “fenómeno integral, intercambiable” (González Casanova, 2006: 134) que puede transitar de ser una categoría internacional a una interna, dado sus lógicas de dominación. Y es, permite dar una mirada más compleja desde América Latina, y en el caso específico de México.

Frantz Fanon es otro de los autores de los cuales no se puede prescindir para hablar del impacto que tuvo el proceso colonial en las y los habitantes de los territorios conquistados y azotados por el colonialismo. Fanon como especialista de la salud mental, específicamente psiquiatra, y activo militante de la lucha anti-colonial e independentista en África; sentó en al menos dos de sus obras *Piel Negra y Máscaras blancas* (1952) y *Los Condenados de la Tierra* (1962) análisis y reflexiones en cuanto la configuración de la subjetividad y los padecimientos de ésta durante la ocupación colonial.

El pensamiento del psiquiatra y militante martinico estuvo envuelto en la praxis misma de las luchas de liberación y de descolonización en África, principalmente en Argelia. Si bien en un primer momento su pensamiento no llegó a América Latina; posteriormente éste fue rescatado dado la resonancia compartida con la región.

Para Fanon, el colonialismo “es el encargado de producir subjetividades en los cuerpos, de generar técnicas de clasificación y diferenciación etnoracial, *ejerciendo de este modo un tipo específico de poder, distribución y ordenación social en un espacio y tiempo concretos*” (Meriño, 2018:122). El lugar del cuerpo, es fundamental para entender la experiencia más allá de la ocupación territorial vacía o simplemente objetiva por las potencias europeas. Los planteamientos fanonianos, se podría decir, construyen “lo que podríamos llamar una “teoría moderno–colonial de la subjetividad” que ha tenido una extensión crítica capaz de convertirse en fuente y parte de la genealogía de los estudios poscoloniales (crítica poscolonial) y del pensamiento descolonial (giro descolonial)” (De Oto, 2011: 66). Es en el segundo mencionado desde donde lo rescatamos.

En la cuestión organizativa y administrativa, “el colonialismo se caracteriza por dos grandes rasgos: primero, por su naturaleza impositiva –de una sociedad sobre otra–, y segundo por el ejercicio y uso de la violencia ejercida en los cuerpos” (Meriño, 2018:124). El colonialismo implica entonces la creación de relaciones jerárquicas de dominio y explotación, dada la ocupación, invasión y “conquista” de los territorios fuera de Europa, y con ello a las y los sujetos que habitan ahí. Esto último, acompaña perfectamente lo que Quijano sistematiza y propone a finales del siglo XX, con la Colonialidad del Poder, donde la “raza” es el elemento fundamental, constitutivo y específico del patrón de poder actual mundial, el Moderno-colonial.

1.1.2 La Colonialidad del Poder: Un acercamiento complejo a las relaciones de Poder

La colonialidad del poder (CP), como Aníbal Quijano la propuso hace casi tres décadas, responde a una teoría relacional, donde centra la emergencia de las relaciones de poder vigentes hasta la actualidad, en un momento histórico específico, así como las ubica geo-espacialmente. La mal llamada “Conquista de América”, puede considerarse no sólo como uno, sino como el hito fundamental en el desarrollo de la historia “universal”. Las relaciones globales que se establecieron a partir de la idea de “raza” marcaron el rumbo del proyecto Moderno-colonial capitalista, no sólo en Europa, sino en todo el mundo.

¿Por qué hablar de colonialidad y no de colonialismo?

En el apartado anterior se revisó parte de los antecedentes del giro descolonial en el pensamiento latinoamericano y caribeño respecto al término de colonialismo. La importancia de mencionarlos reside en demostrar que han existido y siguen vigentes análisis regionales propios que aportan y fortalecen a un pensamiento y tratamientos filosófico y teórico desde América Latina, fuera de los centros globales de poder.

Ahora, Aníbal Quijano y el colectivo de Modernidad-Colonialidad presentan una alternativa conceptual a lo anteriormente mostrado, ya que el concepto de colonialismo no es suficientemente abarcativo para lo que se observa en la realidad latinoamericana en primera instancia. Para el autor peruano, el colonialismo:

“se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder... El colonialismo es, obviamente más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar “colonialismo interno” al poder racista/etnicista que opera

dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación” (Quijano, 2006: 93).

La colonialidad, por su parte, se presenta como un fenómeno que se gesta a la par del proyecto colonial y “civilizatorio”, que en nuestro caso, es impuesto desde *Europa* hacia Latinoamérica desde el siglo XVI. Este deviene en un proceso de ocupación no sólo material, sino simbólica y subjetiva. Esto implica, por tanto, relaciones de poder más complejas las cuales involucran la jerarquización racial como característica fundamental.

La colonialidad, en términos de Quijano:

“es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista, (ésta) se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2014b: 285).

La constitución de la “raza”, como el eje de la dominación que caracteriza al patrón de poder vigente (el moderno-colonial) es el aporte fundamental de Aníbal Quijano. Así mismo, hay que recalcar que en su análisis reflexiona “no sólo la materialidad de las relaciones sociales, sino también, su dimensión intersubjetiva” (Quijano, 1999: 143).

La discusión sobre la “raza” es totalmente una cuestión política, una cuestión del poder, ya que es a partir de esta que se justifica un sistema de dominación a nivel global por primera vez en la historia. Esto sucede cuando “la idea misma de “raza”, como un elemento de la “naturaleza” que tiene implicaciones en las relaciones sociales, se mantiene virtualmente intocada desde sus orígenes” (Quijano, 1999: 142). Es decir, que esta, “para la abrumadora mayoría de la población mundial, incluidos los opositores y las víctimas del racismo” (Quijano, 1999: 142), es vista como una cuestión natural, a-histórica y como único destino marcado, imposible de cuestionar.

Lo que hay que dejar en claro, es que la “raza”, “no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno,

eurocentrado” (Quijano, 1999: 143). Pero, ¿De dónde viene la idea de “Raza” cómo la conocemos hasta ahora?

La idea de “raza” “nace con “América” y originalmente se refiere, presumiblemente, a las diferencias fenotípicas entre “indios” y conquistadores, principalmente ‘castellanos” (Quijano, 1999:145). Habría que hacer énfasis en que, sin embargo, “las primeras gentes dominadas a las que los futuros europeos aplican la idea de “color” no fueron los “indios”, sino que fueron los esclavos secuestrados y negociados desde las costas de lo que ahora se conoce como África y a quienes se llamará ‘negros” (Quijano, 1999: 145) Y aunque parezca extraño, señala Quijano, “no es a ellos que originalmente se aplica la idea de “raza”, a pesar de que los futuros europeos los conocen desde mucho antes de llegar a las costas de la futura América” (1999: 145).

Lo que trajo “América” o bien la “invención de ésta” (O’Gorman, 2010), fue una clasificación poblacional mundialmente impuesta. Los grupos humanos de todo el mundo “fueron clasificados, ante todo, en identidades “raciales”, y dividida entre los dominantes / superiores “europeos” y los dominados / inferiores “no-europeos” (Quijano, 2014b: 318):

“Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales”: en un primer periodo, principalmente el “color” de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz. El color de la piel fue definido como la marca “racial” diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes / superiores o “europeos”, de un lado, y el conjunto de los dominados / inferiores “no-europeos”, del otro lado” (Quijano, 2014b: 318-319).

Si bien el “color” puede verse como un constructo mental, cuando se habla de éste en términos políticos, o sea, ser “rojos”, “negros”, “blancos”; “todo el mundo está, presumiblemente, dispuesto a pensarlo como una metáfora” (Quijano, 1999: 145). También el “color”, se ha utilizado como una base “biológica” engañosa, para sostener discursos y prácticas racistas de dominación a nivel global; colocando a lo “blanco” como el punto de referencia y de jerarquía entre todas y todos los seres humanos.

En cuanto a lo biológico, dice J, Marks citado en los escritos de Quijano que:

“No existe indicio alguno, ya que no evidencia, de que algo, en alguno de los subsistemas o aparatos del organismo humano (genital o sexual, de la circulación de la sangre, de la respiración,

de filtro de toxinas y líquidos, de producción de glándulas, de producción de células, tejidos, nervios, músculos, neuronas, etc., etc., etc.) tenga naturaleza, configuración, estructura, funciones o roles diferentes según el “color”, de la piel, o de la forma de los ojos, del cabello, etc., etc. (Marks, J. en Quijano, 1999: 145-146).

Así como:

“el color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona y, ciertamente, menos aún en sus capacidades históricas. Y, del mismo modo, ser trabajador “manual” o “intelectual” no tiene relación con la estructura biológica” (Quijano, 2014b: 317)

Ahora, cuando se habla de lo “blanco” Quijano expone que éste “se construye entre los britano-americanos durante el XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas” (Quijano, 1999: 145). El autor explica que lo “white” (“blanco”) es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a “black” (“negro” o “nigger”), identidad de los dominados, cuando la clasificación “racial” está ya claramente consolidada y “naturalizada” para todos los colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados” (Quijano, 1999: 145).

En el caso de la colonización de lo que ahora se nombra como América Latina y posteriormente al resto del mundo “se establece la idea de que hay diferencias de naturaleza biológica dentro de la población del planeta, asociadas necesariamente a la capacidad de desarrollo cultural, mental en general” (Quijano, 1999: 146). Esta clasificación racial impuesta desde lo “occidental” llevó a la configuración, de lo que se enuncia como las “nuevas identidades sociales de la colonialidad” (Quijano, 2014b: 286). Así aparecen las categorías taxonómicas de: *indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos*. Del mismo modo están identidades geoculturales del colonialismo: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa” (Quijano, 2014b: 286).

Dado lo anteriormente expuesto, es que la presente tesis retoma a la colonialidad del poder como marco explicativo de algunos procesos organizativos de mujeres en México, específicamente mujeres que se reconocen como “indígenas”. La colonialidad del poder parte de una visión compleja del poder y de la vida social, planteando que toda sociedad

está estructurada a partir de relaciones de poder, las cuales se entretajan en los diversos ámbitos de existencia. De estos últimos hablamos en el siguiente apartado.

La Colonialidad del poder: dominación, explotación y conflicto. La malla de relaciones en los cinco ámbitos de la existencia.

¿Qué es el poder, qué es la dominación, qué es la explotación y qué es el conflicto?

Para Quijano, en polémica con corrientes teóricas sociológicas y políticas hegemónicas y también críticas, el poder no se ubica en un solo punto de lo social (el Estado para la ciencia política, lo económico para el marxismo); el cual tendría la capacidad de organizar la vida social. El poder, según el autor, se encuentra en varias dimensiones que se influyen mutuamente sin que una de ellas tenga la capacidad de determinar lo que ocurre con las otras.

La colonialidad del poder sostiene una visión compleja para tratar el poder y las relaciones que éste implica. Quijano opta por utilizar el concepto de poder social, el cual se refiere “a relaciones sociales constituidas por la imprescindible co-presencia de tres elementos: dominación, explotación y conflicto. Los modos, las medidas y las formas de la co-presencia de cada uno de tales elementos, es variable en cada espacio/tiempo social específico” (Quijano, 2014a: 10).

La dominación, la explotación y el conflicto “dan muestra de la disputa por el control de cada una de las áreas vitales de la existencia social humana, que hasta hoy atraviesa toda la historia de nuestra especie” (Quijano, 2014a: 4). Las relaciones de poder en toda existencia social explicadas desde la CP están constituidas por estos tres elementos. Más, “no todos los ámbitos de relaciones sociales de poder los implican de la misma manera, ni en la misma medida” (Quijano, 2014a: 7). A continuación se definen de forma más clara:

La dominación es el elemento más general de toda relación de poder y es por ello que está presente en el conjunto de la existencia social. Esta se refiere “al control que unos ejercen sobre el comportamiento de los demás (...) y puede decirse que es la condición básica del poder (Quijano, 2014a: 8). Sus ámbitos centrales son la autoridad colectiva o

pública y la subjetividad/intersubjetividad. En el patrón actual de poder, sostiene Quijano, el control de la autoridad colectiva se encarna en el Estado; y en el control de la subjetividad/intersubjetividad se encuentra en el Eurocentrismo, como perspectiva mundialmente hegemónica de conocimiento.

La dominación hace referencia a “una relación asimétrica en donde algunas agrupaciones sociales ejercen el control sobre el comportamiento de otras; en tanto que la explotación alude a la dominación en la esfera del trabajo, esto es, una relación de inequidad persistente, sustentada —por parte de un grupo o individuo— en la obtención del trabajo de los demás, sin retribución equivalente” (Quintero, 2010).

La explotación, por su parte, “consiste en obtener del trabajo de los demás, sin retribución equivalente, ni compartición con ellos, un beneficio propio” (Quijano, 2014a: 8). El autor tiene todo un desglose que le diferencia de las posturas del liberalismo y el materialismo histórico.⁴

La explotación se encuentra totalmente vinculada con la dominación. Quijano señala que ésta es la condición de posibilidad de la explotación, pero no a la inversa, y rebate la idea del materialismo histórico de que la explotación origina y/o determina la dominación (Quijano, 2007), ya que “es la dominación subjetiva y material (la autoridad, la violencia), la que ha hecho posible todo eso” (Quijano, 2014a: 9).

La dominación duradera “refuerza la explotación y seguramente ésta hace lo mismo con aquella. Pero ninguna se origina en la otra, ni, en consecuencia, la determina. Tienen ámbitos diferentes, orígenes y carácter diferentes, pero la una no podría existir sin la otra” (Quijano, 2014a: 9).

Finalmente, la dominación y la explotación —como elementos permanentes del fenómeno del poder— implantan necesariamente el conflicto como tercer elemento de esta triada. El objetivo del conflicto es el cambio o la destrucción de los recursos y de las instituciones configuradas y reproducidas por la dominación, aun cuando también este se funda en la tentativa por controlar los ámbitos básicos de la existencia social.

⁴ Para profundizar en la discusión que sostiene el autor con los postulados del Liberalismo y el Materialismo Histórico, véase Quijano, A. (2014, b) La Colonialidad y la Cuestión del Poder.

Para hablar del conflicto que es el tercer elemento Quijano coloca en tensión, como en los dos anteriores, las posturas entre el materialismo histórico y el liberalismo. De forma concreta, sin ahondar en lo anterior, ya que no es propósito investigativo que compete a esta tesis, el autor peruano señala, es que dentro de su propuesta lo que se sostiene es que:

“en la **lucha por el control** del trabajo, *(y de los otros ámbitos de la existencia)* es que históricamente se han originado las relaciones de propiedad y las relaciones de producción. No a la inversa. Y que es la dominación, subjetiva y material (la autoridad, la violencia), la que ha hecho posible todo eso” (Quijano, 2014a: 9)

El autor continúa:

“El conflicto se dirige, por eso, ante todo a la dominación. Reducida ésta, cambiada, o destruída, la explotación sigue, necesariamente, la misma trayectoria. La explotación puede ser objeto de descontento, de crítica y de resistencia. Pero la oposición activa, en otras palabras la lucha concreta, importa un desplazamiento de ámbito: su objeto es la dominación y su objetivo es el cambio o la destrucción de los recursos y de las instituciones de dominación. La suerte de las formas de explotación sigue a la de las formas de dominación” (Quijano, 2014a: 10).

Es en este último párrafo donde podemos encontrar la estrecha relación que tienen estos tres elementos; los cuales no sólo coexisten, sino que son necesarios para que el patrón de poder vigente opere. Por la naturaleza y dinamismo de ésta, hay siempre una continua disputa por el control de ciertas áreas vitales de la existencia social: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos. 2) el sexo, sus recursos y sus productos. 3) la subjetividad, sus recursos y sus productos. 4) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos. (Quijano, 2014a: 4). En un texto de 2014, se suma como otra área vital a la “naturaleza” y sus recursos de producción (Quijano, 2014b: 289).

“La articulación entre instancias de explotación y de dominación es heterogénea y discontinua. Y, por lo mismo, la clasificación social como un proceso en el cual las tres instancias están asociadas/disociadas, tiene también, necesariamente, esas características” (Quijano, 2014b: 315).

Es en cada uno de estos, donde el control se disputa “y de cuyas victorias y derrotas se forman las relaciones de explotación / dominación / conflicto que constituyen el poder, los

elementos componentes son siempre históricamente heterogéneos” (Quijano, 2014b: 291-292). A continuación se presentan de manera más amplia:

- 1) El trabajo: Dentro del ámbito del trabajo, en el patrón de poder actual mundial, la institución dominante es la empresa capitalista. Fue “en la Revolución Industrial cuando la mencionada emergió consolidada como la institución central del control del trabajo” (Quijano, 2014a: 312). La empresa capitalista “es producto de la concentración del capital-trabajo asalariado en Europa, a fin de controlar, al mismo tiempo, el trabajo mundial y la estructura de producción mundial” (Quijano, 2011: 13)” Los recursos que retoma, es el trabajo asalariado, el cual, fue segmentado por la “raza”. No hay que olvidar que “todas las formas no asalariadas de trabajo, *también*, han estado presentes durante 500 años” (Quijano, 2011: 13)
- 2) El Sexo/reproducción: El control del sexo, en la actual sociedad se ejerce, principalmente, por medio de dos cauces diferenciados de relaciones sociales, de productos y de instituciones. Aunque estos dos son diferenciados, funcionan de modo paralelo e interdependiente: las relaciones llamadas de familia (*burguesa*) y la prostitución sexual (Quijano, 2011: 14) .
- 3) La subjetividad: El control de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas en la sociedad actual, se hace por medio de la hegemonía del Eurocentrismo en la producción del conocimiento y del imaginario. “Se trata de una perspectiva de conocimiento y de un modo de producir conocimiento que expresa la trayectoria del mundo que comenzó con América, combinando las necesidades del capitalismo y la experiencia de la colonialidad del poder” (Quijano, 2011: 16).
- 4) La autoridad colectiva: “El control de la autoridad colectiva, se ejerce hoy por medio del Estado como institución hegemónica, que sirve para centralizar la dominación y articular el control de las demás áreas. Su recurso principal y permanente es la violencia organizada. Su producto es la legitimación de la dominación, sea impuesta por la violencia, o por medio de las instituciones que sirven para administrar ese control” (Quijano, 2011: 18).

- 5) La naturaleza: La relación con la “Naturaleza”, remite a la ancestral relación del “hombre” respecto a la Madre tierra, y la creación de una dinámica en la que se busca la satisfacción de las necesidades humanas mediante el consumo de los bienes que de ella emanan, su control es fundamental para garantizar la subsistencia (Puyol, 2015:35). La institución bajo la cual se sostiene la colonialidad de ésta es el antropocentrismo.

Las reflexiones y análisis que sostiene Quijano, le llevan invariablemente a proponer un concepto fuera del colonialismo interno, ya que si bien es un esfuerzo importante desde la región latinoamericana para explicar y complejizar debates frente a la experiencia colonial, éste se encuentra relacionado directamente con el Estado-Nación, el cual responde todavía a una categoría eurocéntrica. La propuesta de Aníbal Quijano, en sí misma es una práctica descolonial, al construir y explicar nociones y conceptos fuera del marco establecido por la modernidad-colonialidad capitalista.

El aporte del pensador peruano se colocó desde los márgenes y, desde la crítica de la teoría crítica situándose desde América Latina. Tal situación, más allá de traer respuestas; trajo consigo formas otras de cómo formular preguntas pertinentes para explicarnos cómo es que se dan y han sostenido las relaciones de poder, las cuales son dinámicas y que están en constante movimiento; así como atraviesan cuestiones de la subjetividad como la “raza”, el sexo-género y la clase.

Explorar la propuesta de la Colonialidad del poder, permite acercarnos a conceptos y nociones como el de patrón mundial de poder, la crisis de éste mismo, heterogeneidad histórico estructural, des/colonialidad; los cuales son esenciales para entender cómo está construida la aportación de la Defensa de la Vida-Tierra. Dado que es una propuesta compleja, es necesario un desglose de términos que logren enmarcar las tendencias descoloniales, las cuales pueden ser contradictorias, en la construcción de proyectos alternativos amplios que caminen a un nuevo horizonte de sentido histórico.

Dentro de la Ciencia Política, este puede presentarse como un ejercicio necesario que logre explorar la complejidad de las relaciones establecidas por el poder y cómo es que existen otras articulaciones que abren posibilidades reflexivas más allá de lo institucionalizado. Sobre todo, marcando distancia de la idea de lo Estatal como

posibilidad única de organización y entendimiento de lo político. Ya que esta visión de la política y de las Ciencias sociales quedan bastante reducidas al seguir únicamente el paradigma eurocéntrico.

El patrón de poder actual: moderno-colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal.

El colonialismo del siglo XVI como fenómeno abarcativo a nivel planetario, instauró hace poco más 528 años el patrón de poder moderno-colonial. Es este otro de los conceptos claves para este trabajo investigativo, y el cual se menciona de manera constante para referirnos a la lógica sistémica bajo la cual se reproduce la vida y las relaciones sociales y de poder bajo el modelo hegemónico e imperante.

El concepto de patrón de poder podría entenderse también como un sinónimo de lo que Immanuel Wallerstein nombra como sistema-mundo, o bien Ramón Grosfoguel conceptualiza como “Sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal” (2006).

Para fines de esta investigación y retomando a los aportes del grupo de la Modernidad-Colonialidad y específicamente a Aníbal Quijano, lo que se entiende por patrón de poder, es lo siguiente:

“un sistema de dominación social que básicamente consiste en la clasificación social universal de la población del mundo según la idea de **"raza"**, establecido e impuesto primero en América y después en todo el planeta como expresión central del colonialismo europeo, y que permite el control mundial de la subjetividad y de la autoridad colectiva” (Quijano, 2011: 11).

Tal sistema de dominación tiene características específicas las cuales apuntan a que este es capitalista, moderno, colonial, antropocéntrico, eurocéntrico y patriarcal. Los primeros cuatro elementos son desarrollados por el pensador peruano, los cuales emergen en un mismo proceso que principia con “América” y que va tomando una forma claramente reconocible algo más de tres siglos después. Por su parte, el elemento patriarcal, que es fundamental para abonar en esta tesis, dado que las sujetas de investigación son mujeres; fue sumado y fortalecido con los aportes de feministas y mujeres pensadoras que desde esfuerzos reflexivos y críticos de la colonialidad del poder y otros feminismos.

Quijano denomina patrón de poder a un formato de dominación capitalista global eurocéntrico constituido en América Latina desde hace 500 años “que implicó para la región la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de “raza”, así como la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo en torno al capital y el mercado mundial” (Falero, 2005:101). En otras palabras, es con América (Latina) que “el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (Quijano, 2014b: 286).

El patrón de poder es:

“**Mundial** porque abarcó a toda la población del mundo; **moderno** porque se impuso el proyecto de la modernidad europea caracterizado por la razón instrumental medios-fines, basado en el avance científico-tecnológico y orientado a la acumulación capitalista; y **colonial** porque se legitimaron las relaciones de dominación y explotación de los conquistadores sobre los conquistados a partir del criterio de la raza, las cuales, a pesar de los procesos independentistas, se han mantenido hasta la actualidad” (López-Córdova y Marañón, 2016: 6).

Un elemento que me parece relevante resaltar en el pensamiento complejo de Quijano es que si bien menciona que existen elementos centrales que “afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo” (Quijano, 2014a: 723), ni este patrón de poder, ni otro alguno, puede implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios” (Quijano, 2014a: 723). Es decir, que no podemos permitirnos llegar a simplificaciones ni totalizar las experiencias de colonialidad, aunque existan momentos históricos compartidos.

El alcance global de éste patrón de poder mundial lo hace:

“el más complejo y peligroso laberinto de toda nuestra historia, ya que todos y cada uno de nosotros no podemos evitar sino ser habitantes y habitados de este patrón de poder, porque es el único que tiene hegemonía sobre toda la población de la especie en todo el planeta. No hay, pues, otro mundo que habitar y que nos habite” (Quijano, 2013: 19).

Esta última frase poderosa en sí, puede marcar una idea de destino fatal. Así mismo, aparece potencialmente liberadora al tener en cuenta que tal patrón del cual formamos parte es histórico, con inicio y con posible vigencia.

La Colonialidad como la cara oculta de la Modernidad

El desarrollo del giro descolonial no es único de Anibal Quijano y es que sería imposible, siendo éste sumamente vasto. Existen otras propuestas conceptuales que desarrollan la idea de que la colonialidad representa una parte constitutiva de la Modernidad. La metáfora recae en que la Colonialidad es la cara oculta de la última mencionada. A continuación ahondamos en esto.

El preguntarse ¿de dónde emerge el patrón de poder actual? es pertinente para comenzar a ahondar en lo ya antes mencionado. Se dice que el origen de éste se dio a través de un doble movimiento, Boris Marañón explica esta acción de la siguiente forma:

“En primer lugar hubo un desplazamiento hacia la **modernidad en tanto proyecto de liberación humana**, en el cual se buscaba instituir la convivencia social a partir de la igualdad, la autonomía individual y la solidaridad, mirando al futuro. En segundo lugar, existe un direccionamiento hacia la **colonialidad**: a partir de la idea de “raza”, se jerarquizan y legitiman relaciones de dominación de los “blancos” sobre los “no blancos” (Marañón, 2016: 12).

De este doble movimiento es la segunda dirección la que “se impone, se transforma y perdura hasta hoy día, con las instituciones básicas” (Marañón, 2016: 12). Esas instituciones son las establecidas en el “mercado/empresa/trabajo asalariado, de Estado/ciudadanía, de conocimiento científico racionalista-positivista, de una familia patriarcal y de dominio de la naturaleza a través de la ciencia y la tecnología” (Marañón, 2016: 12).

La colonialidad como la cara oculta de la modernidad, es una idea trabajada ampliamente por Walter Mignolo, la cual enuncia que la colonialidad representa una parte constitutiva de la Modernidad. La metáfora recae en que una representa la cara oculta de la otra. Para el filósofo argentino la Colonialidad es una manera abreviada de referirse a la «matriz (u orden) colonial del poder»; describe y explica la colonialidad en cuanto que cara oculta y

más oscura de la modernidad (Mignolo, 2010: 42). Tal hipótesis la sintetiza en tres puntos (Mignolo, 2010):

- 1) El renacimiento europeo se concibió como tal, estableciendo los cimientos de la idea de modernidad, a través de la doble colonización del tiempo y del espacio. La doble colonización viene a ser la invención de las tradiciones europeas. Una fue la invención de la propia tradición de Europa (colonización del tiempo). La otra fue la invención de las tradiciones no europeas: el mundo no europeo que coexistía antes de 1500 (colonización del espacio).
- 2) Modernidad pasó a ser –en relación con el mundo no europeo– sinónimo de salvación y novedad. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, la modernidad tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo XVII, cuando Inglaterra y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental.
- 3) La retórica de la modernidad (salvación, novedad, progreso, desarrollo) apareció junto con la lógica de la colonialidad. En algunos casos, a través de la colonización.

La conceptualización del proyecto Moderno que surge a partir las propuestas y aportaciones de quienes se colocan desde críticas a este, sean desde lo des/pos/anticolonial, buscan complejizar el término *modernidad*. Tal complejización muestra que “los procesos modernos son desde un inicio, procesos formados en relación con otras regiones del mundo, y que están constituidos por el contexto imperial-colonial” (Vázquez, 2014:176).

Para esto es necesario profundizar en cuáles fueron los aportes que dio “América” al surgimiento de la Modernidad. Estos, escribe Quijano, “fueron más allá de esa idea que se acuñó entre nosotros, de la cual todavía muchos somos prisioneros; la idea de que América Latina siempre ha sido solo pasiva y tardía receptora de la modernidad (Quijano, 1988: 10).

Si bien la *modernidad* es una categoría que se acuña en Europa y particularmente desde el siglo XVIII, ésta “fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fine del siglo XV en

adelante” (Quijano, 1988: 11). Ahora, si bien “la elaboración intelectual de esos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio” (Quijano, 1988: 11).

En ese sentido, la apuesta de la colonialidad del poder va más allá de concebir a América como la base de la acumulación originaria del capital. La CP coloca en el centro de la discusión el hecho de que la conquista de “América” fue un descubrimiento, más que geográfico, “fue el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes” (Quijano, 1988: 11).

Al hablar de los descubrimientos que se hicieron en y a partir del “nuevo continente”, Quijano rescata que más allá de ver el exotismo en la región se lograron vislumbrar “ciertas cristalizaciones históricas de algunas viejas aspiraciones sociales que hasta entonces no tenían existencia sino como mitos atribuidos a un ignoto pasado, esa dilatación de las fronteras del imaginario europeo era, precisamente, la consecuencia de América” (Quijano, 1988:11). Es más, en la experiencia americana y, en primer término, en la andina, dieron cuenta que existían y se llevaban a cabo:

“algunas de las formas de existencia social buscadas, la alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades; la legitimidad de la diversidad de los solidarios; la reciprocidad en las relación con los bienes y con el mundo en torno, tan por completo distintas a las condiciones de la sociedad europea en ese tiempo” (Quijano, 1988:11-12).

El autor sostiene entonces, que en consecuencia del descubrimiento de América Latina se “produce una profunda revolución en el imaginario europeo y de allí en el imaginario del mundo europeizado en la dominación: se produce el desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o por construir” (Quijano, 1988: 12).

Dado lo mencionado con anterioridad, en la presente investigación tomo al término *modernidad* desde una perspectiva crítica. Es decir, no la entiendo como un fenómeno a-espacial, natural, determinado o temporalmente destinado, más bien, comparto con Vázquez Menkel quien menciona que “se opta por el término modernidad para hablar de la geo-genealogía occidental del proyecto moderno, para poder referirnos a la

representación que occidente hace de sí mismo” (Vázquez, 2014: 176-177). Así como, conceptualmente comparto que la modernidad “como patrón de experiencia social, material y subjetiva, fue (en primer lugar) la expresión de la experiencia global del nuevo poder mundial” (Quijano, 1998: 7).

La noción conceptual de la *modernidad*, claramente no es neutra y viene enunciada desde un espacio y tiempo específico. El sentido generalizado que tiene “lo moderno” se sostiene desde una perspectiva eurocéntrica, desde el eurocentrismo. Otro concepto fundamental para continuar en este recorrido teórico. A continuación se habla de ello.

1.1.3 Eurocentrismo, la racionalidad instrumental y el sujeto universal

A lo largo de la tesis el concepto de eurocentrismo se utiliza para adjetivar la perspectiva hegemónica desde la cual se explica el mundo desde hace poco más de 500 años. El Eurocentrismo, según Quijano (1992) fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre lo europeo y el resto del mundo a partir de la colonización.

El fenómeno del eurocentrismo comenzó “en el momento en que los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (Quijano, 1992: 12). Lo colocaron en un primer momento lejos del acceso de los dominados para paulatinamente acercarlo, pero sólo a algunas élites. Es entonces, dice el pensador de la colonialidad, que “la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción” (Quijano, 1992: 12).

La perspectiva eurocéntrica coloca a Occidente desde ese entonces y hasta ahora como el inicio, final y centro del mundo y de la historia. El eurocentrismo es en sí mismo complejo, “ya que no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía” (Quijano, 2014: 287).

Por su parte, la racionalidad instrumental fue el recurso utilizado por el eurocentrismo, la cual logró imponerse como forma única y verdadera de conocimiento:

“en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder –en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton)–, desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron, también, ya formalmente naturalizadas las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial. Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad” (Quijano 2014: 286-287).

Para Edgardo Lander, la separación radical entre mente y cuerpo que implica la racionalidad instrumental:

“dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos (...) es así, que se genera una fisura ontológica, entre la razón y el mundo, separación que no está presente en otras culturas” (Lander, 2000: 5).

Siguiendo la idea del autor venezolano es sólo a partir de estas separaciones que llevan a “un conocimiento descorporeizado y descontextualizado, que es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal” (Lander, 2000: 5). Sólo así es que es posible imponer un pensamiento único como “universal”.

La idea de Europa como centro del mundo “generó e impuso una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano, 2014: 287). Esto a partir de en dónde ubicaban geográficamente, cómo era su aspecto físico (color de piel), cómo organizaban su vida social y colectiva, así como cómo practicaban la espiritualidad y su relación con la Tierra.

Lo que la crítica de la escuela de la modernidad-colonialidad sostiene con firmeza es que “la perspectiva eurocéntrica, en cualquiera de sus variantes, implica, pues, un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia” (Quijano, 2014b, 291). Esto se suma a la constante necesidad de desnaturalizar, todos los procesos que la dominación moderno-colonial introdujo a nivel global: la idea de la superioridad racial, las relaciones dicotómicas de género y la heteronormatividad, la separación entre sujeto-objeto, el Estado-Nación como destino de toda organización social, entre otras.

Del hombre colonial al “Sujeto Universal”

Tanto los procesos de colonización como los de colonialidad marcaron pautas a partir de las jerarquías racial, clasista, antropocéntrica y de género, para imponer la idea del “Sujeto Universal”. Este representa la identidad de “Occidente”, del colonizador; el cual, bajo la lógica de la Modernidad /Colonialidad es el único deseable para que se universalice.

La idea del sujeto que recae en el “Hombre moderno” atribuye características específicas en la “raza”, la clase y el sexo-género. Es decir, este sujeto universal hace referencia a un varón heterosexual, blanco/ europeo, propietario, entre otras características que se pueden sumar. Trabajos como los de Sirin Adlbi (2016), mencionan también que el factor de la espiritualidad, en específico lo cristiano, es necesario para entender la matriz de dominación colonial.

Es a partir de la figura de este que se va construyendo la vida pública, la ciudadanía, la supuesta representación, los ideales de igualdad, libertad y fraternidad de la Modernidad esbozados desde la revolución francesa. Se podría decir entonces que el acceso identitario a ser “sujeto” se guarda a un grupo o grupos en específico, los cuales cambian históricamente; y son a quienes se les atribuye la condición de humanidad. En el caso de la Modernidad-colonialidad, es el *hombre blanco* en quien, desde un principio recae la idea del Sujeto Universal.

La discusión sobre el sujeto único y moderno no es algo nuevo, ya desde Adorno y Horkheimer discutían dentro de un ejercicio revisión y crítica extenuante a la Ilustración, la violencia intrínseca de tal proyecto, y por tanto la lógica que se sigue en su proceso de expansión y despojo dentro de su territorio (Occidente) y obviamente fuera de él. Así como la idea de la unicidad, que se impone, es decir la unicidad que “se reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas” (Adorno y Horkheimer, 1998: 62).

Habría que poner atención en el momento en cual se vive la supuesta secularización de la vida en el centro de Europa, cuando Dios es apartado para dejar al Hombre como centro y razón de su propia existencia. Es desde ese momento que toda configuración de la vida toma un giro antropocéntrico, es decir, responde únicamente a las necesidades del Sujeto-hombre-universal y al sistema que éste representa, y del que también forma parte.

Es a partir de la aparición de otros sujetos y grupos humanos en el momento de expansión y colonización, que la imposibilidad de la Modernidad (a propósito o no) de reconocer otras expresiones de la otredad, se hace presente y marca una tajante ruptura con otras expresiones de existencia que le parecen no racionales. Y ya que éstas le parecen que no lo son;

“no pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser "objetos" de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura *européa* y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre "sujeto" y "objeto" (Quijano, 1992: 16).

La constitución del Sujeto Universal, se hizo a partir de la imposibilidad o negación de Occidente por reconocer la otredad. “El Otro “es la "bestia" de Oviedo, el "futuro" de Hegel, la "posibilidad" de O’Gorman, la "materia en bruto" para Alberto Caturelli: masa rústica "des-cubierta" para ser civilizada por el "ser" europeo de la "Cultura Occidental", pero "en-cubierta" en su Alteridad” (Dussel, 1994:37).

Si bien esto se observa de forma teórica y en ideas, claramente se materializa en las relaciones intersubjetivas que se establecen a partir del siglo XVI:

“Ahora (que) la figura es práctica, la relación es de Persona-Persona, política, militar; no de reconocimiento e inspección -con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna- de nuevos territorios, sino de la dominación de las personas, de los pueblos, de los "indios". No es ya la "teoría", es ahora la "praxis" de dominación” (Dussel, 1994: 39).

La dominación, mencionada por Dussel, y trayendo a cuenta nuevamente lo ya planteado por Aníbal Quijano en cuanto a la disociación que hay de ésta con la explotación y conflicto, sólo nos reafirman que es imperante un tratamiento crítico y complejo a las problemáticas que se que tratan aquí. Tal tratamiento sólo se puede llevar a cabo tomando en cuenta tanto los elementos materiales como los subjetivos para lograr así análisis más certeros sobre las lógicas y prácticas de dominación históricas que nos han antecedido al menos quinientos años.

Bajo esta línea reflexiva es que podemos continuar con el análisis de cómo es que la colonialidad que atraviesa la conformación del sujeto está totalmente ligada a la colonialidad de la “naturaleza”. En el siguiente apartado se hace hincapié en que la idea supremacista del sujeto universalizante afecta y coloca en una dicotomía entre sujeto y objeto a la relación de éste con su entorno, con lo que se llama “naturaleza”. La relación jerárquica entre estos se funda en el reconocimiento del *Hombre blanco*, el cual a su vez es propietario, heteronormado, entre otros adjetivos; como sujeto único que cuenta con razón, lo cual le da un lugar por encima de las otras formas de vida, inclusive de otras vidas humanas.

1.2. La Colonialidad de la “Naturaleza”: Contra la separación ontológica del “Hombre”/ Tierra

La “Naturaleza” como uno de los ámbitos de existencia también se ve atravesada por la colonialidad del poder y es parte fundamental para explicar el patrón de poder dominante actual. Esta segunda sección del capítulo I tiene como propósito ahondar y reflexionar a partir de la relación que se establece con la Madre Tierra, o bien “Naturaleza” desde el paradigma *Occidental*. Empezando por el esbozo de un recorrido cronológico de cómo el proceso de colonización fuera de Europa a partir del siglo XVI y la formación interna del

proyecto de la Modernidad sólo pudo ser lograda a partir de la separación y escisión del sujeto “hombre” y la “Naturaleza”.

Además, habría que recalcar que la relación que se establece desde ese entonces e incluso antes con la “Naturaleza”, ve a ésta como mero espacio de reproducción de la riqueza y del modelo de producción capitalista que ya se venía gestando. De igual forma, se expone y se hace una crítica a la noción de “progreso-desarrollo” y lo que representa como continuidad del proyecto colonial.

La colonización y colonialidad de la naturaleza están íntimamente ligadas a la explotación de la Madre Tierra, de nuestra casa común, dada la necesidad de recursos explotables (tanto humanos como no-humanos) que se da desde la ocupación y conquista de los pueblos del Sur a partir del siglo XVI. Continuando tal proceso con la gran industrialización del mundo y la globalización del patrón de poder.

El deterioro ecológico (referido a la “Naturaleza” en sí) y ambiental (referido a lo que el “hombre” necesita de la “naturaleza” para vivir) ha ido en aumento con la completa globalización del capitalismo moderno-colonial. Para poder sostener tales afirmaciones con más firmeza, es necesario profundizar en lo que a colonización y colonialidad de la Naturaleza refieren, y cómo es que se llevan a cabo tales procesos.

Recuperando lo que Adolfo Albán A. y José R. Rosero:

“La mercantilización de la naturaleza y su consecuente colonización está mediada por la producción de conocimientos que en los ámbitos industriales y en muchos casos académicos, se está haciendo de ésta, dejando por fuera maneras otras de proceder, actuar, vivir y estar de comunidades que han construido formas diferenciadas de la racionalidad occidental eurocéntrica. La colonialidad de la naturaleza, tal vez va más allá de la colonización de ésta, deberá entenderse como la manera en que se construyen discursos hegemónicos y excluyentes con respecto a quienes tienen el derecho de conocerla y explotarla, de protegerla y resguardarla” (2016: 30)

Todo proceso de “conquista” es violento en el sentido de ocupar e imponerse en un espacio material y subjetivo, al cual a partir de ese momento se le niega la capacidad de autodeterminación. Horacio Machado sostiene que existe una violencia radical originaria de nuestra región y que, “fue a través de ésta donde los territorios-cuerpos, los sistemas

agro-culturales del Abya Yala fueron dramáticamente apropiados, trastornados y producidos bajo la nueva identidad dada en llamar 'América' " (Machado, 2016: 218).

El proceso de colonización reafirma la dicotomía entre el sujeto universal-europeo-blanco-propietario con el resto y con la Tierra. A la vez que el entendimiento del mundo y la existencia van tomando un tinte antropocéntrico, lo cual ahondamos a continuación.

1.2.1 Esbozo cronológico de la dicotomía/escisión:

A partir del siglo XVI la colonización europea impulsó la cristianización a la mayor parte del mundo y después del avance del proyecto Moderno-colonial lo secularizó dado el modelo de Estado-nación que se impulsó a nivel planetario. La imagen del Dios cristiano quedó presente a imagen y semejanza del hombre blanco, adulto, heterosexual; lo cual implicó la afirmación de un sujeto universal, la cual borró a quien no correspondiere a esta.

Las bases filosóficas de la Modernidad-colonialidad recaen en lo que se nos ha enseñado como filosofía e historia universal. Estos pilares anidan, según el propio Occidente, en el inicio de todo: Los griegos. Sin duda Platón, Aristóteles y quienes forman parte de lo que se conoce como la filosofía "clásica", han sido fundamentales para el desarrollo político e intelectual de las sociedades. Lo cierto es que se impusieron como verdades absolutas, a-temporales y a-espaciales. Su carga es vasta, y el propósito de esta investigación no recae, en lo absoluto, en agotar la discusión. Simplemente se recuperan ciertos argumentos que responden a cómo es que cronológicamente se construyó un paradigma social en el cual la "Naturaleza" está separada totalmente del "hombre", convirtiendo a este, artificialmente autosuficiente, para ser y explicarse en el mundo.

Conceptual y ontológicamente la diferencia reside en la separación entre **Sujeto/Objeto**. Fue el paradigma del dualismo cartesiano el cual afianzó tal ruptura. El sujeto, como ya mencionamos anteriormente "es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión" (Quijano, 1992: 14). Esto, según Aníbal Quijano, para Descartes era el "Cogito, ergo sum". El cual es expresado por el pensador en el Discurso del Método en 1636 (Dussel, 1994: 186).

Por su parte, objeto, es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al "sujeto/individuo", sino externo a él por su naturaleza. Este "objeto" es también idéntico a sí mismo, pues es constituido de "propiedades" que le otorgan esa identidad, lo "definen", esto es, lo deslindan y al mismo tiempo ubican respecto de los otros "objetos" (Quijano, 1992: 14).

Así como los aportes de Descartes, "Bacon y Condorcet fueron definitivos para establecer criterios sobre el conocimiento "científico" que legitimó la idea y la práctica del Progreso" (Marañón y López-Córdova, 2016: 8). Como ya se mencionó anteriormente, Descartes sumó la separación sujeto-objeto; en el caso de Bacon, no siguió con la línea griega, en la cual "el fin del conocimiento era la utilidad (...) y lo que habría que hacer con la "Naturaleza" no era observarla, sino dominarla, al reclamar que "la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos" (Marañón y López-Córdova, 2016: 8).

Durante la Revolución Francesa, Condorcet propuso y sostuvo que existía una:

"sucesión de etapas –desde la pastoril primitiva- (que) se culminaría con un tipo de civilización que alcanzaría su más alto nivel en la Europa occidental, donde se lograría la igualdad, la libertad y la justicia , la eliminación de la miseria y de todas las coerciones impuestas a la mente humana" (Nisbet en Marañón y López-Córdova, 2016: 8).

La diferenciación tajante entre objeto-objeto está totalmente relacionada a primar a la razón instrumental a la vez que se establece una separación con el mundo material y sensitivo. El sujeto universal, el "hombre", fue condenado a ser pura razón y pensamiento, ajeno casi totalmente a su realidad y experiencia corpórea. Un ejemplo de ello podría vislumbrarse en la jerarquía que se establece en cuanto a los sentidos; cuando la vista es la que predomina frente al oído, al tacto, al olfato y al gusto.

Donna Haraway, presenta una propuesta interesante respecto al sentido de la vista, desde una crítica feminista y la construcción del conocimiento. Para la pensadora, la vista como sentido tiene un lugar privilegiado dentro de la cultura occidental, y el impacto que tiene socialmente es que a partir de ésta se define a la objetividad. Tal objetividad "es la mirada

que inscribe míticamente todos los cuerpos marcados, que hace que la categoría sin marcar reivindique el poder de ver y no ser visto, de representar mientras escapa a la representación” (Haraway, 1988: 581).

Lo que significa una supuesta marca “objetiva” da muestra, según la pensadora de las posiciones no marcadas, que responden a lo supuestamente universal: Hombre y Blanco, lo cual hace a la palabra "objetividad" se refiera a lo científico y tecnológico, cuando éste tiene características claras de un sistema tardío-industrial, militarizado, racista, y masculino-dominante” (Haraway, 1988: 581).

Así como hay una ruptura en lo personal, en cuanto al propio cuerpo y a los sentidos, gracias a la superposición de la razón sobre estos como ya se comentó; también existe un rompimiento con la exterioridad. Ésta última entendida como entorno, el medio, la Tierra. De igual forma, se da una escisión con los otros, las otras, los animales. En este apartado el énfasis recae en la escisión con la "Naturaleza", pero más adelante en la tesis se ahonda en las otras, en la relación con las mujeres y lo femenino.

La imposición del capitalismo-moderno-colonial

La escisión entre “hombre” y “Naturaleza”, que se puede entender también como la separación tajante entre sujeto y objeto en lo que a las relaciones con la Madre Tierra concierne, y es perfectamente reconocible en el momento que se globaliza la noción de “recurso” para referirnos a ella. Con sus categorías de renovables, no renovables, etc, nuestra casa común pasó a mercantilizarse a partir de las necesidades de una élite y un sistema de producción que se basa meramente en la generación de ganancias privadas, alejado claramente de la reproducción de la Vida-Tierra. Tan es así que una de las ideas/imágenes más características del eurocentrismo en cualquiera de sus vertientes, hace referencia a “la *explotación de la naturaleza* como algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la “revolución industrial” (Quijano, 2012: 51).

La separación que se hace con el entorno, con la Madre Tierra a partir de proyecto de la Modernidad-colonialidad “universalizó la creencia cartesiana de la escisión ontológica del Ser Humano respecto de la *Naturaleza*, la cual ha creado cuerpos que no sólo creen que

no son Tierra, sino que efectivamente sienten y viven como si no fueran Tierra” (Machado, 2016: 2011). De igual modo, “el dualismo cartesiano entre la humanidad y el medio natural divide las categorías del pensamiento y de la vida dando prioridad el pensamiento y razón humana sobre la vida y el mundo físico. Esto se basa en una hiper-separación o exclusión radical del medio material” (Cabrejas, s/a: 1). Esta falta de pertenencia recae en una falta de cuidado constante y en la imposibilidad de establecer relaciones de reciprocidad con la Tierra que nos es, o debería sernos, común.

Habría que hacer un énfasis en cuanto al término de separación que se encuentra en el nombre de este apartado. Para Patricia Noguera hay una escisión entre hombre/filosofía ambiental. Son dos concepciones de vida que se excluyen: “la escisión como expresión de dominio y la integralidad como expresión del habitar” (Noguera, 2004:30). He aquí que “el problema del cómo habitamos la tierra tiene que ver directamente con el problema de dicha escisión fundamental y fundante de una cultura caracterizada por el dominio (Noguera, 2004: 30), la Moderna Colonial.

La pensadora explica que la aparición de la cultura occidental ocurre “cuando la especie humana da el paso de un ethos del habitar respetuoso a un ethos del habitar bajo relaciones de dominio” (Noguera, 2004:31). Es decir, que Occidente no puede aparecer antes ni después de ese paso “sino que ese paso es el paso de una especie que habita la tierra a una especie que domina la tierra” (Noguera, 2004: 31).

Es en la génesis del proyecto de la Modernidad-colonialidad, donde ésta misma se opone a la Tierra o bien la vuelve subalterna. La cultura, según la autora, se aleja cada vez más de la “naturaleza”, es decir del “–lugar de donde surgió–, convirtiéndose en una creación metafísica, donde la naturaleza es observada desde la cultura como algo inferior y exterior a la especie humana” (Noguera, 2004:32).

Tales nociones no se desarrollaron espontáneamente ni en un momento específico. Se fueron forjando al tiempo que la filosofía y teoría eurocéntricas lo hacían. Las contribuciones a la filosofía cristiana de San Agustín, quien escribe en el siglo VI d. de C, parten “(de las) enseñanzas de Platón, donde las figuras, con las cuales el cristianismo representa los dos mundos escindidos entre sí, son el cielo y el infierno como mundos del más allá, y la tierra como mundo del más acá” (Noguera, 2004: 33).

Bajo esta interpretación y siguiendo el mandato cristiano, el “hombre” mientras más desprendido esté de lo terrenal, mayores serán sus privilegios en el cielo (Noguera, 2008: 34). A manera de interpretación se podría decir que, en la Modernidad colonialidad, con el proceso de secularización y antropocentrismo como paradigma existencial, estos privilegios serán mucho más accesibles mientras se esté más cercano a la razón. De manera opuesta, mientras más terrenales y carnales sean, mayor será el castigo, otorgado por Dios, en un primer momento y por el hombre blanco y sus instituciones, después.

“Las figuras de la culpa y del pecado, presentes en la historia del judaísmo y del cristianismo, exportadas fuera de Europa con la colonización a partir del siglo XVI y genocidio espiritual y epistémico, llevan a occidente a una especie de desprecio por lo terrenal, desprecio que en la modernidad adquirirá la forma de sojuzgamiento y explotación inmisericord” (Noguera, 2004: 34).

Posteriormente tales figuras de dominio “se adaptan al pensamiento moderno que, con Descartes, Galileo, Bacon y Kant tendrán un asombroso desarrollo y fundamentarán las éticas metafísicas, donde queda por fuera el mundo de la vida ecosistémico e incluso el mundo de la vida como cuerpo simbólico-biótico” (Noguera, 2003 en Noguera, 2004: 34).

Para Noguera, ninguna ética puede dentro de Occidente incluir dentro de su objeto de estudio a este mundo (la Naturaleza), “el cual ha sido reducido a un mundo calculado, a **objeto** de investigación y a recurso disponible” (2004:34). Aun así, reconoce que dentro del pensamiento de Spinoza, hay un lugar del humano en la naturaleza y toda su ética se fundamenta en la naturaleza. Habría que mencionar que el discurso de Spinoza “fue un discurso acallado por los grandes discursos de la racionalidad tecnocientífica, que resultó ser la racionalidad burguesa” (Noguera, 2004: 34).

Esta racionalidad no solamente es burguesa sino que es blanca, colonial, heteronormada, patriarcal y antropocéntrica. Recordemos que este tipo específico de racionalidad “fue producto de la elaboración europea; es decir, fue la expresión de la perspectiva eurocéntrica del conjunto de la experiencia del mundo colonial/moderno del capitalismo” (Quijano, 2011: 7) .

1.2.2 La colonización de la Vida-Tierra / “Naturaleza” y de América

El proceso colonial tan amplio y homogéneo como se presentó desde el siglo XVI, invita a reflexionar cuál importante fue el proceso de despojo del continente americano para la construcción y expansión de Occidente. La ocupación colonial se expresa de manera material y subjetiva acaparando cada una de las esferas de la existencia, y una de ellas es la “Naturaleza”. En este apartado me gustaría introducir y hacer hincapié en las reflexiones y análisis que propone y recupera Horacio Machado, en cuanto a lo que implica la entidad “América” y el capitaloceno.

Si bien el pensador no se adscribe dentro de la propuesta descolonial, su posicionamiento crítico y del Sur suma a la complejización de esta investigación. Lo cual permite generar puentes e intercambios con corrientes otras, que de igual forma se encuentran vigentes hoy día, para seguir desmenuzando fenómenos y situaciones que permean dado el proceso colonial en nuestra región.

De acuerdo con Horacio Machado:

“Desde que fue inventada (O’Gorman, 1986; Dussel, 1992), América nació como pura “Naturaleza”: primitiva, salvaje, subdesarrollada; el espacio social y geográfico opuesto al de la “Civilidad”. América, Nuestra América, fue desde sus inicios, asimilada y recluida al “estado de naturaleza”, ese (imaginario) estadio pre-social, precontractual, es decir, todavía pre-histórico y pre-racional de la especie humana” (Machado, 2015: 12).

Los adjetivos que utiliza como “pre-histórico” y “pre-racional” tienen un fundamento eurocéntrico. Así mismo, acompaña la lógica del desarrollo-progreso lineal (del cual se hablará posteriormente), en cuanto al estadio del continente en el momento de su “invención” y “ocupación”.

Machado rescata tres momentos bajo los cuales se puede explicar cómo se fue dando la colonización de la región, al mismo tiempo que se consolidaba el capitaloceno. El primero hace referencia al periodo de la conquista y colonia, donde:

“La forma en que América fue “ocupada” por los nuevos dueños se basó en dos falacias fundamentales: la primera, la creencia de que tanto la cultura como la tecnología de los pueblos

sometidos eran inferiores y atrasadas con respecto a la europea y, la segunda, que los recursos del nuevo continente eran prácticamente ilimitados. De esta forma se justificó plenamente la destrucción y eliminación de las formas y sistemas preexistentes. Además, al considerarse los recursos ilimitados, no hubo mayor preocupación por la tasa de extracción de éstos” (Gligo y Morello, 2001 en Machado: 2015: 13-14).

Posteriormente, es el Tratado de Tordesillas (1494)⁵ su primer instrumento jurídico formal, donde el proyecto del colonialismo/modernidad se muestra indudable ya que es este primer acto de ordenamiento territorial de alcance global (Machado: 2015: 15). Este es el primer gran reparto territorial mundial, que jerarquiza y separa entre sujetos/objetos, dueños y poseídos; así como da lugar a las ideas de “la Historia y la pre-historia; la Civilidad del “estado de naturaleza” en bruto” (Machado: 2015: 15).

Y, en tercer lugar y en un último lugar se puede observar que:

“la constitución de Occidente, como centro geopolítico, económico y cultural del mundo, emerge como consecuencia de esos dispositivos estructurales de apropiación desigual de la naturaleza; en qué medida la hegemonía de Occidente reposa, en su estricto sentido material, de la reproducción continua del imperialismo ecológico, organizado a escala global como patrón básico del ordenamiento territorial del capital (Harvey, 1985; 2001; 2004; Leff, 1994; Foster y Clark, 2004; Magdoff y Foster, 2010)” (Machado, 2015: 16-17).

La Entidad “América” como principio del Capitaloceno

Una propuesta y mirada que considero necesaria en esta discusión es la que aborda el fenómeno del Capitaloceno, sobre todo las reflexiones de Horacio Machado, quien sostiene que para que tal fenómeno fuera posible, se necesitó la invasión y explotación de *Nuestra América*. Esto permite explicar desde otra mirada/vertiente la relación moderna-colonial y capitalista que establece Occidente con la “Naturaleza”, y en esta propuesta, con la Vida-Tierra.

Horacio Machado se centra en la recuperación materialista del análisis de Marx, desde la

⁵ El tratado de Tordesillas se firmó el 7 de junio de 1494 entre la Monarquía Hispánica y el Reino de Portugal. Este estableció un reparto de las zonas de navegación y conquista del océano Atlántico y del "Nuevo Mundo" mediante una línea situada 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, a fin de evitar conflicto de intereses entre estos dos..

producción de la vida material misma; y la relación de ésta con la “Naturaleza”. Para poder encontrarla habría que partir de “la materialidad corporal de la existencia humana como base para pensar lo real, (lo cual) nos lleva a re-conocer que históricamente venimos de la naturaleza” (Machado, 2016: 212).

Como un diálogo de saberes desde el ejercicio y el pensamiento crítico, Machado encuentra en el materialismo de Marx “a diferencia del empirismo naturalista y del materialismo mecanicista o diferencial del idealismo (hegeliano y postestructuralista), (que) Marx no concibe el mundo ni como “cosa” ni como “idea”, sino como “vida-práctica”. (Machado, 2016: 213) Esto surge, ya que “no hay (ni puede haber) naturaleza fuera de la Historia y no hay sociedad fuera de la naturaleza. Toda naturaleza (humana y extra-humana) realmente existente es una naturaleza histórica y geográficamente determinada, políticamente construida” (Machado, 2016: 217).

Siguiendo con esta idea y con lo que la presente tesis propone, se puede coincidir con los planteamientos que apuntan a que el mundo, la Tierra, la “Naturaleza” que habitan, cuidan y defienden los pueblos del Sur, están ligada enteramente a la existencia, y sería imposible e incluso ilógico, sostener que está separada de la vida. Es por ello que la noción de *Vida-Tierra*, pretende conjuntar el entramado complejo de tales relaciones que salen de la lógica eurocéntrica de la reproducción de la vida desde una perspectiva meramente antropocéntrica.

A manera conceptual Machado recupera la definición de Jason Moore cuando hace referencia al Capitaloceno, el que explica como un momento en el cual “el surgimiento del capitalismo en el largo siglo XVI (1450-1640) marcó un punto de inflexión en la historia de la relación de la humanidad con el resto de la Naturaleza” (Moore en Machado, 2016: 217).

Para tener una conceptualización más clara, el Capitaloceno surge como un efecto y condición propios del capitalismo moderno-colonial, que provocaron:

“una drástica transformación de los paisajes y los cuerpos, en la exterioridad de sus fisonomías y en la interioridad de sus fisiologías, a una inédita escala histórico-geográfica. A punto tal que, en un estricto sentido científico, cabe hablar de la configuración de una nueva era geológica: la Era del

Capitaloceno. Esta noción no sólo apunta a advertir sobre la descomunal fuerza creativo-destructiva propia y característica del capitalismo, que ha llegado –sin exageración alguna– a crear un mundo a su imagen y semejanza, sino que también procura resaltar lo ecológico, como una dimensión constitutiva, y fundamental, de la estructura del capital y de su dinámica histórico-geo-política –sociometabólica– de mundialización” (Machado, 2016: 218).

Recuperar los postulados de Marx y Moore en las palabras de Machado permite dar cuenta de que la discusión sobre la vida y la escisión tajante entre la “humanidad” y la “naturaleza”, ha sido enteramente intencionada y funcional al sistema moderno/colonial y capitalista imperante. Tal es así, que desde que se instauró el actual patrón de poder, la Madre Tierra, es y ha sido degradada ya a su condición de mero recurso, y es unilateralmente pensada, concebida y tratada como objeto de conquista y de explotación al servicio de la acumulación. Con el proceso de colonización “el capital trazó una trayectoria de objetualización, cientificación y mercantilización de la Naturaleza” (Machado, 2016: 219), haciendo de ésta, un mero objeto colonial.

1.2.3 La idea del “Progreso-Desarrollo”

La agenda global para el siglo XXI arrancó decididamente con la idea de “Desarrollo”. Después de dos guerras mundiales, el triunfo de un proyecto económico único a nivel mundial y los procesos de independencia que se dieron en el siglo XX, pareciera que el “desarrollo” no sólo no dejó de tener vigencia, sino que se afirmó como el único camino posible para “avanzar como humanidad”.

Desde el siglo pasado y hasta ahora, han existido voces críticas hacia tal idea homogeneizadora que no sólo ha justificado en el discurso la guerra, sino que ha negado otras formas, incluso milenarias, de organización. Estas voces se encuentran algunas dentro del pensamiento descolonial, el cual apuesta a una crítica sistémica y radical a las verdades universales exportadas desde Occidente con violencia, y sobre todo, a construir nuevas formas de relaciones entre quienes habitamos la Tierra y ella misma.

En ese sentido, el debate y crítica a la idea de “progreso-desarrollo” y las implicaciones que trae consigo se vuelven urgentes. Este breve, más no menos importante apartado,

recorre críticas que desde el Sur se han dedicado a cuestionar y repensar los paradigmas desarrollistas que hasta hoy imperan.

Desde los pilares del proyecto Moderno la idea del “desarrollo” no sólo estuvo presente, sino que se impuso como un paradigma “temporal” a nivel global, en lo que se conoce como la historia moderna. Es a partir de tales ideas, que el mundo y el destino de éste parece que ya está marcado y no tiene otra posibilidad de transición.

Enrique Dussel sostiene que:

En la ontología hegeliana el concepto de “desarrollo (Entwicklung)” juega un papel central. Es el que determina el movimiento mismo del “Concepto (Begriff)” hasta culminar en la “Idea” (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la Lógica). El “desarrollo (Entwicklung)” es dialécticamente lineal; es una categoría primeramente ontológica (hoy sociológica, pero deseamos retomar a su origen filosófico propiamente dicho), más en el caso de la Historia Mundial. Dicho “desarrollo”, además, tiene una dirección en el espacio: “La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo”. Pero ese movimiento Este-Oeste, como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el África (y además situará al Asia en un estado de “inmadurez” o de “niñez (Kindheit)” (Dussel, 1994: 14-15).

Desde la crítica, (des)colonial, como ya se mencionó anteriormente, se sostiene que es desde el siglo XVII que:

“se constituye en el mito fundacional de la modernidad, la idea de un original estado de naturaleza en el proceso de la especie y de una escala de **desarrollo histórico** que va desde lo “primitivo” (lo más próximo a la “naturaleza”, que por supuesto incluía a los “negros”, ante todo y luego a los “indios”) hasta lo más “civilizado” (que, por supuesto, era Europa), pasando por “Oriente” (India, China)” (Quijano, 1999: 6).

De manera contemporánea, el auge de la idea del progreso-desarrollo se ubica desde el final de la segunda guerra mundial. Al perfilarse una nueva etapa de competencia entre las potencias vencedoras, los Estados Unidos desean implantar su visión política, social y económica en el mundo. Por ello, en 1949, el presidente

norteamericano, Harry S. Truman, pronuncia un discurso en el que plantea un programa para llevar “el progreso industrial y los avances científicos norteamericanos” a los países que no contaban con ellos.

La discusión sobre éste, si bien alcanza su vigencia en el siglo XX y XXI, es un discurso que en siglos anteriores donde la Modernidad-colonialidad empieza a fungir como sistema mundial, va formándose y construyéndose con fuerza. Pablo Quintero sostiene que “a pesar de la re-expansión de esta noción en la segunda pos-guerra, el desarrollo es una idea/fuerza profundamente ligada a los principales meta-relatos y dispositivos culturales constitutivos de la Modernidad “(Quintero, 2012: 132-133).

El “desarrollo” es una idea que toma fuerza desde el proceso de colonización. Autores como Gustavo Esteva, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, entre otros, sostienen que tal noción:

“se gestó paralelamente a las nociones de modernidad y progreso emanadas de los procesos de transformación de la sociedad europea, ocurridos a partir del siglo dieciséis —con la conquista y colonización de Europa hacia otros continentes— y afianzados durante el siglo diecinueve con la Revolución Industrial” (Mota y Sandoval, 2016: 90).

Arturo Escobar, sociólogo colombiano quien es uno de los pensadores que discute arduamente el tema, apunta el hecho de que:

“el desarrollo es un proyecto tanto económico (capitalista e imperial) como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretenden transformar bajo los principios occidentales. Segundo, el desarrollo y la modernidad involucran una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber” (Escobar, 2014: 18).

A partir de los años 40, es que la noción de “desarrollo” se vuelve un relato general, dado su proceso de institucionalización gubernamental. Es así que adquiere sus características actuales, las cuales encuentran en éste “un complejo dispositivo instrumental de clasificación geo-cultural de alcance global, que aunque ligado a tendencias de

taxonomización social anteriores, resemantiza esos términos, otorgándoles sentidos novedosos” (Quintero, 2012: 133).

Es la doctrina Truman de 1949, la responsable de lo mencionado en el párrafo anterior. Ésta da pauta a la división internacional de los países, llamando unos “desarrollados” y por su contrario, a los otros “subdesarrollados”. Los primeros son aquellos que contaban con tecnologías de explotación generalizadas, una industria de transformación de gran envergadura, y altos niveles de consumo; por su parte, los que no contaban con estos elementos, llamados “subdesarrollados”. Esta división, si bien conceptualmente, en el momento de su enunciación puede parecer nueva, es sólo la continuidad de la lógica colonial impuesta desde el siglo XVI.

En América Latina el “desarrollo”, fue el término clave de un discurso político asociado a un elusivo proyecto de desconcentración y redistribución relativas del control del capital industrial, en la nueva geografía que se configuraba en el capitalismo colonial-moderno global, al término de la Segunda Guerra Mundial” (Quijano, 2012 :46).

Desde la perspectiva de la colonialidad del poder, el discurso desarrollista y los amplios debates que se abrieron en torno a éste:

“produjeron una extensa familia de categorías (principalmente, desarrollo, subdesarrollo, modernización, marginalidad, participación, de un lado, e imperialismo, dependencia, marginalización, revolución, en la vertiente opuesta) que se fue desplegando en estrecha relación con los conflictivos y violentos movimientos de la sociedad, que llevaron sea a procesos inconducentes o a cambios relativamente importantes, pero inacabados, en la distribución de poder” (Quijano, 2012: 47).

Los procesos de independencia en las distintas regiones del globo dieron lugar a “nuevas naciones”. Las viejas colonias, ahora jóvenes países que se constituían, no podían competir en el nuevo escenario global sin los recursos y “tecnologías” que no sólo les fueron negados, sino que fueron construidos a costa de la explotación continua y sistemática del colonialismo.

En América Latina, sostiene Quijano, “quizás se podría decir que el resultado principal fue la remoción del “Estado oligárquico” y de algunas de sus instancias en la existencia social

de la población de estos países” (Quijano, 2012: 47). Aun así, “ni su dependencia histórico/estructural en la colonialidad global de Poder, ni los modos de explotación y de dominación inherentes a este patrón de poder, fueron erradicados o alterados” (Quijano, 2012:47). Ni siquiera el debate sobre el “desarrollo” en la región latinoamericana, “logró, a pesar de su intensidad, liberarse de la hegemonía del eurocentrismo” (Quijano, 2012: 48).

El “Desarrollo”, la industrialización del mundo y los límites planetarios

Una perspectiva importante a retomar en cuanto al “progreso-desarrollo”, es la que se dirige al sistema de producción, la tendencia de industrialización y la tecnificación de la vida. El discurso imperante del desarrollo impuso al “progreso” material-industrial, como prioridad para los pueblos y naciones.

El desarrollo “se contextualizó en la dimensión de la nueva economía clásica y se fundamentó en la idea eurocéntrica y norteamericana de modernización, que implica altos niveles de ciencia y tecnología al servicio de la industria, el comercio, las ciudades, el confort y el consumo” (Mota y Sandoval, 2016:93).

En América Latina, inclusive desde los críticos de la *Dependencia* como F.H. Cardoso, Ruy Mauro Marini, entre otros, se le otorgó dentro de las discusiones “un gran papel a la industrialización, reclamaban mayor eficiencia en la apropiación de los recursos naturales, y los debates se centraban en cuestiones como la distribución de los supuestos beneficios, las asimetrías en las relaciones internacionales entre los países, la propiedad de los medios de producción, etc.” (Gudynas, 2011a: 25). La crítica se centraba en la imposibilidad de llegar al estadio del “desarrollo” para los países “subdesarrollados” ya que ambos eran caras de la misma moneda.

Posteriormente, en la década de los setenta empiezan a surgir alertas ambientales. En 1972:

“se presenta el reporte “Los límites del crecimiento” (Meadows et al., 1972), bajo pedido de los empresarios del Club de Roma al Massachusetts Institute of Technology (MIT). No era una evaluación del estado del ambiente, sino que su objetivo era analizar las tendencias globales de crecimiento (población mundial, industrialización, producción de alimentos y explotación de recursos naturales)” (Gudynas, 2011a: 25).

Lo central de tal informe es que cuestiona la idea pilar del desarrollo como crecimiento perpetuo. Y aún con lo que ello implica:

“El informe era casi aséptico, no entraba en cuestiones geopolíticas pero dejaba en evidencia que las tendencias de aumento de la población, el incremento de la industrialización y la contaminación, y el consumo de recursos, chocarían contra límites planetarios. El crecimiento económico perpetuo era imposible” (Gudynas, 2011a: 27).

En la década de 1980 aparece en el debate internacional el término de “desarrollo sostenible” con el informe Brundtland de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, llamado “Nuestro Futuro Común”:

“En esencia, lo que planteaba el informe Brundtland era la posibilidad de obtener un crecimiento económico a partir de la implementación de políticas de sostenibilidad, así como de la expansión de la base de recursos ambientales, lo que creían podía lograrse con acciones encaminadas a promover un buen manejo de los recursos naturales, de tal forma que se garantizara no sólo el progreso sino también la continuidad de la especie humana. Con esa visión se definió al desarrollo sostenible como: “aquel que garantiza las necesidades del presente, sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1987 en Mota y Sandoval, 2016: 94)

El concepto de desarrollo sostenible como el de desarrollo mismo, generó discusión y sobre todo inconformidad por parte del pensamiento crítico en la región latinoamericana, sobre todo a aquellas corrientes más cercanas al Buen Vivir o Buenos Vivieres de los pueblos, ya que éste además de venir de una lógica eurocéntrica y jerárquica no cuestionaba en ningún momento el modelo de producción. Al contrario, lo sostenible se refiere a un sentido de gestión- administración del planeta Tierra.

La Tierra entendida “como sus sistemas agrícolas o industriales, su clima, su agua o población” (Escobar, 2014: 268). Tales actividades administrativas, por llamarlas de alguna forma, se llevan a cabo desde el informe Bruntland, “por este grupo de científicos y hombres de negocios –todos hombres–, y lo que está en juego es la continuidad de los modelos de crecimiento y desarrollo a través de estrategias administrativas adecuadas” (Escobar, 2014: 268).

La problematización que se da a partir del “desarrollo sostenible” forma parte “de un proceso más amplio de discusión de la supervivencia global, que ha traído como resultado la reconstrucción de la relación entre naturaleza y sociedad” (Escobar, 2014: 269). Tal, problematización, continúa Escobar, “apreció como respuesta al carácter destructivo del desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial, por un lado, y al auge de los movimientos ambientalistas en el Norte y el Sur, por otra, lo que produjo una compleja internacionalización del medio ambiente” (Escobar, 2014: 268).

Ahora, si bien:

... la calificación de “sostenible” provenía de la biología de las poblaciones, entendida como la posibilidad de extraer o cosechar recursos renovables mientras se lo hiciera dentro de sus tasas de renovación y reproducción; y su vez, esa extracción debía estar directamente orientada a satisfacer las necesidades humanas y asegurar la calidad de vida, metas distintas al simple crecimiento” (Gudynas, 2011a: 29), lo que se retoma en el discurso del “desarrollo sostenible”, no es la sostenibilidad de las culturas locales y sus realidades, sino la sostenibilidad del ecosistema global (Escobar, 2014: 269).

Esto último nos lleva a la discusión del siguiente apartado, y a cuestionar si es que es viable seguir apostando a formas totalizantes para buscar soluciones, perpetuando la lógica eurocéntrica que genera relaciones jerárquicas. O bien, por su lado buscar y articulación alternativas múltiples que rompan con la lógica antropocéntrica, moderna-colonial y capitalista, ya que como dice Escobar, “no existe todavía una teoría suficientemente elaborada del desarrollo sostenible basada en una racionalidad ecológica” (Escobar, 2014: 281) y solidaria con la Madre Tierra, que coloque a la Vida-Tierra en el centro.

¿Desarrollo alternativo o alternativas al desarrollo? La emergencia de un nuevo horizonte histórico de sentido.

La mirada eurocéntrica del “desarrollo” implica tener una relación sujeto-objeto con la Tierra; inclusive con las y los sujetos que se desarrollan de maneras distintas a la antropocéntrica con ésta. La imposición de una única manera de relacionarnos con el

medio, la cual es extractiva, no recíproca ni basada en el cuidado, nos ha colocado frente a una inminente crisis ambiental.

¿Sería entonces posible y viable pensar en que existe un desarrollo alternativo y /o, cuáles serían las alternativas para las naciones y pueblos que históricamente, al menos estos últimos cinco siglos han estado relegadas a tal discurso?

Hay que tener presente lo ya discutido con anterioridad, que lo que busca la noción de “desarrollo sostenible” es reconciliar el crecimiento económico infinito con el hecho de que los “recursos naturales” son finitos. Y si bien, se comienza a considerar los límites ecológicos del planeta para la producción, no existe replanteamiento real de ésta.

Buscar alternativas al desarrollo y a las lógicas de éste, sería entonces el punto de partida. Una crítica total y radical a la forma de producción y a la industrialización masiva de nuestras vidas, que se encuentra totalmente alejada de una forma recíproca de existir con la Tierra. Sería absurdo sostener que estas *formas otras* son recientes o se están inventando. Al contrario, los pueblos, regiones que habitan los límites del patrón de poder, han resistido y han construido su cotidianidad, en algunas ocasiones, manteniéndose lo más posible al margen de tales ideas del “desarrollo”.

Ya desde la década de los setenta en América Latina, se lograron mantener miradas alternativas al desarrollo. Una de ellas, fue la crítica al desarrollo desde una mirada feminista:

“En el contexto latinoamericano, distintos aportes se han centrado en recuperar el papel de las mujeres en las economías nacionales, pero no todos implicaban una revisión crítica al desarrollo. En cambio, las posturas que cuestionaron el sesgo androcéntrico recuperaron aportes invisibilizados de las mujeres, particularmente la economía del cuidado y otros aspectos de la economía no mercantil (Carrasco, 2006), y que en el caso del **ecofeminismo**, desembocaron en cuestionamientos radicales al desarrollo (ver los inspirados en Merchant, 1989)” (Gudynas, 2011a: 32).

De igual forma, a finales de la década de los noventa comenzaron a ganar receptividad las discusiones sobre la “desmaterialización” del desarrollo, en el sentido de reducir sustancialmente el consumo de materia y energía, y reorientar las economías a atender

las necesidades humanas (Gudynas, 2011a: 33). Y si bien, este fue un paso importante y necesario, los movimientos y críticas no se detuvieron ahí. Los ejercicios reflexivos y prácticos continuaron y continúan en la construcción de formas armónicas de existencia con la Tierra y los seres que habitan(mos) en ella.

La propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra, puede aparecer en este caso, como una parte y/o una posibilidad más dentro de las alternativas al desarrollo que se plantean desde el Sur global, específicamente desde América Latina. En ese tenor, a su vez, traería consigo la ruptura de paradigma que permea en la relación “hombre”-“Naturaleza” que existe, lo cual se sumaría a los esfuerzos del Buen Vivir y del Sumak Kawsay, por ejemplo. Esto lo retomo en el tercer capítulo de la tesis, en la construcción y exposición de la propuesta de la Vida-Tierra.

1.3 El Sistema Moderno/Colonial de género: La Colonialidad de las relaciones sexo-género

1.3.1 Sistema Moderno/Colonial de Género. El patrón de poder y el elemento heteropatriarcal.

Este tercer apartado tiene como objetivo profundizar en las relaciones de sexo-género dentro del proyecto Moderno, principalmente fuera de “Occidente”. Así como mostrar los íntimos lazos existentes entre la “feminización” de la Naturaleza, la despachamamización del mundo y las relaciones de dominación y conflicto que persisten en cuanto a las mujeres y su defensa por el territorio, y la Vida-Tierra.

En primer lugar, para seguir un rigor metodológico, se presentan las aportaciones y reflexiones que el mismo Aníbal Quijano conjeturó, para consolidar la propuesta compleja de la colonialidad del poder. Posteriormente se da muestra de los diálogos que se han sostenido entre la propuesta del pensamiento de la modernidad/colonialidad y distintos feminismos, como el comunitario y el ecologista, para así complejizar el nivel de análisis.

Para el pensador peruano está claro que las relaciones de dominación fundadas en las diferencias de sexo son más antiguas que el capitalismo. Este “hizo tales relaciones, más profundas asociándolas con las relaciones de “raza” y haciendo a las dos objeto de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento” (Quijano, 1999: 3). Pero, a su vez, la clasificación “racial” de la población mundial:

“llevó también a que las mujeres de las “razas” dominantes fueran también dominantes sobre las mujeres de las “razas” dominadas. Eso introdujo un eficaz mecanismo de fortalecimiento de ambas formas de dominación, pero sobre todo de la que se apoya en la idea de “raza” (Quijano, 1999: 3).

Para hablar de relaciones sexo-género, como las conocemos dentro del patrón de poder vigente, es imprescindible que logremos conectarlas con las condiciones de “raza” y clase, para así poder tener acercamientos más completos a la realidad social.

Así también, hay que tener presentes la idea del dualismo y la dicotomía, que son nociones que pretenden universalizarse desde la creación del sujeto único y moderno como ya se mencionó anteriormente. Ya que, si no se tiene en cuenta este “nuevo dualismo” no habría modo de explicar la elaboración eurocéntrica de las ideas de “género” y de “raza” (Quijano, 1999: 8).

Para Quijano, la cuestión del sexo-género, es un recurso fundamental para explicar también la cuestión racial:

Ambas formas de dominación son más antiguas que el cartesianismo y sin duda en el cristianismo medieval se encuentran las raíces de tal separación radical entre “cuerpo” y “alma”. Pero Descartes es el punto de partida de su elaboración sistemática en el pensamiento europeo “occidental”. En la perspectiva cognitiva fundada en el radical dualismo cartesiano, “cuerpo” es “naturaleza”, ergo el “sexo”. El rol de la mujer, el “género femenino” está más estrechamente pegado al “sexo”, al “cuerpo” pues. Según eso es un “género inferior”. De otro lado “raza” es también un fenómeno “natural” y algunas “razas” están más cerca de la “naturaleza” que otras y son, pues, “inferiores” a las que han logrado alejarse lo más posible del estado de naturaleza (Quijano, 1999: 8).

Colonialidad de las relaciones establecidas bajo el sexo-género:

Cuando se habla de la colonialidad de las relaciones de sexo-género, nos referimos a que “en todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y, en consecuencia, los patrones de organización familiar de los “europeos” fueron directamente fundados en la clasificación racial” (Quijano, 2014b: 322). Esto se refiere a que las dinámicas patriarcales que se tenían en Occidente, se mundializaron por un lado, y por otro, se entretrejieron con la nueva condición “racial” dada.

Por ejemplo:

la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del “libre” –esto es, no pagado como en la prostitución– acceso sexual de los varones blancos a las mujeres negras e indias. En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa. La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco en las razas no-blancas, apropiables y distribuibles, no sólo como mercancías, sino directamente como animales. En particular entre los esclavos negros, ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada (Quijano, 2014b: 322)

Quijano sostendrá a partir de ese momento, que “la característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa, no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder” (2014b: 322).

Anterior y posterior a la propuesta de Aníbal Quijano, distintas pensadoras y pensadores han retomado sus reflexiones, y desde el feminismo han sumado a la crítica colonial de género. En un primer momento, sumando el elemento (hetero)patriarcal “como el quinto elemento constitutivo del patrón mundial de poder, por parte de un grupo importante de feministas que entró en diálogo con la obra del sociólogo peruano, entre ellas Rita Segato, María Lugones, Breny Mendoza” (Clímaco, 2016: 41-42) y Ochy Curiel.

La hipótesis que aquí se sostiene sobre la Defensa de la Vida-Tierra y las articulaciones de mujeres que se construyen a partir de esta; necesariamente requiere del análisis sobre las relaciones de género que se imponen a partir de la implantación del proyecto Moderno. En este caso específico, fuera de Europa y situadas dentro del sur global.

Las discusiones sobre el sistema patriarcal y su origen son extensas, y por tanto, parece que no acaba. Más allá de tener la intención de sumergirnos en estas, comparto con Danilo de Assis Clímaco que:

“es necesario defender la idea de que el patriarcado es “tendencialmente universal”, puesto que en los pueblos en dónde no habría una clara jerarquización de lo masculino sobre lo femenino o en dónde no habría signos de su institucionalización, hay elementos “patriarcales”, materiales y simbólicos, sutilmente dispersos, que se desarrollan con facilidad frente a presiones patriarcales de pueblos externos” (Clímaco, 2016: 30).

De igual forma la caracterización de este sistema patriarcal más allá de verse como “universal”, responde, según la pensadora feminista Sirin Adlbi (2016) a que es blanco, heterosexual, moderno y cristiano. El caracterizarlo de tal manera permite ir observando en cada espacio y tiempo y sobre todo ubicar cuales son las tendencias universalizantes de éste. Me niego /Nos negamos a sostener que este es natural y por tanto ahistórico. Por eso mismo ahondamos en el análisis sobre este y sus implicaciones en el proceso de colonialidad, de América Latina, principalmente.

María Lugones presenta uno de los análisis y trabajos más completos en cuanto a la relación existente entre la Colonialidad y las relaciones de sexo/género dentro de esta. La intención de su texto *Colonialidad y Género* es generar un análisis frente a la:

...preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por el ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género (Lugones, 2008: 75).

De primera cuenta resalta que Quijano, “presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos...acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género” (Lugones, 2008:78). Es decir que si bien éste lo menciona dentro de los ámbitos de existencia y le merece parte del análisis para explicar la artificialidad de la “raza”. Lugones logra complejizar el debate y

alejara la mirada hegemónica de las relaciones de género dentro del análisis de la colonialidad del poder.

En primer lugar, explica que con la expansión del colonialismo europeo y la clasificación que fue impuesta sobre la población del planeta, se constituyó la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva: la colonialidad. Por lo tanto, Lugones sostiene que «colonialidad» no se refiere solamente a la clasificación racial” (2008:79) sino, que esta refiere a:

“un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas” (Lugones, 2008: 79).

Para la autora es esencial enfatizar en la intersección de las categorías “raza” y género desde las feministas de color. Esto dado que “las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black” hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana”, es decir a las mujeres de color” (Lugones, 2008: 81).

La auto-denominación mujer de color, María Lugones sostiene “no es equivalente a, sino que se propone en gran tensión con los términos raciales que el Estado racista nos impone” (Lugones, 2008: 82). Esto aparece como forma de enunciación liberadora dentro del reconocimiento de las condiciones históricas políticas y sociales bajo las cuales la dominación se ha implementado al menos hace poco más de cinco siglos. Ya que “a pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/ as somos dominados o victimizados por ese proceso” (Lugones, 2008: 82).

Las relaciones de sexo-género eurocentradas

Existe en el ideal y modelo de la Modernidad-colonialidad una idea de institución primaria: la familia burguesa. La cual está influenciada de manera fortísima desde la tradición cristiana. La familia heterosexual patriarcal establece jerarquías entre las y los sujetos que

la conforman. Siendo el padre: varón, blanco, propietario, heterosexual, aquel desde el cual se ordena la vida social dentro y fuera de esta.

En los territorios/pueblos/naciones que fueron ocupados por el colonialismo, se introdujeron tales roles en una categorización binaria y dicotómica de sexo/género, bajo los cuales se establecieron instituciones que reprodujeron el mismo modelo, como en algunos casos el modelo de familia burguesa. No se puede hablar de un sólo sistema patriarcal imperante hasta antes de la conquista. Es el patriarcado moderno y colonial el que reforzó y modificó los patriarcados ya existentes y fundó nuevos donde no había.

Lugones señala que es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado (2008:86). Si el capitalismo global eurocentrado, primeramente colonial, sólo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as (Lugones 2008: 86), como menciona la autora no sería verdad que hay una base biológica para la supuesta división sexual.

Posteriormente, María Lugones recupera a Oyeronke Oyewumi, feminista y académica quien escribió *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender*, para hacer énfasis en que “el género es introducido por Occidente como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica” (Oyewúmi en Lugones, 2008: 87) Bajo un complejísimo análisis, la pensadora nigeriana sostiene que:

«Mujeres» (el término de género) no se define a través de la biología, aun cuando sea asignado a las anahembras. La asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública. (Oyewùmi, 1997:34 en Lugones 2008:87).

Entonces, si el género es ficticio, artificial y creado justo como Lugones y Oyewumi sostienen, dentro de este ejercicio de imposición de ciertas características, se puede contraargumentar que históricamente los valores que se han atribuido al cuidado, a la

feminidad no están destinados ni son naturales. En el siguiente apartado se ahonda al respecto.

1.3.2 La colonialidad en la relación entre Mujeres y “Naturaleza”

En ningún momento pretendo naturalizar y determinar una relación que únicamente pueden establecer las mujeres con la Tierra. No hay un esencialismo que discrimine a los varones de este sentir(se) parte de. Las hipótesis que aquí se manejan refieren a las condiciones sociales, políticas e históricas que han llevado a las mujeres a generar prácticas mucho más cercanas de cuidado y reproducción de la vida.

Señalo y sostengo que esto se da puesto la lógica antropocéntrica y patriarcal del sistema imperante. Comparto con la rama del ecofeminismo constructivista, donde se las diferencias de género, argumentando que estas se derivan de las construcciones de género; varían por motivos culturales, de clase, “raza” y lugar, y se encuentran sujetos a cambios individuales y sociales (Pérez, 2017: 12).

Las reflexiones y postulados desde el ecofeminismo son los pilares para entender la relación que existe entre dominación y explotación tanto de las mujeres, como de la Tierra. Estas posturas críticas tanto de manera teórica como práctica, aportan a complejizar el fenómeno de la “feminización de la naturaleza,” el cual abordamos en este apartado.

Como ya se mencionó anteriormente, la separación sujeto/objeto que impone y pretende totalizar la modernidad-colonialidad capitalista, sostiene en el varón la única forma de representación de sujeto posible y deseable. Tal separación incluye, por supuesto, a las mujeres y las coloca fuera de éste y en condición de objeto. En un ejercicio rápido y breve de caracterización de las mujeres, o mejor dicho de la feminidad que se atribuye dado las relaciones de género, lo femenino responde a lo emocional, a lo frágil, a lo corpóreo, por dar unos ejemplos. Mientras que lo masculino atribuido a los varones, y en el caso de la colonialidad específicamente a los varones blancos; refiérase a la razón, el pensamiento y el ingenio.

A continuación se presenta el cuadro *Elementos clave en la estructura dual jerarquizante del pensamiento occidental*, en el cual resuenan varias ideas ya mencionadas durante lo recorrido en la investigación. Se hace presente la dicotomía entre nociones ya presentadas como cuerpo/mente, sujeto/objeto, humano/naturaleza y por supuesto masculino/femenino.

Cultural/ Naturaleza	Humano/ Naturaleza (no-humana)
Razón/ Naturaleza	Civilizado/ Primitivo
Masculino/ Femenino	Producción/Reproducción
Mente/ Cuerpo (naturaleza)	Público/ Privado
Señor/ Esclavo	Sujeto/ Objeto
Racionalidad/ Animalidad (naturaleza)	Heterosexualidad/ Queer
Razón/ Emoción (naturaleza)	Un(a) mismo(a)/ Otros (as)
Libertad/ Necesidad (naturaleza)	Urbano/ Rural
Universal/ Particular	Adulto/ Infante

Cuadro 1. Elementos clave en la estructura dual jerarquizante del pensamiento occidental. Fuente: (Plumwood 1993: 43 en Herrero, 2018:23.)

Lo que se puede vislumbrar en este cuadro, es que las características de la feminidad yacen en la misma línea categórica que la “Naturaleza”, lo privado, lo particular y la emoción, por mencionar algunas. Esto da cuenta del complejo entramado bajo el cual se construye el eurocentrismo y la dicotomía clara.

Uno de los múltiples análisis que se brindan desde el ecofeminismo, recae en reconocer que dentro de las relaciones entre las mujeres y la naturaleza “se encuentran las complejas interconexiones entre todos los sistemas sociales de dominación, por ejemplo, del racismo, la discriminación por clase, edad, el etnocentrismo, imperialismo, colonialismo, además del sexismo” (Warren, 2003: 64). Así como, reconocen y retoman

“las perspectivas de los pueblos locales, nativos e indígenas de los hemisferios norte (llamado, "el Norte") y sur ("el Sur"), además de ser plurales al rechazar aproximaciones universalistas y esencialistas, que suponen "una única solución correcta" para los problemas sociales humanos y ecológicos” (Warren, 2003: 64).

El movimiento ecofeminista ha logrado articular de manera compleja, la exigencias diversas del(os) movimiento(s) de justicia ambiental y el impacto que tienen estos en la vida y construcción colectiva de las mujeres, quienes responden en el proyecto colonial a un patrón sexo-genérico occidental y binario. Al igual que la economía feminista, éste destaca “el paralelismo entre la explotación de la mujer y la de la naturaleza, a través del trabajo reproductivo invisibilizado y no reconocido” (Svampa, 2015:129-130).

“Existen importantes paralelos históricos, culturales y simbólicos entre la opresión y explotación de las mujeres y de la naturaleza. De hecho, en los discursos patriarcales, la dicotomía mujer/hombre corresponde frecuentemente al de naturaleza/civilización, emoción/razón o incluso tradición/modernidad, desvalorizando siempre a la primera categoría del binomio” (Aguinaga et al, 2011: 67).

Sumando al entramado complejo de relaciones que establece la colonialidad del poder en el sur global en lo que concierne a la raza; se apunta desde las perspectivas previamente presentadas, que “las mujeres y la Naturaleza, estuvieron presentes en los discursos de las estrategias dominadoras de la política, la filosofía y la teología del pensamiento moderno occidental desde la emergencia del capitalismo” (Aguinaga et al, 2011: 70). Lo cual, nos lleva a sostener que el destino de los pueblos, las mujeres, quienes habitan y resisten desde el Sur global, “está íntimamente ligado al destino de la Tierra” (Aguinaga et al, 2011: 70), esto da cuenta una vez más la imposibilidad de separar a la Vida-Tierra.

1.3.2.1 La *Despachamamización* de la vida

Un proceso que modificó las relaciones con la Tierra, y por tanto las sociales, a nivel planetario fue en de la “des-pachamamización” de la vida, o al menos, de esa forma lo nombran en el mundo andino. Ésta hace referencia a cómo el proceso de la modernización (complejo en sí mismo), conllevó y sigue conllevando muchas veces “una sensible pérdida de valores culturales andinos” (Condori y Van Kessel, 1992: 129).

Este fenómeno podríamos utilizarlo para explicar la escisión y separación radical, que se da con la “Naturaleza”, la “Pachamama”; lo cual que se impuso a partir del proceso colonial en todo el mundo. Esta borró, o al menos intentó borrar, toda relación armoniosa, espiritual y recíproca con el entorno.

“El concepto de des-pachamamización se refiere al valor emocional que tiene la tierra para el comunero. La tierra necesita cuidado, dedicación, cariño, buen trato. Esta concepción -que difiere de una valoración puramente comercial de la tierra- tiene una clara lógica: la ecología andina exige una vigilancia permanente por la fertilidad de la tierra por medio de una cuidadosa labor agrícola” (Condori y Van Kessel, 1992: 129)

La Pachamama, para la cosmovisión andina es “la celosa cuidadora de los intereses futuros del hombre andino, la sabia protectora de sus hijos de futuras generaciones” (Van Kessel, 2003: 129). Y, con la mercantilización de la producción agrícola, hoy día, (y de la vida en general), así la conducción de la agricultura según las normas del mercado “llevan a la transformación de la tierra de un valor específico de uso, a un valor de cambio, en breve: la des-pachamamización” (Condori y Van Kessel, 1992: 129).

Lo que ha conseguido el cambio de valoración de la tierra, “particularmente como valor material, de cambio, y ya no como valor tradicional, de uso” (Condori y Van Kessel, 1992: 130), es que haya un abandono de los rituales de producción y la despachamamización de la tierra- favorece el proceso de incorporación y, luego, la extensivación de la agricultura y la baja de su productividad” (Condori y Van Kessel, 1992: 130), así como la expulsión de los campesinos de la tierra.

1.4 La Crisis del Patrón de Poder Moderno-Colonial y el horizonte de sentido histórico

Como el título de la tesis indica, la propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra pretende conformarse y consolidarse como una aportación a un sentido horizonte de sentido histórico, el cual sea emergente y descolonial y que se está formando no sólo en América Latina sino en todo el Sur global. Este cuarto y último apartado del primer capítulo se

centra en ahondar en el concepto de horizonte de sentido histórico, desde lo propuesto por Aníbal Quijano.

Así mismo, se presenta parte de la discusión sobre la crisis que atraviesa el patrón de poder moderno-colonial, y que también sufrimos actualmente como especie; así como el caracterizarla puede abonar a la construcción de nuevas formas de, no sólo entender al mundo, sino de habitarlo. Por último, se da pie a las tendencias descoloniales y otras, que pueden abonar a la construcción de este horizonte de sentido común, así como se sostiene la necesidad de dialogar con otras propuestas, críticas igualmente, lo cual se retoma en el último capítulo de al hablar específicamente de la *Defensa de la Vida-Tierra*.

1.4.1 ¿Crisis “civilizatoria” o la crisis del patrón actual de poder mundial?

La emergencia de un nuevo y/o emergente horizonte de sentido histórico, avisa que las estructuras bajo las cuales se rige el “mundo” como lo conocemos hasta ahora se han ido debilitando, o en todo caso, han perdido vigencia para seguir reproduciendo su lógica de forma global y totalizante. Abordar el proceso de crisis desde un pensamiento crítico en un primer lugar, permite que se tome tal temática sin naturalizarla, ni pensarla como parte de un destino y un andar dado al mundo, en el sentido no intencional. De igual forma, nos permite abrir la discusión hacia cuales son los fundamentos del patrón de poder mundial que se desestabilizan y el por qué lo hacen.

Si hablamos de crisis como un momento y/o episodio que re-configura y cambia las dinámicas que se están llevando a cabo, ya sea por la incapacidad de seguir sosteniéndose, o la necesidad de cambiar las lógicas, dado razones que pueden ser internas o externas; la pregunta pertinente y que guía este apartado es la siguiente: ¿Cuál sería la forma más adecuada para referirnos al momento que atravesamos actualmente?

Crisis civilizatoria es una de las categorías que se utilizan desde algunas líneas del pensamiento crítico. En el caso de Ramón Grosfoguel uno de los exponentes de los estudios poscoloniales, utiliza la noción de civilización como equivalente a “sistemas-mundos que tienen una multiplicidad de estructuras de dominación que no se agotan en las estructuras económicas” (Grosfoguel, 2016: 159). Con esto hace referencia

a “estructuras políticas, pedagógicas, epistémicas, religiosas, económicas, ecológicas, espaciales, lingüísticas, sexuales, de género, etc.” (Grosfoguel, 2016: 159).

Desde su perspectiva la modernidad/colonialidad es “un proyecto civilizatorio que se produce al calor de ,y se expande con la violencia a escala planetaria que generó la expansión colonial europea para producir vida (aunque sean vidas mediocres), en las zonas del ser y muerte prematura en las zonas del no ser” (Cesaire, 1950; Fanon, 1952; Grosfoguel, 2012 en Grosfoguel, 2016: 160).

Cabe resaltar en este apartado la noción de “civilización” y a lo que ésta refiere. La civilización occidental, la cual a partir de la expansión colonial europea se mundializa y pretende ser universal, no existía antes de 1492. Esta se produce en la relación de dominación de Occidente sobre no-Occidente, así “como nos recuerdan continuamente los líderes indígenas del mundo, estamos ante una civilización de muerte” (Grosfoguel, 2016:160).

Se podría decir entonces, que a partir de la consolidación del proyecto “occidental” a nivel planetario la noción de civilización se queda única y exclusivamente como sinónimo del proyecto que representa la Modernidad-colonialidad. Es decir que posteriormente todo lo que no fuera como o en semejanza de, no respondería al sentido de civilización. La idea de civilización también se vuelca en un modo de indicador temporal, donde ubicando el tiempo entendido de manera unidireccional y lineal, quien no apunte a este modelo habita en el pasado, por lo que es incivilizado y por tanto inferior.

Otros aportes para abordar el tema de la crisis desde los estudios y la interculturalidad del Abya Yala, son los de Josef Estermann. El autor sostiene que es posible hablar de una “crisis civilizatoria” y “no simplemente de una “crisis económica” o una concatenación coyuntural de varias crisis” (Estermann, 2012: 3).

Para Estermann:

“las crisis mencionadas se fundamentan en un solo tipo de racionalidad y valores que se remontan a la civilización occidental dominante de los últimos trescientos o cuatrocientos años. Y esta racionalidad está plagada de una serie de “falacias” y presupuestos incompatibles con la vida en

general, y la vida humana en particular. Que las consecuencias desastrosas prácticas e históricas recién empiezan a manifestarse hoy de manera innegable, tiene que ver con dos factores trascendentales: el proceso histórico de la “globalización” o mundialización del modelo occidental en los últimos cincuenta años, sobre todo a través de la ideología del “desarrollismo” y el consumismo, por un lado, y la aceleración de la economía ficticia especulativa en desmedro de una economía real, en la mayor parte del hemisferio norte” (2012:3).

Es decir, que como anteriormente ya se mencionaba, el proyecto que se empezó a mundializar hace poco más de cinco siglos, está encontrando sus límites no sólo subjetivos, sino materiales a escala planetaria. La cuestión ambiental de la que ya se ha hablado en un apartado anterior, volverá a ser mencionada cuando se aborde más adelante.

La crisis del patrón de poder moderno-colonial

Desde la propuesta de la Colonialidad del poder el término por el que se ha optado es el de crisis del patrón de poder, en lugar de crisis civilizatoria. Esto se da ya que, teniendo en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural, el hablar del fin de la “civilización”, pareciera abarcar a toda la especie humana, y si bien hay una crisis ambiental que afecta a todo el planeta, lo que se encuentra en crisis, es el modelo universalizante instaurado por la Modernidad colonialidad, el cual ha estado vigente poco más de 500 años y que ahora parece no tener más sostén.

Siguiendo esta idea, según Boris Marañón “sería más apropiado referirse a la crisis de lo que Wallerstein (1988) denomina sistema histórico o Quijano (2001, 2002, 2007a), un patrón de poder específico, estructurado hace más de cinco siglos: se trata del patrón de poder colonial, moderno, capitalista, mundial y eurocentrado, el cual sigue dominando nuestras vidas” (Marañón, 2016: 6).

Lo que esta conceptualización compleja permite observar, es que la crisis puede tratarse y atenderse desde las diferentes lógicas que componen a la lógica sistémica imperante. Por ejemplo, para hablar

Aníbal Quijano escribía ya que el capitalismo colonial/moderno gracias a la industrialización masiva “ha logrado producir un desarrollo científico/tecnológico que saca

el mayor provecho de la nueva inteligencia de la especie, individual y asociada, lo que permite una producción material e inmaterial sin límites previos, en escala mundial” (Quijano, 2017: 2). Esto por un lado pretende reafirmar que la lógica del desarrollo y la lógica del progreso ilimitado e irreversible, eran posibles. De igual forma, se topa de frente con los límites planetarios para la reproducción de un proyecto meramente antropocéntrico.

Así mismo, dentro de su lógica se “ha generado en el capital un nivel donde ya no se produce empleo asalariado, que opera por medio de una nueva forma de acumulación financiera, y que requiere el máximo control de la subjetividad y de la autoridad” (Quijano, 2017: 2). Las posibilidades de reproducción de la vida parecen cada vez más contradictorias e imposibles de gestionar para que se siga avanzando bajo el mismo modelo.

Crisis del progreso-desarrollo

Boris Marañón, habla también de la crisis del progreso-desarrollo y los efectos que ha tenido éste en la región latinoamericana. Para el autor “la lógica desarrollista es y ha sido esquiva y ha hecho que las diferencias sociales entre países y dentro de los países se amplíen” (Wolfe, 1976; De Rivero, 1998; Unceta, 2014 en Marañón, 2016: 17).

En cuanto a la crisis de las instituciones “básicas del imaginario del desarrollo”, éstas engloban a las crisis irreversibles “del Estado, la democracia representativa, los partidos políticos, el trabajo asalariado, la “naturaleza”, el patriarcalismo y la subjetividad basada en el conocimiento científico (en el eurocentrismo), así como la propia idea de “raza” (Marañón, 2016: 17).

La crisis ambiental

Así como económicamente se ubican hitos en la crisis, como la caída de la bolsa o el desplome del mercado de hidrocarburos, habría que tener igual de presentes momentos y sucesos “ambientales” que impactan el desarrollo de la vida. La llamada “crisis ambiental” es la característica fundamental para poder hablar de una crisis definitiva y

terminal del patrón de poder actual y de la especie humana, dado las condiciones que se presentan.

Si bien la Tierra como planeta, como ente vivo, tiene procesos propios de cambio que pueden ser cíclicos y que le permiten generar y regenerar la vida en ciertos momentos, existen otros que son obra humana y de grupos específicos. El Capitaloceno y el Antropoceno hacen referencia a una nueva era geológica que se genera con el establecimiento del capitalismo planetario. Es a partir de entonces que las concepciones de fenómeno y desastre cambian radicalmente, esto dado a que las transformaciones y las dinámicas de despojo que tienen por explicación los estragos medioambientales que han generado el sistema de producción actual.

Los diversos incendios que abasaron al Amazonas, no sólo brasileño, sino boliviano, ecuatoriano y paraguayo, ocurridos en agosto del 2019, mientras se redacta esta tesis, son y deben estar presentes como un hito en la crisis medioambiental y de especie. Sólo como un ejemplo, los incendios permiten observar las prácticas sistemáticas donde los grandes intereses de expansión de la industria intensiva ganadera y agrícola, en el caso de Brasil, y en el caso de otros países del Sur con distintas industrias; depredan y terminan con sistemas bioculturales diversos, todo en pro de la continuación de un proyecto insostenible con la vida.

Lo anteriormente mencionado encuentra su justificación en que “para el espíritu moderno de Occidente, los recursos naturales (agua, tierra, aire, minerales, hidrocarburos, etc.) son la materia prima para el proceso de producción y transformación de bienes de consumo” (Estermann, 2012: 5). Esta lógica de la reproducción de la vida, que en este caso del capitalismo sería una reproducción de muerte, el ser humano al concebirse “superior”, se concibe “dueño” y destinatario único de estas riquezas (Estermann, 2012: 5).

Cuando se habla de crisis climática se menciona al calentamiento global prácticamente como sinónimo. Lo cierto es que este último es “sólo la expresión más visible de procesos de destrucción sistemáticos que están reduciendo la diversidad genética, devastando bosques tropicales, sobre explotando los mares, contaminando las aguas” (Lander, 2010). Lo que habría que resaltar es que sin acciones efectivas y a inmediato plazo, según Lander, “los problemas ambientales se harían cada vez más severos,

produciéndose así alteraciones irreversibles en los patrones climáticos a no muy largo plazo” (Lander, 2010).

Otra de las aristas que no puede dejarse a un lado dentro del análisis y las reflexiones en cuanto a la crisis ecológica que atravesamos como especie, es que si bien compartimos espacios y habitamos la Tierra como planeta:

“dadas las severas y crecientes desigualdades existentes, las alteraciones climáticas afectan en forma profundamente diferenciada a diferentes regiones y poblaciones del planeta (afectando en forma más directa a quienes han sido menos responsables, los pobres del Sur). Son radicalmente desiguales las capacidades de respuesta/adaptación a estos cambios” (Lander, 2010), así como a la posibilidad de una gestión eficiente de los conflictos que se presenten.

La degradación de las condiciones de vida, no sólo se verán o ya se ven reflejadas en un deterioro ambiental; sino que:

“se augura un futuro inmediato de creciente violencia, de guerras por el control de los bienes comunes de la vida, de migraciones masivas de millones de desplazados ambientales, el incremento de las políticas racistas de muros y represiones a los migrantes en intentos inútiles por preservar los privilegios mediante un creciente apartheid global” (Lander, 2010).

Según Lander para los amplios movimientos del Sur y del todo el planeta, estamos frente a una profunda crisis civilizatoria, o bien del patrón de poder actual como reiteradamente se ha ya mencionado. Tal situación puede entenderse también como un “momento que estamos ante la crisis terminal de un patrón civilizatorio basado en la guerra sistemática por el control y el sometimiento/destrucción de la llamada ‘naturaleza’ ” (Lander, 2010).

Es frente a tal desolador panorama que la Defensa de la Vida-Tierra encuentra eco. No sólo como fundamento teórico bajo el cual es necesario discutir y analizar la permanencia y reproducción de la vida como especie, la cual está atada completamente al destino de la Madre Tierra; sino también como proyectos políticos y articulaciones reales que se están construyendo mirando hacia un nuevo horizonte de sentido histórico que rompa con lo impuesto por el patrón de poder actual.

1.4.2 Horizonte de sentido histórico

Un concepto más, el cual es indispensable para pensar y articular lo que se propone en esta tesis es el de Horizonte de sentido histórico (HSH), al cual posteriormente se le sumarán adjetivos como emergente y descolonial. El HSH es la noción que utiliza Aníbal Quijano para referirse al “proyecto de re-constitución del sentido histórico de una sociedad” (Quijano, 1988), el cual “no sólo ocupa ese peculiar territorio de las relaciones intersubjetivas que reconocemos como imaginario de la sociedad, donde lo estético tiene su reino” (Quijano, 2014c: 734); sino que tiene un lugar en la realidad material.

La noción de horizonte de sentido histórico se utiliza para explicar “el imaginario de futuro” (Mejía, 2019: 96) común que se tiene en un momento histórico determinado; es decir la subjetividad social que se encuentra vigente. Aníbal Quijano, por ejemplo, habla del HSH en el momento de la instauración del proyecto de la Modernidad-colonialidad a nivel planetario:

“hace quinientos años tuvimos un horizonte histórico que fue emergiendo del nuevo patrón de poder y su nuevo centro. La nueva identidad histórica que hoy llamamos Europa Occidental es posterior a América, más aún, fue esta última quien le dio su primera fuente de identidad como centro, de allí sustrajo el poder de definir la llamada modernidad, que es casi puramente eurocéntrica” (Quijano 2009: 6).

Este patrón de poder mundial que se instauró hace un poco más de cinco siglos gracias al colonialismo; se sostiene a partir de las relaciones heterogéneas de dominación, explotación y conflicto a lo largo y ancho del planeta. Es entonces que podríamos suponer que el sentido histórico del sistema dominante, el cual es capitalista, moderno, colonial, antropocéntrico y patriarcal; descansa en movimientos que llevan a crisis constantes y supuestas recuperaciones. Lo cual según desde finales del siglo pasado se volvió prácticamente insostenible.

Pero ¿qué es lo que vuelve insostenible la crisis actual que atravesamos? La industrialización del mundo, así como la forma de producción que ubica sus fines en una producción imparable e infinita, llevó al planeta a sus límites y a estar muy cerca del colapso ambiental y de la vida en la Tierra como la conocemos hasta ahora.

Aunado a esto, las crisis de representatividad en el sistema político “globalmente deseable” (la democracia representativa), así como el auge de las ultra derechas a lo largo y ancho del planeta; pareciera llevar a agotarse los ideales en los cuales la Modernidad occidental sostenía como pilares: de libertad, fraternidad e igualdad. Y de manera prácticamente paralela esto genera que recrudezcan las lógicas de dominación, explotación y conflicto en otras latitudes fuera de Occidente.⁶

Desde principios de los años noventa, Aníbal Quijano escribía sobre las inquietudes que surgían frente a un nuevo horizonte de sentido histórico, el cual habría que analizarse desde los momentos de crisis que se veían desde la segunda mitad del siglo pasado. Es a partir de mediados de 1973, explica el autor, cuando “el patrón de poder global colonial/moderno inició un proceso de radical reconfiguración, que tiene carácter contrarrevolucionario. Mediante el desempleo masivo llevó a los trabajadores a una derrota mundial” (Quijano, 2017: 27).

Este nuevo periodo histórico trajo consigo “el conflicto más profundo del capitalismo colonial/moderno y nos coloca a todos en una auténtica encrucijada histórica” (Quijano 2017, 28). Tal encrucijada se avisa en los años setenta, cuando por primera vez en 500 años de historia “teníamos estancamiento productivo mundial e inflación creciente” (Quijano 2009: 2). Es entonces que, a partir de ese momento, se forma lo que se llama desempleo estructural, el cual “genera una desintegración del movimiento de los trabajadores del mundo, una virtual desintegración de sus instrumentos sociales, la dispersión de esos grandes conglomerados fabriles” (Quijano 2009: 2).

Posteriormente la caída del proyecto del “Socialismo realmente existente” a finales de los años ochenta, no significó solamente el término de un macroproyecto, que representaba, otra faceta de la racionalidad moderna/colonial, ya que no cuestionaba el “proyecto civilizatorio” en sí mismo. Sino que, por parte de los que se proclamaron ganadores en ese momento, el bloque liderado por Estados Unidos, se pretendió borrar y eliminar todo proyecto de resistencia, legitimándose en el discurso de ser la única posibilidad histórica transitable, desde ese momento y para siempre.

⁶ Véase Terán, Emiliano. (2019) *¿Por qué hablamos de crisis civilizatoria? Breve genealogía de nuestro actual tiempo extraordinario*. Observatorio de Ecología Política de Venezuela.

Es entonces que se ve no sólo como necesario, sino como urgente hablar sobre un **Nuevo Horizonte de sentido histórico**, principalmente en lo que hoy conocemos como la región latinoamericana. Este *otro* y *emergente* HSH “no es sólo discurso y asambleas; [sino que es también formas en las que] las comunidades se están reorganizando y asociando; están generando otra forma de autoridad política que va a tener que competir con el Estado” (Quijano, 2009: 13).

1.4.3 Utopía y horizonte de sentido

La utopía puede presentarse como figura poética, como muestra de lo inalcanzable. La cual avanza y parece que no se detiene. La utopía como potencia para caminar, parafraseando al pensador y escritor uruguayo Eduardo Galeano ha sido y es parte fundamental de los proyectos políticos de liberación, y no sólo de los recientes. Los discursos que abrazan las grandes movilizaciones y triunfos de los movimientos sociales, llevan consigo esta noción la cual parece, o más bien logra aglutinar a todas y cada una de sus partes dentro de algo que les es común y comparten.

En un texto publicado en 2014, llamado *Estética de la Utopía*, Quijano explica la relación entre ambas. En este desarrolla, que si bien la estética es factor necesaria para que se construya la utopía; no toda estética está acompañada de utopía. Esto quiere decir, que si bien hay una relación que es fundamental no existe una “simétrica reciprocidad” (Quijano, 2014b: 735)

La discusión en el ámbito estético permite dar cuenta que los proyectos de liberación van más allá de pasar por meros programas políticos de acción, los cuales claramente son fundamentales y en todo caso, imprescindibles. Es decir, que las discusiones deben incluir ejercicios creativos en los cuales se planteen cuál y cómo es el presente inmediato, como avanzamos y se vislumbra el futuro cercano y a largo plazo.

La colonialidad de la estética, incluso dentro de los movimientos en resistencia, se ha traducido en que los esfuerzos, tanto materiales como subjetivos, han sido dirigidos a construir horizontes dentro de los ideales modernos-coloniales y por tanto eurocéntricos. Los sentidos de “liberación” gestados en la cuna de la Modernidad Colonial no responden a las necesidades históricas de todas, todos y todo aquello que no es el centro de

Occidente, ya que estos están determinados por condiciones culturales específicas que se pretenden universalizar borrando otras experiencias y formas de organización.

La potencia de otras posibilidades de existencia quedan limitadas por un imaginario colonial impuesto hace poco más de cinco siglos, el cual se esmera en no mostrar salida alguna. El mismo Quijano sostiene que “la dominación impone a sus víctimas la imitación y luego la afrenta; empuja a la simulación y la condena; produce la hibridez y la deshonra” (Quijano, 2014b:740). Por tanto, les niega desde la raíz, la posibilidad de pensarse fuera del marco moderno-colonial de existencia, inclusive en los proyectos que pretenden ser emancipatorios.

A comparación de la utopía que aparece como una figura idea que parece no tener lugar en la realidad; el horizonte de sentido histórico si lo tiene. Y sobre todo, este no está predeterminado y va construyéndose dependiendo las condiciones históricas, espaciales, entre otras. La emergencia de este nuevo horizonte de sentido histórico, tomando incluso los diversos significados que se le da al concepto de “emergencia”: ya sea como nacimiento, salida, disrupción; así como sentido de urgencia, implica un gran y estruendoso movimiento.

La crisis a la cual se enfrenta el patrón de poder moderno-colonial, parece vislumbrar, según Aníbal Quijano, que su hegemonía está en escombros. Existe ahora la oportunidad que surge de la viva y fuerte presencia, de las y los dominados en la reconstitución del universo intersubjetivo, en América Latina, un emergente y nuevo Horizonte de Sentido Histórico: “lo indio y lo negro llevan a recrear todas las formas, todos los ritmos, todas las venas de relación con el universo, a una recepción propia de lo que viene de la globalización y de toda la novedad del mundo” (Quijano, 2014b: 740).

Antes de terminar con este apartado valdría la pena insistir en que no basta según Lander que exista solamente un horizonte normativo anti-capitalista. Ya que:

“el socialismo del siglo XX nos demostró que era posible, con otras relaciones de propiedad, un régimen productivo tan depredador y devastador de las condiciones que hacen posible la vida, como el capitalismo. Solo una profunda transformación civilizatoria puede hacer posible la continuidad de la vida” (Lander, 2010).

Lo que considero trae consigo el pensar y debatir sobre un nuevo/emergente horizonte de sentido histórico, es que éste dentro de su complejidad desde el mundo estético y material, debe encaminarse y de hecho lo hace “a una propuesta estética que no se resigne al comentario de lo existente, que se dirija a liberar la producción imaginativa, esto es, el imaginario real, sus modos de constituirse, sus formas de expresión y sus modos de producirlas, [la cual] subvierta el universo intersubjetivo del poder (Quijano, 2014c: 735).

Subvertir tal universo intersubjetivo del poder implica por una parte la disputa y propuesta de otras formas de explicarnos e interpretar el mundo, desde una crítica anti-capitalista, anti-eurocéntrica y claro, descolonial, que recupere la ecología de saberes así como las distintas epistemologías del Sur. Ello en un plano teórico y de las ideas.

Por otro lado, la generación de espacios de encuentro, discusión y acción de manera colectiva y continental en “América”, como ya se abordará en el siguiente capítulo, llevan de manera práctica todo aquello que se discute en cuanto a la necesidad, urgencia y posibilidad de descolonizar nuestras vidas. No sólo aquello que se entiende como “indígena”, sino de todo aquello que se reproduce socialmente en tal entramado capitalista-patriarcal-moderno-colonial. El abordaje de la colonialidad del poder así como de otras propuestas críticas desde el Sur dan pauta entonces a abrir análisis y reflexiones diversas en cuanto a las propuestas de otro(s) mundo(s) posibles, como lo es la defensa de la Vida-Tierra.

CAPÍTULO II El EZLN y el Congreso Nacional Indígena en defensa de la Vida-Tierra la Tierra en México con la entrada del siglo XXI: la irrupción de las mujeres “indígenas”

2.1.1 Antecedentes del movimiento nacional “indígena” y sus articulaciones regionales (1989- 1994)

Hablar de los movimientos de los pueblos “indígenas” en México así como de las resistencias que se han construido ante el proyecto de la modernidad-colonialidad, nos

lleva obligadamente a hablar sobre el levantamiento zapatista ocurrido en enero de 1994 en el sureste mexicano. El impacto político que tuvieron y han sostenido las y los zapatistas, ha permitido hacer visibles las causas que llevan consigo los pueblos y comunidades originarias e indígenas del país, así como también han hecho visible la herida colonial que sigue vigente.

El zapatismo es un movimiento icónico en lo que a la lucha por la autodeterminación de pueblos refiere. Aun así, no es este el único ni se puede explicar como un fenómeno aislado, ya que éste se conformó y fortaleció de movimientos y organizaciones en defensa de la tierra las cuales ya existían previas a su levantamiento.

Retomar el levantamiento zapatista es importante para poder hablar después de la creación del Congreso Nacional Indígena (CNI). Sin embargo, es imposible entender a este segundo si sólo se toman como antecedentes el levantamiento y el proceso organizativo del EZLN. En este apartado se tiene como objetivo hacer una breve recapitulación de los diferentes momentos organizativos que dieron pie a que en 1996 se consolidara el CNI como un espacio de encuentro y acción que irrumpió históricamente, así como en sus formas organizativas y de articulación permitieron ver ciertas tendencias descoloniales en su andar.

Los antecedentes organizativos que se presentan dan cuenta de lo que Quijano llama la socialización del poder (Quijano, 1981), así como marcan las tendencias descoloniales dentro de América Latina. Región donde según la propuesta de la colonialidad del poder, se avisaba la posibilidad de la construcción de un nuevo horizonte de sentido histórico.

Uno de los hitos organizativos., principalmente para el EZLN y luego para todo el movimiento amplio “indígena” que se desataría posteriormente, es el Congreso Indígena de 1974 realizado del 13 al 15 de octubre de 1974. El encuentro se llevó a cabo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas y conmemoró los 500 años del nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas. Este evento fue convocado por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, y por primera vez en la historia de México, se reúnen más de 500 delegados de 4 de los principales Pueblos Indígenas de Chiapas (Ch’ol, Tseltal, Tsotsil y Tojolabal)” (Aubry, 2004 La Jornada).

El gran evento se llevó a cabo bajo cuatro ejes: tierra, comercio, salud y educación. Es importante resaltar que la mayoría de las mesas y discusiones se llevaron a cabo no en español, sino en las lenguas Ch'ol, Tseltal, Tsotsil y Tojolabal de los asistentes. El 13 de octubre de 1974 el movimiento, según los mismos asistentes, "rebasaba los marcos tribales y alcanzaba la comunicación multiétnica" (Cuéllar, 1974) y encaminada a lo intercultural en términos de como lo plantea Catherine Walsh y se revisaron anteriormente en el capítulo I.

El congreso de octubre fue el momento en el cual culminó un año de trabajo amplio. El proceso de los pueblos participantes en el Congreso Indígena estuvo conformado por "juntas comunitarias primero, juntas regionales después y juntas tribales más tarde" (Cuéllar, 1974). La realización del encuentro en San Cristóbal de las Casas "no se vio como un evento, sino como un proceso. El congreso no se pensó en una meta, sino como un punto de arranque" (Cuéllar, 1974).

Las formas organizativas de los pueblos de Chiapas, específicamente del Ch'ol, Tseltal, Tsotsil y Tojolabal, dieron cuenta por un lado, que el sistema político mexicano no tenía espacios de representación real para las comunidades y pueblos originarios; ya que el Estado mexicano respondía y lo sigue haciendo, a un modelo colonial de autoridad colectiva, el Estado-Nación. Así mismo, el congreso de 1974, como los que se llevaron a cabo posteriormente, hicieron visibles la magnitud y fuerza organizacionales que sostenían los pueblos, fuera de los marcos institucionales instaurados. Es así como se considera que "la comunidad 'indígena' dejó de ser la "revolucionaria institucional" del PRI y del INI para transformarse en la promesa de una nueva sociedad alternativa" (Aubry, 2004, La Jornada).

El Congreso Indígena del 74 fue un parteaguas para los pueblos. Posterior a esto, los esfuerzos organizativos no cesaron y al contrario, se fueron multiplicando. A finales de la década de los años 80 empieza a ser común el procurar espacios para conformar un movimiento "indígena" nacional amplio dejando a un lado el sentido meramente institucional..

La entrada del neoliberalismo capitalista como otra fase del patrón moderno colonial de poder y los cambios estructurales que implica éste no solamente en el país, sino en la

región latinoamericana, hicieron que se conjuntaran esfuerzos en encuentros que se llevaron a cabo en diferentes lugares dentro del territorio mexicano a partir de 1989. Es así, que en octubre de ese mismo año se llevó a cabo el Primer Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios en Matías Romero, Oaxaca.

En palabras de Margarito Ruiz, quien escribe desde el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI):

“en el mes de octubre (de 1989) fuimos corresponsables, junto con otras organizaciones indias de derechos humanos e instituciones académicas y de apoyo a los movimientos sociales, de la realización del Primer Foro Internacional sobre Derechos Humanos y Derechos Indios, realizado en Matías Romero, Oaxaca, que contó con la representación de más de 90 organizaciones y comunidades indias del país; estuvieron igualmente presentes hermanos indios de Estados Unidos, Bolivia, Perú, Guatemala, Honduras y Panamá” (Ruiz, 1994: 128).

El segundo Foro Internacional se llevó a cabo en marzo de 1990 y fueron las mismas organizaciones convocantes. Este fue realizado en Xochimilco, en el Distrito Federal. El foro al igual que su encuentro anterior “contó con una amplia participación de delegaciones nacionales e internacionales” (Ruiz, 1994: 128).

El foro fue significativo ya que fue donde y cuando se tomó “la trascendental decisión de vincular nuestras acciones al movimiento continental de la Campaña 500 años de Resistencia India y Popular” (Ruiz, 1994: 128). Este viraje al que podemos llamar regional y/o internacional coloca, permite y genera por acción propia, vislumbrar a los pueblos como sujetos políticos que cuestionan la idea misma del Estado-Nación, bajo el cual ha seguido su proceso de exclusión y genocidio aún terminándose la época colonial, al menos formalmente.

La Campaña 500 años de resistencia India y Popular surge en octubre de 1989 dentro del Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino-Indígenas realizado en Bogotá, Colombia del 7 al 12 de octubre de dicho año. Este se da a partir del esfuerzo organizativo de diversas fuerzas sociales organizadas que en vísperas del V Centenario de la conquista española, toman este momento como “el inicio del autodescubrimiento de

Nuestra América y un motivo de afianzamiento de la unidad de los pueblos oprimidos" (Alainet, 1995).

La Campaña supone un esfuerzo continental de los diversos pueblos que habitan en Nuestra América, el Abya Yala. Es a partir de esta que se visualizan nuevas formas de articulación y acción política dadas las condiciones históricas, de dominación, opresión y conflicto (Quijano, 1998) que acompañan el proceso de colonización, y posteriormente de colonialidad en nuestro continente desde el siglo XV.

Dados los acuerdos tomados en octubre de 1989, en México en julio de 1990 dentro de la Campaña "23 organizaciones indias, campesinas, sindicales, de derechos humanos, urbano-populares, académicas y de apoyo a los movimientos sociales, dimos cuerpo al Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia India y Popular" (Ruiz, 1994: 128). Así mismo se formaron comités 500 años en la península de Yucatán y en el estado de San Luis Potosí, así como en los estados de Oaxaca, Tabasco, México, Veracruz y Chiapas (Ruiz, 1994, Abad, 2004: 33).

Igualmente, es en ese momento que se toman la responsabilidad de apoyar y coordinar la Campaña en Estados Unidos y Canadá. Como un breve paréntesis, cabe mencionar que esta articulación que se establece con el norte del continente es importante mencionarla ya que será en 2007, en el Encuentro de los Pueblos Indígenas de América, celebrado en territorio Yaqui en Vicam, Sonora, cuando se afirmen las relaciones y redes con los pueblos de Norteamérica (EEUU, Canadá, Alaska) y con otros pueblos del sur de América no menos importantes.

En el año de 1990 se llevó a cabo otro encuentro igual de potencial y significativo que los convocados por la Campaña 500 años. En tal espacio los temas de autonomía y autodeterminación toman relevancia y se vuelven ejes/pilares fundamentales en la construcción local y amplia de los reclamos "indígenas". En Quito, Ecuador, se realizó el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, del 17 al 21 de julio.

El Encuentro Continental, así como los mencionados con anterioridad, tuvo su continuación esta vez en la ciudad guatemalteca de Xelajú (Quetzaltenango), en octubre de 1991. La relevancia de este segundo momento reside en que se incorporó la

problemática “negra” (Abad, 2003: 32). Así como sucedió de manera regional, en México también se incorporó a las agendas de las agrupaciones organizadas, sobre todo en la Campaña 500 años en Guerrero.

Considero importante tener presentes las fechas de estos acontecimientos, no solamente para entenderles en sus contextos específicos, sino, porque en algunas tesis se plantea que de manera histórica se puede entender la consolidación del movimiento nacional “indígena” en dos momentos:

“La primera etapa presenta dos factores sobresalientes para la movilización indígena: en 1992 el festejo del gobierno mexicano y español del 5to centenario del descubrimiento de América nombrado “Encuentro de dos Mundos”, por un lado, y la reforma constitucional al Art. 27. Constitucional, por el otro, que abrió la posibilidad de enajenar, embargar y vender las tierras ejidales y comunales en busca de su privatización. En esta etapa las organizaciones indígenas forman el Consejo Nacional de Pueblos Indios y el Consejo 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular, lo que será el inicio de una articulación de organizaciones indígenas con una alcance más allá de lo regional y con una orientación diferente, en esta ocasión la demanda por la autonomía se hace presente como reclamo total para resolver desde el fondo la problemática indígena” (Castillo, 2003: 1).

Una segunda etapa de movilización se presenta con la aparición del EZLN, siendo esta una:

“organización político-militar que incursiona de manera clandestina en la selva Lacandona de Chiapas en la década de los 70’s, pero va a ser hasta 1994 con el levantamiento armado, que este movimiento indígena logra obtener la atención de la sociedad civil tanto nacional como la internacional” (Castillo, 2003: 2).

El siguiente apartado aborda la cuestión zapatista con más profundidad, haciendo hincapié en la crisis del patrón de poder que se vivió en 1994.

2.1.2 1994: La crisis patrón de poder colonial en México y el levantamiento zapatista

El año de 1994 fue crucial para la configuración y reconfiguración de los movimientos en México, no sólo indígenas, sino de otros más amplios

(anticapitalistas-feministas-ecologistas). La madrugada del primero de enero de 1994, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) irrumpió en la vida pública del país, para no salir (hasta ahora) de ella, como un referente.

La irrupción de las y los zapatistas en cuatro cabeceras municipales del estado de Chiapas el día que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), puede verse como un mensaje y representación, perfectos y claros sobre el movimiento que en ese momento salía a la luz por primera vez. Éste, paulatinamente con el avance del proyecto político y la narrativa propia de quienes le componen, permitiría ver que el posicionarse desde la lucha de los pueblos “indígenas” era sólo la base para sostener una crítica al proyecto de la Modernidad-colonialidad, a la idea “blanca” europea de civilización y al capitalismo.

El proyecto neoliberal capitalista en México parecía consolidarse con un tratado comercial el cual prometía, según el entonces presidente de la república Carlos Salinas de Gortari, “llevar a México al primer mundo” (Orgambides, 1992). La firma del TLCAN representaba la cúspide y también un giro totalmente nuevo al proyecto “modernizador y desarrollista” en el país, el cual se sostenía en “el espejismo de la entrada de México al primer mundo” (Figueroa, 2014).

Toda esta imagen ficticia sobre el avance económico en México, se vio fuertemente golpeada y prácticamente acabada con las demandas que presentaron en ese momento los diversos grupos del sureste mexicano, quienes se mostraban insurrectos. La aparición del EZLN permitió mirar hacia un México desconocido, o mejor dicho, olvidado y excluido desde hacía poco menos de 500 años y hasta ese momento, dado el proceso de colonización que se vivió a nivel planetario a partir del siglo XVI.

La madrugada del primero de enero de 1994 mostraba que tal condición histórica de exclusión no se vio revertida con el fin formal de la etapa colonial, al contrario, tuvo continuidad bajo el proyecto nacional que se instauró desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX. La política supuestamente “indigenista” apuntaba a la integración de estos grupos “indígenas”, mal llamados minoritarios, de los cuales era necesario un borramiento de la heterogeneidad de sus identidades para construir “una mestiza “gran” y única identidad mexicana” (Mijangos y López, 2011). En esto profundizo a continuación:

Si bien la colonialidad es de alcance global y toma sus distintos matices, en México se puede observar en el contexto posrevolucionario, específicamente en la reconfiguración del Estado en el siglo XX. El lema de la reconstrucción “se dejaba oír en buena parte de los discursos que hablaban sobre los aspectos sociales, morales, culturales, “raciales” y económicos” (Mijangos y López, 2011: 45). De esta forma “políticamente se pretendía la consolidación de un Estado fuerte, fundamentado en un régimen político estable y centralizado, así como en un desarrollo económico sostenido” (Mijangos y López, 2011: 45).

Así como se abordó ya el tema del supuesto “sujeto universal” que enuncia la modernidad-colonialidad, en México existe también la intención de construir al nuevo “ciudadano” el cual está dotado de cualidades y características prototípicas del ciudadano moderno “deseable”:

“Estas nociones en torno a la necesidad de moldear al nuevo hombre, el nuevo niño, la nueva mujer y, no menos importante, el nuevo “indio”, hacían referencia al deber ser cívico e incluso moral de los mexicanos ... Los planteamientos antropológicos del indigenismo y del nacionalismo cultural, fueron los proyectos considerados idóneos para transformar al pueblo e integrar a los “indios” con el resto de la sociedad nacional por medio de la aculturación educativa y la mezcla racial” (Mijangos y López, 2011: 46).

Tales políticas que apuntaban a la supuesta “mezcla racial” sólo perpetuaron lo establecido por el patrón colonial de poder. Si bien ya no imperaba el genocidio “formal” hacia los pueblos, si se continuó con prácticas epistemicidas⁷ que negaban la existencia de mundos fuera del predominante; y que no estaba dispuesto a dialogar ni permitir que coexistieran.

1994 dejó ver una vez más la respuesta que tenía preparada el gobierno federal frente a quienes osaran cuestionar el proyecto que representaba el partido hegemónico hasta ese momento. El levantamiento zapatista “trajo directamente una respuesta militar por parte del Estado mexicano” (Dietz, 1995: 22), la cual no se ha detenido tras 25 años de

⁷ En lo que refiere al paradigma científico dominante, éste tiene como base un verdadero *epistemicidio*, lo cual se refiere al resultado de la destrucción de formas diversas del conocimiento. (Souza-Santos en Ortega, 2010-, 178).

levantamiento. Siendo, sobre todo, las comunidades zapatistas y de apoyo, las más acosadas tanto por el ejército mexicano, como por los grupos paramilitares de la región.

Dado el considerable incremento de la influencia de las organizaciones y foros regionales que logró consolidar el apoyo hacia el EZLN, el régimen se ve obligado a tomar dos tipos de medidas:

“Por un lado, aumenta las unidades armadas militares y paramilitares en todas las regiones indígenas de México, supuestamente para «detectar focos zapatistas»; por otro lado, cara a las elecciones presidenciales de agosto de 1994, el partido de Estado intenta una vez más recuperar su posición hegemónica mediante la distribución masiva de dinero en efectivo procedente del Procampo para ganarse el apoyo de las familias campesinas endeudadas” (Dietz, 1995: 22).

No bastaron las condiciones que denunciaba el zapatismo tras su levantamiento. A pesar de la violencia sistémica y sistemática a la cual se enfrentaban las comunidades “indígenas” desde hace 528 años y enfrentan todavía miles de personas en el territorio mexicano, la respuesta del Ejecutivo fue la militarización, la cual no ha parado hasta este momento en las comunidades zapatistas (Frayba, 2019) y en las más empobrecidas del país.

Autonomía, Autodeterminación y Autogobierno. La crítica a la colonialidad de la autoridad colectiva en el movimiento “indígena” en México.

Los temas de autonomía, autodeterminación y autogobierno se encuentran fuertemente arraigados al movimiento de los pueblos y a su reconocimiento como sujetas y sujetos políticos, sobre todo posteriormente al levantamiento zapatista. Ninguno de estos términos hacen referencia a prácticas homogéneas y abren la posibilidad de acercarnos a diversas formas organizativas en cuanto a lo político y social.

Habría que señalar que a menudo, el reclamo autonómico de los pueblos y organizaciones “indígenas” puede variar dependiendo las condiciones de quienes lo enuncian. Aun así, generalmente se intensifican “precisamente, como respuesta al debilitamiento de la capacidad de decisión de los Estados frente al impulso de los poderes

económicos en el marco de la globalización de orden neoliberal” (Aparicio, 2009: 15), moderna-colonial.

La autonomía que se reclama desde las diversas y heterogéneas organizaciones “indígenas” se hace “en términos de autonomía política real” (Aparicio, 2009:15). Es decir que esta implica:

“la elección de las propias autoridades con competencias y medios para legislar y administrar en los asuntos propios- incluyendo el acceso a los recursos naturales-, de demarcación de territorio propio, y, desde tal punto de partida, de replanteamiento de las relaciones con las instituciones estatales (y de ahí, en ocasiones, se llega a un replanteamiento de la propia estructura e institucionalidad estatal en su conjunto” (Aparicio, 2009:15).

La relación que existe entre autonomía, autodeterminación y autogobierno, y con las prácticas que se van desarrollando bajo ese entramado, pueden quedar más claras de la siguiente manera: La autonomía “entendida como forma de manifestación interna de autodeterminación, se puede dar a su vez en distintos grados, esto es, con mayor o menor amplitud de autogobierno, así como en el marco de diferentes estrategias” (Aparicio, 2009: 15-16).

Todo esto claramente varía en función de diversos factores entre los que “debemos destacar aquellos que afectan a la propia realidad del pueblo “indígena” [y/u organización] de que se trate. Su presencia numérica, su presencia social y política, esto es, su capacidad de presión, de negociación con el Estado”, (Aparicio, 2009: 16) o bien de su capacidad de poder trascenderle.

En América Latina, por ejemplo, “los pueblos indígenas han optado por la autodeterminación en el marco de los Estados nación, donde los mecanismos de autonomía son heterogéneos” (Cruz, 2014: 257). El autogobierno suele estar presente en la construcción de los proyectos políticos de existencia a los cuales nos hemos referido en esta investigación. Ahora, habría que tener en cuenta que “sin autogobierno no puede existir autonomía, pero la autonomía no se reduce al autogobierno” (Cruz, 2014: 257).

La autonomía contiene elementos que no tienen todos que estar presentes obligadamente, ya que pueden variar dependiendo las circunstancias. Los elementos que la componen son el “autogobierno, jurisdicción territorial, competencias, participación y representación en instancias de decisión nacional” (Cruz, 2014: 257). También hay que considerar que “varían las reivindicaciones sobre los ámbitos territoriales para el ejercicio de la autonomía, desde unidades político administrativas hasta reservas, entre otros” (Cruz, 2014: 258)

La autonomía y autogobierno aparecen como formas de organización vigentes, que aunque pareciera se contradicen por excelencia a la institución moderna-colonial que es el Estado-Nación; han sabido sostenerse y cohabitar dentro en los límites de éste. Dentro del zapatismo y posteriormente en los pueblos y organizaciones que se sumaron del Congreso Nacional Indígena, la búsqueda por la autodeterminación ha sido un pilar de la organización amplia, más nunca se ha impuesto de manera homogénea. Esto entendiendo que cada pueblo vive en condiciones específicas y por tanto los procesos pueden variar.

Así como hay construcción de autonomía en territorio zapatista, también se visualiza y practica en comunidades diversas de México como Cherán K’eri, Michoacán o en la montaña alta de Guerrero, por mencionar algunas. La autodeterminación de los pueblos al igual que el reconocimiento de sus habitantes como sujetas y sujetos políticamente activos y con agencia más allá de un marco institucional establecido, van contra los mandatos coloniales que sólo reconocen a un sujeto que es “ciudadano”. Esta figura puede llegar a limitar toda expresión política a los marcos del Estado-Nación y a sistemas políticos cerrados en su carácter colonial.

El carácter descolonial que se contrapone a ello se trata “de un salir de lo dado o establecido como totalidad cerrada; pero no es un salir por salir, porque se puede salir también al vacío. Es un salir de la dominación a la liberación. Por eso se trata de un salir autoconsciente” (Bautista, 2014: 22). La descolonización, o las tendencias descoloniales, podemos entenderlas como “el proceso de la producción de esta autoconsciencia” (Bautista, 2014: 22).

En el caso del zapatismo, la autonomía se ha marcado como un camino, como una construcción constante, la cual “se sitúa en el centro de esta dinámica: avanzar en la edificación de las bases de reproducción de las comunidades ha sido la gran fortaleza de la lucha zapatista; sin este elemento, la guerra larvada por el gobierno mexicano la habría conseguido acotar fuertemente” (Ornelas, 2004: 72).

“Las experiencias de autogobierno entre las comunidades indígenas de Chiapas son muy antiguas, pero, se puede fechar el nacimiento de las autonomías zapatistas en diciembre de 1994. Tras un primer intento infructuoso de diálogo con el gobierno, y ante la imposición de un gobernador perteneciente al PRI, el EZLN declara terminada la tregua y sale de sus posiciones en la selva y las montañas hacia los territorios habitados por las “bases de apoyo” zapatistas” (Ornelas, 2004: 72).

Desde una postura, o bien, desde lo que las tendencias descoloniales suponen, la crítica a la autoridad colectiva aparece dentro de toda esta complejidad de discursos y prácticas en donde diversos grupos y pueblos, en este caso, asumen todo el potencial organizativo que ostentan políticamente. Dejando entre ver por un lado la incapacidad Estatal (se practique adrede o no) de poder gestionar la vida de manera digna; y por el otro lado, todo el cúmulo de posibilidades que existen y se pueden generar también desde formas otras no-estatocéntricas que responden al ideario moderno-colonial capitalista.

Autonomía y otras formas de autoridad colectiva

Dentro del desarrollo de la Colonialidad del Poder Quijano (2014a) apunta que es sólo a partir del modelo estatal que se entiende la organización política y la figura de la autoridad colectiva en las sociedades. Aun así, y aunque el patrón de poder pretende ser totalizante, existen formas diversas de organización que han resistido o bien se han adaptado frente al embate colonial.

Otro rasgo importante a rescatar del andar zapatista y de su experiencia autonómica es que en esta segunda “se sitúa a la comunidad con sus instancias de discusión y decisión: la reunión de todos los pobladores, los consejos de responsables y de representantes, y en los lugares donde existen, las autoridades tradicionales y los consejos de ancianos” (Ornelas, 2004: 78).

A comparación de la diferencia marcada por la lógica “occidental”, lo que el zapatismo muestra es que tal separación no existe cuando “las cuestiones del trabajo son atendidas a la par de los asuntos religiosos, las cuestiones relativas a la lucha y a las relaciones con otras comunidades, etcétera” (Ornelas,2004: 76). A su vez se permite ver que “no existe una “profesionalización” de los roles: de manera rotativa, la mayor parte de los habitantes de la comunidad ocupan un cargo” (Ornelas, 2004: 76).

Es muy importante señalar que dentro de la construcción y desarrollo de la autonomía existen contradicciones y limitantes, y que ésta al menos en el caso zapatista que ha inspirado otros proyectos, se ha ido modificando dependiendo las circunstancias. Como las y los propios zapatistas afirman:

“la construcción del “mundo donde quepan muchos mundos” es un proceso incipiente, marcado por grandes dificultades y obstáculos. Una de las principales limitantes han sido las presiones y agresiones de los gobiernos local y federal, la continuidad de las políticas contrainsurgentes (a pesar de que en 2000 el PRI perdió la gubernatura de Chiapas), así como los encuentros y desencuentros con las organizaciones sociales y políticas; esto ha constituido fuertes frenos al desarrollo de la autonomía” (Ornelas, 2004: 78).

De igual forma, habría que hacer mención del proceso que han llevado las mujeres dentro del movimiento indígena y el zapatismo, que no se ha dado de manera inmediata ni mucho menos sencilla. Que si bien comparten condiciones y son parte fundamental de las luchas de los pueblos, el factor patriarcal y machista sigue estando presente en ciertas dinámicas. Es en el apartado sobre la organización política de mujeres donde retomo esta discusión

Autonomía, socialización del poder y democracia directa

Anterior a la propuesta concreta de la Colonialidad del Poder, Aníbal Quijano ya reflexionaba sobre fenómenos y prácticas de autogobierno específicamente en Villa El Salvador, Lima, Perú, en la década del setenta del siglo pasado (Quijano, 1981). Sus planteamientos están contruidos de forma tal que estos resuenan con prácticas de autogobierno en otras partes de Latinoamérica. Es la noción de socialización del poder, la cual traemos a cuenta para seguir sumando al análisis.

La socialización del poder, enuncia Quijano “es un concepto riguroso y preciso... Su práctica revolucionaria, la constitución y la profundización de la democracia directa de las masas, es el eje y el punto de partida de la revolución socialista “(Quijano, 1981: 578). En este caso, más allá de la revolución socialista, es el eje para la construcción de un nuevo horizonte de sentido histórico, en el cual la Vida-Tierra se encuentra en el centro.

En cuanto a la cuestión del poder, más allá de buscar su conquista para las masas explotadas del capital, la socialización de éste:

“no consiste en la ocupación pacífica o violenta de la actual maquinaria del Estado burgués, para llenarlo con “nuestros” burócratas, para que defiendan “nuestros” intereses desde allí. Por el contrario, consiste en la destrucción de esa maquinaria y su reemplazo por el poder de comunas o consejos obreros y populares, articulados nacional e internacionalmente entre sí para poder organizar y reorganizar la sociedad en dirección de la plena socialización de la sociedad, a lo cual se llama comunismo” (Quijano, 1981: 578).

Lo que Quijano enuncia no es una idea que sólo sostiene él; los pueblos, las resistencias y los proyectos alternativos frente al embate colonial justamente han rechazado la idea de la toma del Estado como forma única y viable de transformación. Esto abre posibilidades infinitas organizativas y amplía el espectro de lo político. Lo cual, se ve reflejado cuando se habla y se enuncia el “mandar obedeciendo”, de las juntas de buen gobierno, de las asambleas como espacios para tomar decisiones, de los foros locales y regionales, hasta llegar al Congreso Nacional Indígena.

La noción de la socialización del poder, así como cuando hablamos de la colonialidad de éste, permite romper con la idea de que el poder es una relación unidireccional y jerárquica. La toma y socialización del poder que debe ser de manera consciente y colectiva hace referencia a que:

“cualesquiera que sean las condiciones y circunstancias concretas, históricamente determinadas, solamente en la medida en que tanto la dirección hacia la cual se encamina conscientemente el proceso, como la práctica institucional cotidiana de la lucha, antes de la conquista del poder y durante su ejercicio, se alimenten recíprocamente en la perspectiva del poder directo de los productores, puede realmente abrirse el paso a ese poder” (Quijano, 1981: 578).

Dentro de las prácticas más específicas que podemos encontrar en la socialización del poder, podría ubicarse a todo lo que conlleva la democracia directa. Ésta, según Quijano y específicamente la referida a la democracia directa de los productores “no es un sueño utópico nacido en la cabeza de intelectuales visionarios, sino una tendencia objetivamente activa en la historia política de este siglo [XX] y que va ampliando su lugar y buscando materializarse y perdurar” (Quijano, 1981: 576).

El ejercicio del control directo y cotidiano del poder (Quijano, 1981: 584) en sus distintas acepciones y bajo la socialización de éste, remite entonces a pensar en el restablecimiento y formas otras de reproducir la existencia de los pueblos. La autonomía, las prácticas de autogobierno, así como la autodeterminación se avisan como pasos hacia estas relaciones *otras* que son complejas en sí mismas y que llevan el ejercicio del poder de manera distinta. Se ponen en práctica formas más horizontales, democráticas y amplias las cuales responden a un interés colectivo y común, y que tienen como centro la reproducción de la vida, más allá de que se siga ostentando bajo los intereses del patrón de poder actual.

La colonialidad de la “naturaleza” y el conflicto por la Vida-Tierra: *El artículo 27 constitucional*

Las problemáticas que aglutinaron tanto a movimientos campesinos como rurales no eran nuevas en la década de los noventa. Es más, desde 1917, cierta parte del movimiento revolucionario se volcaba sobre el tema del arriendo de la tierra y la distribución de la misma, así como sobre el tema de la servidumbre (Carmona, 1996). Volviéndose la cuestión de la tierra uno de los temas centrales dentro del conflicto armado que se vivió en México a inicios del siglo XX.

Con respecto a la presente tesis me parece importante que se planteen las preguntas e interrogantes en cuanto al conflicto por la tierra o la Tierra, sobre todo a finales del siglo XX y principios del XXI. El primer término, en minúsculas, lo entiendo como un espacio material objetivado, vaciado de significación más allá de los “recursos” que puede ofrecer desde una visión antropocéntrica y moderno-colonial capitalista.

Por otro lado, cuando hablamos de Tierra, como nombre propio del planeta, del ente vivo en el cual se desarrolla no sólo la vida de nuestra especie sino de todo un sistema biofísico complejo con factores bióticos y abióticos, es también sinónimo de la Madre Tierra, Pachamama, Tonatzin, etc. Dentro de la problematización que se hace aquí, es esta segunda en la cual nos enfocamos. Aun así puede que haya cambiado la concepción del mismo término dentro de los movimientos y la defensa de la misma a lo largo de los años.

Para 1992 el cambio al artículo 27 constitucional “se volvió fundamental para entender los posicionamientos y acciones que se tomaron desde las articulaciones “indígenas” y campesinas en conjunto con el EZLN. Dentro de las primeras demandas del levantamiento zapatista “se encontraba la relativa, a la aplicación de la ley de reforma agraria, texto que había sido derogado por la nueva ley agraria de 1992: Ley Agraria Revolucionaria” (Carmona, 1996: 114).

Antes de proseguir con lo que a la Ley Agraria Revolucionaria refiere, habría que señalar que la “nueva” ley agraria que se presentó en 1992, planteaba “una política agraria distinta a la que prevaleció en el país en los últimos cincuenta años, (la cual no se fundamentaba) en el esquema de reparto agrario” (Carmona, 1996: 116). De igual forma, en esta versión “no existe fundamento legal para la incorporación de esquemas sociales a las formas de tenencia de la tierra y en la organización del campesinado” (Carmona, 1996: 116). Finalmente, una de las grandes carencias de la nueva ley es que “en su formulación y creación no se tomaron en cuenta a los procesos sociales locales y a las situaciones por las que atravesaban diferentes grupos sociales” (Carmona, 1996: 116).

La Ley Agraria revolucionaria forma parte de las Leyes del Gobierno Revolucionario que las y los zapatistas emitieron en 1993. Esta permite dar cuenta de cuáles eran los posicionamientos del EZLN frente al tema de la tierra. De igual forma puede observarse que en la Declaración de la Selva Lacandona del 1 de enero de 1994, el día del levantamiento “se incluía una perspectiva territorial” (Concheiro, et.al, 2013: 40). Es decir que:

“Una de las demandas por la que luchaban (la segunda de ellas) era la tierra (trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz). Pero además,

en la misma Declaración se ordenaba a las fuerzas militares: “[...] suspender el saqueo de nuestras riquezas naturales en los lugares controlados por el EZLN (EZLN, 1993b)” (Concheiro, et.al, 2013: 40)

Por su parte, la Ley Agraria Revolucionaria proponía una normatividad para un nuevo reparto agrario nacional:

“En la Ley zapatista se estipulaba la afectación agraria a todas las propiedades de tierra que excedieran las 100 hectáreas, exceptuando las tierras ejidales y comunales, las cuales serían repartidas “a los campesinos sin tierra y jornaleros agrícolas, que así lo soliciten en PROPIEDAD COLECTIVA para la formación de cooperativas, sociedades campesinas o colectivos de producción agrícola y ganadera. Las tierras afectadas deberán trabajarse en colectivo (EZLN, 1993b)” (Concheiro, et. al, 2013: 41)

El artículo décimo de la Ley Agraria Revolucionaria sostiene que el objetivo de la utilización y producción de las tierras se dirige a “satisfacer primeramente las necesidades del pueblo, formar en los beneficiados la conciencia colectiva de trabajo y beneficio y crear unidades de producción, **defensa** y ayuda mutua en el campo mexicano” (EZLN, 1993).

Las propuestas y demandas zapatistas desde ese entonces y hasta ahora, se han enunciado desde un lugar específico del territorio “mexicano” pero siempre han amplificado su voz para nombrar otras realidades fuera de las suyas. Tan es así, que para estudiosos como Dietz es simple identificar que los factores que desencadenaron el levantamiento afectaban a todo el país. Además de “la liberalización de la tenencia de la tierra a lo largo de la reforma neoliberal del artículo 27 constitucional; la amplia retirada del Estado de la política de fomento agropecuario, la apertura de los mercados agrícolas así como la dramática caída de los precios mundiales para los productos agropecuarios y sobre todo para el café” (Dietz, 2005 :53-54).

Todas estas condiciones llevaron a que el Ezetaelene, como ellas y ellos mismos se nombran, se fortaleciera. Recibieron el apoyo masivo no sólo de otras organizaciones “indígenas” y campesinas, sino que, grupos de la sociedad civil, colectivos, barrios

organizados en las ciudades, que respondieron a su llamado y se alinearon en lo que sería la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

El control del territorio, y en este caso de la tierra, es fundamental para constituir una base sólida para el desarrollo de las autonomías a partir de las comunidades. Esto ya que se van “recuperando y transformando las instancias tradicionales de la vida comunitaria, especialmente las reuniones de toda la comunidad, los Municipios Autónomos tienen en las comunidades (caseríos, pueblos) su unidad elemental, las cuales se agrupan en consejos de representantes hasta alcanzar la escala municipal” (Ornelas, 2004:73).

Sería pertinente hablar también de que la recuperación y/o control de ciertos espacios como lo han hecho las comunidades zapatistas desde 1994, pudieran devolver a la Tierra un significado más amplio, incluso sacro, a comparación de lo que la colonialidad-modernidad hizo con ella, al relegarla a ser un espacio inerte para la reproducción material de la vida. Dejando de lado los demás aspectos tanto afectivos como espirituales para la reproducción amplia de la vida.

La autonomía se construye con y desde la Tierra, más allá de recuperarla como un espacio meramente objetivo para la reproducción de la vida y la existencia, es con ella con quien se reproduce la vida y las luchas por ella. Es por ello la intención de hablar de la reproducción de la Vida-Tierra y las implicaciones que conlleva en los diversos escenarios que presentan los pueblos. Se muestra entonces, no sólo importante, sino necesario prestar especial atención en cómo es que se fueron dando y cambiando los discursos y prácticas alrededor del tema de la “tierra” al menos desde 1994, hasta ahora.

2.1.3 La creación del Consejo Nacional Indígena y las articulaciones del movimiento “indígena”

La articulación del movimiento “indígena” nacional, por llamarlo de alguna forma, no puede entenderse como una acción propia del EZLN. La conformación del Consejo Nacional Indígena (CNI) en 1996, fue determinante para poder tener un alcance y un entendimiento más heterogéneo de las diversas causas que agrupa a los pueblos a lo largo de todo el territorio mexicano.

Desde otoño de 1994, no sólo en Chiapas sino también en las regiones indígenas de Guerrero y Michoacán, se iniciaron acciones primero simbólicas y luego complementadas por medidas políticas concretas destinadas a presionar al gobierno central para que éste reconociera el derecho de autonomía territorial:

“Se ocupan presidencias municipales, se destituyen alcaldes corruptos, se cierran oficinas gubernamentales, se toman y redistribuyen tierras pertenecientes a latifundios legales o encubiertos y se crean los primeros fondos independientes de desarrollo regional, para así generar “autonomías de facto” y “gobiernos en rebeldía” (Burguete y Mayor: 2002).

En todas las declaraciones emitidas por las organizaciones regionales promotoras de estas actividades se hace hincapié en el deseo expreso de evitar “exclusivismos étnicos” o separatismos políticos: “la autonomía no es secesión, la autonomía es por el contrario la primera oportunidad que los pueblos indios tendríamos para poder ser, por primera vez, verdaderos mexicanos” (CNI 1996 3 en Dietz, 2005: 103-104).

Finalmente se aprueba en la primera Convención Nacional Indígena, que tiene lugar en Tlapa, Guerrero en diciembre de 1994. Aquí hay un programa conjunto, así como una declaración que culmina en la reivindicación de la autonomía territorial para las regiones indígenas del país (CNI 1996 en Dietz, 2005: 106). Esto respaldado por un amplio abanico de organizaciones regionales y locales de todo México.

Para diciembre de 1995:

“Por lo menos se hicieron 7 foros en diferentes partes de la república como la zona centro pacífico, en la zona del golfo, en Totonacapan donde se fundó el Foro Maya Peninsular, entre otros; y son estos mismos foros los que acuerdan reunirse en San Cristóbal de las Casas, para enero de 1996, en lo que sería el Foro Nacional Indígena (FNI) con la participación del EZLN, en este espacio se discutieron los numerosos planteamientos que se realizaron en los diferentes Foros Regionales. Este foro se integra en los tiempos y planteamientos de la mesa uno, se logró acordar un programa de trabajo, unas demandas tejidas desde todos los rincones de México, los acuerdos logrados en la mesa 1 se deben en parte a la fuerza de convocatoria, de la experiencia común, que el movimiento indígena mostró en San Cristóbal. En estos foros participaron las mismas organizaciones que protagonizaron las movilizaciones de octubre de 1992” (Castillo, 2003: 33).

El Congreso Nacional Indígena (CNI) se constituyó como tal el 12 de octubre de 1996 en la capital del país, dado el llamado que se dio por parte del EZLN a participar en el Foro Nacional Especial de Derechos y Cultura Indígena, llevado a cabo en enero de ese mismo año. El CNI está conformado por pueblos, naciones y barrios originarios de todo México. La heterogeneidad y diferencias que existen, si bien ha sido algo que ha hecho complejo el proceso de organización y toma de decisiones; de igual forma, ha sostenido al CNI como un espacio verdaderamente plural y representativo de los pueblos.

El Congreso Nacional Indígena se presenta de la siguiente manera:

Somos los pueblos, naciones y tribus originarios de este país México: Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cucapá, Guarijío, Ikoots, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazinca, Maya, Mayo, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahuatl, Ñahñu/Ñajtho/Ñuhu, Náyeri, Popoluca, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódam, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestizo y Mestizo (CNI, 2019).

Dada la diversidad de los pueblos y organizaciones que lo conforman, el CNI se acuerpa como una red de apoyo y resonancia que acompaña las diversas y múltiples luchas de los pueblos originarios en México. Ya sea que estos habiten un territorio ancestral o no, y sean poblaciones nómadas o establecidas en la Ciudad. Si bien la historia del CNI puede ser muy amplia dada su heterogeneidad, ellas y ellos la relatan partiendo de los Congresos que se han llevado a cabo, y cuáles han sido los principales acuerdos en estos. Hasta el año de 2017 se realizaron cinco congresos nacionales.

En 1998, se realizó el II Congreso Nacional Indígena en México Tenochtitlán. Ahí, es donde ellos y ellas dijeron: “Por la reconstitución integral de nuestros pueblos (...) decidimos impulsar junto con nuestros hermanos del EZLN la Consulta Nacional para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y el fin de la guerra de exterminio” (CNI, 2019).

Hacia el año 1999, el CNI integraba a 17 organizaciones nacionales y 115 regionales y estatales pertenecientes a 18 estados de la República Mexicana entre los que se encuentran aquellos cuyas proporciones de población indígena son las más altas del país.

Esta representa más de la tercera parte de Yucatán (37.3%) y Oaxaca (37.1%); cerca de la cuarta parte en Chiapas (24.6 %) y Quintana Roo (23%) y se encuentra por encima del 10% en los estados de Guerrero (13.9%) Puebla (13%) y Veracruz (10.4%) (Ramos, 2002: 44).

Entidad federativa	Población indígena (%)	Organizaciones*
Baja California	0.2	1
Chiapas	24.6	8
Chihuahua	3.2	4
Distrito Federal	1.8	8
Estado de México	3.3	12
Guanajuato	0.3	1
Guerrero	13.9	8
Jalisco	0.7	8
Michoacán	3.5	6
Nayarit	4.6	2
Oaxaca	37.1	27
Puebla	13.0	3
Querétaro	2.1	3
Quintana Roo	23.0	2
Sinaloa	2.2	1
Sonora	2.8	3
Veracruz	10.4	13
Yucatán	37.3	5

Cuadro 3.0 Población indígena y número de organizaciones regionales y estatales que integran el Congreso Nacional Indígena según entidad federativa en el año 2000 (Ramos, 2002: 45).

En el año 2001, el III Congreso Nacional Indígena tuvo lugar en Nurío Michoacán. En ese momento de encuentro, los pueblos se posicionaron:

“por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos y nos sumamos a la Marcha por la Dignidad Indígena que encabezaron nuestros hermanos del EZLN, en donde la voz primera de nuestros pueblos y la voz mayoritaria de la sociedad mexicana se expresó exigiendo dicho reconocimiento. Pero la respuesta de este mal gobierno fue la traición al aprobar la contrarreforma

indígena del 2001, propuesta por el poder ejecutivo, materializada por el poder legislativo y avalada por el poder judicial, evidenciando que nuestra palabra y nuestro sentir solo sirvieron de burla y escarnio de los poderosos. Nos dimos cuenta que el tiempo de voltear arriba se habían acabado, que el tiempo de mirar abajo nos sacudía y exigía emprender los pasos que la historia nos exigió” (CNI, 2019)

El IV Congreso Nacional Indígena aconteció en San Pedro Atlapulco, Estado de México en 2006. En este “tras mucha reflexión decidimos suscribir la Sexta Declaración de la Selva Lacandona: ejercer hasta sus últimas consecuencias la autonomía en los hechos y la resistencia indígena” (CNI, 2019).

El V Congreso Nacional Indígena se realizó hasta 10 años después del último, con el pretexto de celebrar los 20 años del CNI. Este tuvo lugar del 9 al 14 de octubre de 2016, en las instalaciones del Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI- UNITIERRA) en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Este fue el primer encuentro del CNI que se hizo en territorio zapatista. Fue un espacio conformado por integrantes de los pueblos: amuzgo, binni-zaá, chinanteco, chol, chontal de Oaxaca, coca, náyeri, cuicateco, kumiai, lacandón, matlazinca, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, nahua, ñahñu, ñathô, popoluca, purépecha, rarámuri, tlapaneco, tojolabal, totonaco, triqui, tzeltal, tsotsil, wixárika, yaqui, zoque, chontal de Tabasco y hermanos aymara, catalán, mam, nasa, quiché y tacaná” (Ávalos, et al, 2019: 72).

En el recuento de su 20 aniversario señalaron el despojo, la represión y el exterminio que han vivido durante los últimos 524 años, pero también reivindicaron “su resistencia y oposición al proyecto capitalista de muerte mediante la construcción de la vida, la palabra, el aprendizaje y los recuerdos” (Ávalos, et al, 2019: 73). Podemos observar, que las prácticas políticas y de resistencia que tienen los pueblos del CNI, coinciden en colocar en el centro la construcción de la vida y la protección de esta, así como de la Tierra. La vida de los pueblos ancestrales y los de ahora.

Dados los acuerdos tomados, el Congreso estuvo constituido por dos partes. La primera ya anteriormente mencionada en octubre del 2016, y la segunda, dando sus resolutivos el día 27 de marzo del 2017, los cuales, entre otras cosas acordaron en:

“nombrar un Concejo Indígena de Gobierno con representantes hombres y mujeres de cada uno de los pueblos, tribus y naciones que lo integran. Y que este concejo se proponga gobernar este país. Y que tendrá como voz a una mujer indígena del CNI, o sea que tenga sangre indígena y conozca su cultura. O sea que tiene como vocera a una mujer indígena del CNI que será candidata independiente a la presidencia de México en las elecciones del año 2018” (CNI, 2017).

Posteriormente, durante los días 26, 27 y 28 de mayo del 2017 se realizó la Asamblea Constitutiva del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) para México, igualmente en del CIDECI-UNITIERRA en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Este último momento da entrada a lo que ponemos especial atención, que es la vocería y los procesos de organización y de articulación por parte de mujeres que surgen alrededor de tal propuesta. Las mujeres pertenecientes a las diversas organizaciones del CNI tomarán nuevamente un espacio visible, como lo fue la Comandanta Ramona en su momento, para la construcción de las prácticas y discursos que sostienen a la lucha por la Vida-Tierra en el centro de los proyectos de los pueblos.

2.2 Las Mujeres del Sur y las resistencias por y con la Tierra. Recuento de momentos claves en la articulación de la lucha de las mujeres “indígenas” en Latinoamérica.

***"Nunca más un México sin nosotras.
Nunca más una rebelión sin
nosotras"
Comandanta Ramona (1997)***

Las relaciones moderno-coloniales se desarrollaron con sus matices específicos a lo largo del globo a partir del proceso de colonización que se impuso en cada región desde el siglo XVI. Entiendo que la colonialidad tiene expresiones tanto fuera como dentro de “Occidente”, y por ello mismo he decidido retomar la categoría de mujeres del Sur para centrar estas reflexiones. Si bien en esta investigación ubico la Defensa de la Vida-Tierra como una práctica desde las mujeres de América Latina, específicamente en las mujeres zapatistas y del Congreso Nacional Indígena, el concepto de mujeres del Sur es mucho más amplio y permite dejar una línea abierta para futuras reflexiones.

El Sur Global, se ha configurado de manera metafórica, más que territorial, y con una intención articuladora de un lugar común o compartido. Para Boaventura de Souza Santos:

"El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas, marginadas, como lo son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas del sexismo, de homofobia y de racismo" (2010: 49)

Acercarnos y transitar hacia categorías que interpelen los sentires, más allá de los supuestos límites establecidos por las ciencias "duras", una visión y conceptualización así del Sur global permite reconocer que la mirada sobre el mundo (desde éste) trasciende a la comprensión occidental del mundo. Es decir, se nos revelan una "diversidad de modos de ser, pensar, sentir, concebir el tiempo, mirar el pasado y el futuro, organizar colectivamente la vida, la convivencia y la interacción con el mundo" (Santos, 2011, citado en Jaramillo & Vera, 2013:16-17).

Si hablamos de las mujeres del Sur, nos referimos a aquellas tantas que responden y asumen posturas que no se comparten precisamente en el Norte Global, es decir bajo los lineamientos que establece como "universales" el patrón de poder imperante. En el caso de las mujeres del Sur son las condiciones de vida, subsistencia y resistencia en las que se encuentran, las características dadas desde el sexo-género, la "raza" y la clase que comparten, así como las cosmovisiones ricas y diversas que acompañan su andar diario colectivo, son todas estas las que generan identidades que pueden decidir asumir como disidentes.

En el caso de las mujeres, si se comprende que "las experiencias individuales de la feminidad (entendida como actitudes socialmente aprendidas) intervienen en el momento de conformar nuestra percepción, vivencia y valoración del entorno" (Agüera, 2008 en Bonilla, 2015: 43) estas también se ven reflejadas en centrar sus esfuerzos colectivos

organizativos, en el caso de las mujeres del Sur global, en las luchas en la defensa por el Territorio, por ejemplo. Aunado también a posturas anticoloniales, anti-racistas, anti-extractivistas, anti-capitalistas y entre otras.

Para poder abarcar las categorías que nos interesan como mujeres del Sur global, feminización de la “Naturaleza”, entre otras; así como las alianzas políticas de las mujeres frente a la defensa de la Vida-Tierra, es necesario recuperar las diversas perspectivas feministas y de mujeres que luchan⁸ y se organizan. Sobre todo aquellas que han surgido y se han desarrollado en el propio Sur.

Recupero la interseccionalidad como una categoría esencial para entender la interconexión que existe entre “la raza”, la clase y el género. Ésta se encuentra en la base genealógica del feminismo “negro” afroamericano, lo cual permite se pueda analizar lo complejas que son realidades de los diversos grupos de mujeres. La interseccionalidad:

“Se remonta al discurso «Acaso no soy una mujer» de Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron de 1852, y a la explosión de escritos de mujeres negras en la década de 1890, en la que además de los textos de Ida Wells, se produjeron obras como *A Voice from the South by a Black Women from the South* de Anna Julia Couper (1982) y posteriormente *A Coloured Women in a White World* de Mary Church Terrell “ (Jabardo, 2012: 28).

Lo que el pensamiento de las feministas negras trae a cuenta es que a partir de la experiencia y construcción de conocimiento que enfatiza una perspectiva específica, abre paso también a una epistemología alternativa, sosteniendo que “epistemología y conocimiento no son separables ni son ajenos a los valores políticos ni a las creencias individuales” (Jabardo, 2012: 36). Igualmente, desde el plano teórico:

“redefine el concepto de opresión en términos de interseccionalidad incorporando lo que denomina «matriz de dominación»,” y adopta la «teoría del punto de vista» para caracterizar las bases del

⁸ Me refiero a mujeres que luchan, más allá de imponer un término de “feminista” a toda mujer que forma parte de procesos de resistencia anti-patriarcal; retomando lo que las mujeres zapatistas enunciaron en el PEDMQL. *Mujeres que luchan*: “estamos como un bosque o como un monte. todas somos mujeres. pero lo sabemos que hay de diferentes colores, tamaños, lenguas, culturas, profesiones, pensamientos y formas de lucha. Pero decimos que somos mujeres y además que somos mujeres que luchan. Entonces somos diferentes pero somos iguales. También nos iguala la violencia y la muerte que nos hacen” (Compañera zapatista Erika en Venda, 2018: 11).

pensamiento feminista negro, enfatizando la perspectiva de las mujeres negras sobre su propia opresión” (Jabardo, 2012: 37).

En términos de la presente investigación esta perspectiva dialoga con los postulados de la colonialidad del poder en lo que a las relaciones de “raza”, género y clase respecta. Así como la utilización de herramientas metodológicas como “la matriz de dominación” para comprender de manera más clara problemáticas y/o sucesos más complejos, en este caso en las articulaciones de mujeres del sur global por la defensa de la Vida-Tierra.

Por su parte, es desde el feminismo comunitario que se ha centrado la discusión de que el Territorio es una prolongación del propio cuerpo. Algunas de las consignas levantadas giran en torno a “Ni la Tierra ni las Mujeres somos territorio de conquista” y “No se puede descolonizar sin despatriarcalizar”. Los feminismos comunitarios e indígenas, a los cuales se adscriben mayormente mujeres y grupos de la parte andina del continente americano “articulan de manera compleja la lucha por la descolonización, la despatriarcalización, la superación del capitalismo y la construcción de una nueva relación con la naturaleza” (Aguinaga et al, 2011: 77).

Otra categoría fundamental de las feministas comunitarias que nos permite vislumbrar los conflictos que existen dentro de los pueblos y los movimientos “indígenas” en el Sur global, es la de *entronque patriarcal*. Este problematiza la noción moderna-colonial del patriarcado como un sistema homogéneo, lo cual puede caer en aseveraciones simplistas.

Desde las experiencias del Abya Yala, lo que el entronque patriarcal permite es observar y clarificar son “las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos” (Paredes, 2017). Tales relaciones generaron “una articulación desigual entre hombres, pero una articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad patriarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy” (Paredes, 2017).

A su vez y dentro de la misma sintonía, lo que Sirin Adlbi señala desde la propuesta islámica del feminismo, es que lo que trajo el proceso de colonización a nivel global, fue también la colonización por parte del patriarcado occidental hacia los patriarcados locales. Para la pensadora “en los lugares donde no había un patriarcado, se ha fundado uno, en

otros se han reforzado los patriarcados locales, transformándolos también, y en otros han sustituido el patriarcado local por el occidental” (Adlbi, 2017:15). Tal acción generó profundas rupturas comunitarias, que pretenden subsanarse, o bien lo hacen durante la marcha y construcción de resistencias descoloniales a lo largo y ancho del planeta.

Estos aportes situados desde el Sur global y específicamente desde la reflexión y análisis de los feminismos, nos permiten complejizar las relaciones patriarcales y jerárquicas establecidas sobre las mujeres de “color”, las no-blancas y por tanto, “indígenas” en los proyectos políticos que sostienen. Así como, nos brindan más herramientas para acercarnos a sus procesos organizativos que sostienen contra el patrón de poder moderno colonial, frente al cual se articulan de formas diversas.

2.2.1 Recuento de momentos claves en la articulación de la lucha de las mujeres “indígenas” en Latinoamérica.

Los movimientos de los pueblos y el movimiento “indígena” amplio están conformados en gran parte por mujeres. Las ideas y prácticas comunitarias y comunes que se comparten en defensa de la vida y el territorio, generan condiciones específicas para el desarrollo teórico y práctico de la lucha propia de las mujeres dentro de estos.

Hablar del papel de las mujeres, de sus procesos organizativos dentro del movimiento de los pueblos, así como las articulaciones que generan con otros, específicamente en el Sur global; obligadamente nos lleva a la reflexión sobre las contradicciones y limitaciones frente a las cuales se encuentran. Sería falso afirmar que dentro de las organizaciones y los movimientos indígenas la violencia machista es inexistente y que las relaciones que están establecidas a partir de la colonialidad del sexo-género están perfectamente equilibradas y son equitativas. Al contrario, éstas últimas pueden agravarse, además de interseccionarse dada la condición de raza y clase (Lagarde, 1993), que se les han impuesto a las mujeres de manera histórica dentro del patrón colonial de poder.

Ahondar en el fenómeno de las mujeres “indígenas” que se sumaron a proyectos políticos como las guerrillas en el siglo XX en América Latina, permite observar y reconocer que nuevas formas de hacer política surgieron a partir de esto. Por ejemplo, aún con todas las

condiciones sociales e históricas que colocaban a las mujeres en situaciones desiguales y en condiciones de vulnerabilidad en acceso a derechos y a una vida libre de violencia, sobre todo a las mujeres de los pueblos “indios”; fue dentro de los movimientos comunitarios amplios lograron posicionarse y romper paradigmas históricos de la colonialidad-modernidad.

Así como se fueron conformando las organizaciones “indígenas” a nivel regional, las mujeres disputaron espacios dentro de sus propias organizaciones y centros de decisiones. Esto gracias a recursos que se tomaron en ocasiones desde ciertas convocatorias internacionales institucionales, pero sobre todo, por la autodeterminación y las construcciones propias de los grupos que se formularon con trabajo interno.

El levantamiento zapatista de 1994 marcó un antes y un después no solamente en cómo el México mestizo-blanco percibía a la población indígena, y en este caso específico a las mujeres; sino, en cómo éstas se definieron desde ese entonces a sí mismas como actoras políticas decisivas para los movimientos del nuevo siglo y la construcción del nuevo horizonte de sentido histórico.

A continuación, se presenta un recuento de momentos claves en la articulación de la lucha de las mujeres “indígenas” en Latinoamérica desde la década de los noventa, y cómo es que se fue consolidando un camino para finalmente llegar al año de 2018 con una propuesta que se centra en la Defensa de la Vida y de los pueblos con la campaña de María de Jesús Patricio. Posteriormente me refiero a cuáles son las condiciones que enfrentaron y enfrentan las mujeres combatientes y pertenecientes al EZLN, así como a las del CNI, para ser partícipes de tales proyectos emancipatorios.

Todo esto con el objetivo de poder ir tejiendo los argumentos de cómo la participación de las mujeres junto con sus miradas y experiencias, llevaron a complejizar y crear alianzas a lo largo de más de veinte años en la lucha por defender la vida de los pueblos, la propia y la de la Tierra: la Defensa de la Vida-Tierra, la cual es un aporte al nuevo horizonte de sentido histórico en construcción.

Las tendencias descoloniales en las articulaciones de las mujeres “indígenas” frente al patrón de poder colonial en América Latina

Antes de profundizar en el caso específico de las mujeres del CNI, me gustaría introducir este apartado, el cual está dedicado exclusivamente a retomar ciertos momentos donde la organización de las mujeres tuvo lugar en esos espacios amplios. Esto, teniendo en cuenta que no se puede o sería un error tanto metodológico como de análisis, borrar o dejar a un lado de nuestro espectro analítico las dinámicas regionales que tienen las alianzas de los movimientos de los pueblos. Las siguientes notas que se presentan son breves, ya que solamente tienen como objetivo que se tenga presente que lo ocurrido en México en los últimos años del siglo pasado tiene resonancia con el resto y/o con partes del Sur global.

Cuando se menciona tendencias y/o propuestas descoloniales, éstas se refieren a los hitos, prácticas, formas y/o pasos que se van dando tanto de manera individual como colectiva los cuales rompen con los mandatos moderno-coloniales establecidos. Es decir, todo aquello que cuestiona, rompe y transforma (o que al menos lo intenta); prácticas que son racistas, patriarcales, antropocéntricas y capitalistas donde el poder aparece de manera jerárquica y genera relaciones de explotación, dominación y conflicto.

En este mismo sentido se ve a la descolonización y al andar descolonial como “al proceso mediante el cual el sentido común de la cultura dominante. *El patrón de poder moderno-colonial se ve cuestionado*, entre otras cosas, por el efecto de sentido de otras formas culturales comunitarias que adquieren visibilidad y fuerza, porque aparecen como más pertinentes para nuestro tiempo actual” (Millán, 2011: 17).

En el caso de los procesos organizativos de las mujeres “indígenas” en América Latina, estos se vieron generados y atravesados por las reuniones previas a 1992 realizadas en el marco de la oposición al V Centenario de la Conquista de América. Fue desde estos espacios que “encontramos diversas referencias a la situación de la mujer en términos amplios; allí quedaron asentadas las repercusiones de la violencia y la subordinación provocadas por la Conquista y su exclusión a lo largo de la vida republicana” (Valladares, 2008: 52).

Aunque no se tiene registrado que en aquellos momentos existiese un peso importante y exclusivo en voz de las propias mujeres, según Valladares quien da un seguimiento a la

participación de las mujeres en tales encuentros; es que gracias a estos “se fue fortaleciendo la agenda autonomista; se crearon redes locales, estatales, nacionales y latinoamericanas”(Valladares, 2008: 52). Así mismo, aunque la presencia de las mujeres era reducida, éstas empezaron a aparecer en algunas ocasiones “como representantes de organizaciones, encabezando comisiones o representando a sus pueblos, lo cual poco a poco se fue modificando, hasta llegar a las reuniones como portavoces y representantes de las mujeres de sus pueblos indios” (Valladares, 2008 :52).

Según un ejercicio de memoria y conmemoración del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), en la tercera conferencia de la Mujer de Naciones Unidas, llevada a cabo en 1985 en Nairobi, Kenia, un evento crucial para el acceso y exigencia de derechos:

“Se menciona por primera vez la situación de las mujeres indígenas, su opresión y discriminación, que las coloca en desventaja. Insta a los gobiernos a tomar medidas al respecto, para que se aseguren sus derechos humanos y libertades. Insta también a la participación y consulta a las mujeres indígenas en el diseño de programas que les afecten directamente” (ECMIA, 2015:53).

En octubre de 1989, en Bogotá, Colombia se llevó a cabo el Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas. En este se creó una comisión con el nombre “Mujer y autodescubrimiento”. En esta comisión mujeres indígenas, de diferentes partes del planeta pudieron compartir sus experiencias (ECMIA, 2015: 46).

Fue durante el II Encuentro Continental de la Campaña de los 500 años, en 1991, cuando se introdujo de forma específica en la agenda propia de la Campaña, la necesidad de vincular tres ámbitos como son la clase, la etnia y el género, para poder explicar la situación de marginalidad que vivían y compartían las mujeres indígenas (ECMIA, 2015: 46). Es así que se conformó la Comisión Continental de la Mujer, para darle continuidad a lo trabajado en tal momento.

La Campaña de los 500 años permite vislumbrar las tendencias descoloniales de las cuales se habla en este ejercicio investigativo, ya que problematiza la condición moderno-colonial, así como el proyecto impuesto de la modernidad colonialidad; a la vez

que aglutina propuestas que pretender romper con lo impuesto pero no desde una lógica igualmente homogénea, sino amplia en su diversidad. Es así que en los años posteriores se van sumando otras iniciativas y espacios de encuentro.

Es en 1993 cuando surge una iniciativa propia de mujeres para intercambiar experiencias y “proponer un proyecto político y acciones de apoyo mutuo entre mujeres indígenas de América del Norte, Central y del Sur” (Valladares, 2008: 52). Se organizaron tres talleres regionales preparatorios, donde la agenda en conjunto se trabajó sobre los problemas sociales, culturales, ambientales y económicos que afectan a las mujeres “indígenas”, comprometiéndose a realizar esfuerzos internacionales para exigir la transformación socioeconómica y el mejoramiento de sus condiciones de vida cotidiana (Valladares, 2008: 52).

En 1995 se llevó a cabo la Conferencia Mundial de la Mujer por parte de las Naciones Unidas en Beijing. Y, aunque esta plataforma respondía a una lógica de globalizar políticas públicas desde organismos internacionales, sociedad civil y gobiernos; y es por ello que existen muchas críticas al respecto, hay que reconocer que:

“La Conferencia de Beijing fue importante porque las mujeres “indígenas” de diversas partes del planeta pudieron encontrarse y conquistar un espacio específico para ellas e intercambiar experiencias, preocupaciones y demandas, además de plantearse la necesidad de contar con una organización que diera continuidad al trabajo emprendido en el nivel internacional y a la movilización que empezó durante la Conferencia” (Valladares, 2008: 57).

Como parte del proceso organizativo y de lucha, las líderes “indígenas” que formaban parte del Enlace Continental “se dieron a la tarea de promover, desde 1995, una serie de encuentros continentales, en donde, además de estrechar lazos de solidaridad y consolidar sus liderazgos, que les permitieran tener mejores “armas” para participar en los foros internacionales” (Valladares, 2008: 53). Así como hicieron un especial énfasis en el fortalecimiento de sus respectivos procesos organizativos nacionales.

Es así que hasta 2019 se han desarrollado siete Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas. El primero en Quito, Ecuador en 1995; el segundo en Oaxaca, México en 1997; el tercero en Panamá, en 2000; el cuarto en Lima, Perú en 2004; el quinto en Quebec,

Canadá en 2007; el sexto en Morelos, México en 2011 y el séptimo y último en Ciudad de Guatemala, Guatemala en 2015.

De manera paralela durante esos años se realizaron encuentros semejantes como la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, que se llevó a cabo en México en el estado de Oaxaca, en diciembre de 2002. Es en este foro que “ya se evidencia una posición de las mujeres “indígenas” de América cuya agenda política parte de una concepción de género al clarificar las distinciones de poder entre hombres y mujeres, y las consecuencias que tiene para éstas vivir en contextos nacionales de guerra y violencia” (Valladares, 2008:54).

Estos procesos organizativos que protagonizaban ahora las mujeres de los pueblos originarios y naciones indias, permitieron complejizar las discusiones en cuanto a lo que enfrentaban como mujeres del Sur. Alejándose de una concepción del feminismo europeo liberal, el cual principalmente se centra en permanecer bajo la línea estatal y de representación ciudadana, dejando a un lado toda la heterogeneidad que implica la vida de las mujeres fuera de “Europa”, de mujeres no-blancas.

Fue en 2005 durante la celebración de la II Cumbre de Pueblos Indígenas de las Américas en Quito:

“que las mujeres indígenas construyeron su plan de acción denominado *Determinar nuestro futuro* guiado por nuestras enseñanzas tradicionales y la Madre Tierra, en el cual demandan a los Estados que, en conjunto con los pueblos indígenas y las mujeres emprendan las medidas pertinentes para solucionar los problemas de pobreza que enfrentan” (Valladares, 2008, 55).

Este ejercicio de recapitulación breve permite ver cómo, por un lado, los movimientos “indígenas” en la región latinoamericana se fueron construyendo y complejizando a lo largo de procesos de diálogo y compartición de experiencias y cosmovisiones. Por otro lado, se puede observar como dentro de estos fueron tomando un lugar primordial la participación y voz de las mujeres, para romper con dinámicas patriarcales que estaban y siguen presentes en sus organizaciones comunitarias.

Con esto último no pretendo dar a entender que las mujeres se “integraron” a tales proyectos políticos que enunciaban ya estos grupos; de hecho las mujeres generalmente han sido parte de los movimientos de los pueblos, campesinos y por la Tierra y el territorio. Lo que se sumó quizás, fue su perspectiva y posturas en cuanto al tema de las relaciones desiguales de sexo-género que se daban y siguen dando dado lo que implica lo ya mencionado como el entronque patriarcal.

Así mismo, resalto la disputa por la creación de espacios exclusivos donde se pudieran debatir temáticas y problemáticas que hasta ese momento no se contemplaban como temas políticos, desde una mirada específicamente masculina. Estos espacios valiosos y significativos, hoy día siguen siendo vigentes y necesarios, dentro del pensar y quehacer común y colectivo de las mujeres que luchan. Sean las mujeres que se organizan “indígenas” o no.

Finalmente, lo que este apartado permite vislumbrar es que las alianzas de y entre mujeres “indígenas”, de pueblos y barrios originarios, y no “blancas” en la región latinoamericana, permitieron virar y complejizar las discusiones proyectos emancipatorios inclusive dentro de los movimientos “indígenas” del Sur. Esto puede dar pie entonces a pensar en el término de mujeres de Sur, como una posibilidad articuladora que traiga consigo enlazar luchas, grupos y personas que sostengan posturas anti-capitalistas, anti-racistas, anti-patriarcales, y también por qué no, antropocéntricas.

2.2.2 La condición de las mujeres “indígenas” de México en la construcción del movimiento de los pueblos y las tendencias descoloniales en las relaciones sexo-género

En un apartado anterior se nombró la importancia de utilizar los marcos feministas críticos para poder explicar y reflexionar horizontal y de manera compleja los fenómenos políticos y articuladores que llevan a cabo las mujeres de los pueblos “indígenas” en el Sur global. Ahora, es necesario hablar específicamente de México y cuales fueron y siguen siendo las condiciones a las cuales las mujeres se enfrentan todos los días en su quehacer político.

Como un recuento breve, el feminismo mexicano desde la segunda mitad del siglo xx, se “ha articulado en al menos cuatro vertientes un feminismo “histórico”, otro popular, el feminismo civil y el feminismo ‘indígena” (Espinosa, 2009; Tuñón, 1997 en Millán, 2011:20):

“El primero se refiere al momento de los primeros grupos de feministas y sus liderazgos teóricopolíticos de los setentas. Es el momento de los pequeños grupos, de la militancia feminista y también de la traducción de los principios “globales”, es decir, anglosajones, del feminismo de los setentas, en el contexto de la revolución cultural y sexual de esa época. El feminismo popular se refiere al remezón del movimiento popular de los años ochenta y las disyuntivas que creó en el interior del feminismo la separación entre la teoría feminista y el sujeto “mujeres” y sus luchas, atravesadas por la intersección de clase; el feminismo civil señala la incidencia de las organizaciones no gubernamentales, la entrada del gender mainstreaming en las políticas globales, el desarrollo de políticas de género neoliberales, y la reedición de la tensión entre el feminismo autónomo y el institucional. La cuarta vertiente, es el que se visibiliza en la organización de las mujeres indígenas, sobre todo en el contexto del zapatismo, pero cuya genealogía es anterior a él, en las organizaciones campesinas e indígenas mixtas, y enmarcado en el contexto organizativo del movimiento indígena continental, y que se ha denominado feminismo indígena” (Millán, 2011: 20).

Las diversas corrientes feministas “indígenas” o bien los movimiento políticos de las mujeres “indígenas”, como ya se acaba de mencionar en el párrafo anterior, vienen completamente de la mano del movimiento indígena continental. Lo que permite inferir que desde su génesis tiene un posicionamiento fuerte y claro en contra de lo que el proyecto moderno-colonial, haciendo énfasis, en el elemento patriarcal de éste. Es así como se puede ir leyendo y siguiendo las experiencias tanto de las mujeres zapatistas, como de las integrantes del Congreso Nacional Indígena.

A finales del siglo pasado Marcela Lagarde, reconocida feminista mexicana escribió sobre la condición de las mujeres zapatistas y señala, como ya se hizo anteriormente, que “las mujeres indígenas viven formas concatenadas de opresión: la de género, la étnica y la de clase, a ellas se añaden según el caso, la de edad, la religiosa y la política” (Lagarde, 1993: 27).

El objetivo de esta parte de la discusión se enfoca en romper con los planteamientos deterministas en cuanto al supuesto destino que tienen ciertos grupos de personas. Esto,

siendo incisiva en las condiciones materiales, históricas, sociales y políticas que les llevan a mantener lógicas y relaciones de dominio y subordinación; las cuales no son posibles de dejar atrás como una cuestión meramente personal e individual; sino que pueden transformarse de manera colectiva y cambiando/ rompiendo con lógicas sistémicas y estructurales del propio patrón de poder moderno-colonial capitalista que impera.

La división genérica (*y dicotómica*) del mundo es muy rígida, como ya se mencionó en el primer capítulo. Para Lagarde, esto se observa en cuanto a cómo “las mujeres (*“indígenas” en este caso*) están sujetas a varios niveles de dominio que se concretan en el control que sobre ellas ejercen sus padres, sus madres, sus hermanos, sus hijos, las autoridades de sus pueblos, los caciques y cualquier mestizo(a)” (1993: 27).

Este dominio, no se concreta únicamente dadas las relaciones de género que se establecen entre hombres y mujeres, en el caso de la presente discusión, de las comunidades y pueblos indígenas. La cuestión de edad, por ejemplo, y de la “raza”, que es desde la cual profundizamos también el debate, son fundamentales para tratar de entender cómo las relaciones coloniales de dominación, determinan la vida y los roles que juegan cada una y uno de los sujetos.

En el caso de las mujeres “indígenas”:

“éstas están excluidas de los espacios de poder y de control, tanto comunitario como nacional, ellas son las dirigidas, las tuteladas y las controladas. Los hombres son los jefes, mandan y sancionan a las mujeres a través de normas estrictas de vida y de castigos como exclusión social, el repudio y la hostilización” (Lagarde, 1993: 28).

Estas prácticas sistemáticas de violencia, trascienden a nivel institucional. Ya que el mismo Estado-nación y sus instituciones, están creados bajo un sentido patriarcal y colonial, donde las mujeres y lo impuesto como femenino, quedan fuera, y/o en todo caso subordinado y en segundo plano. Es entonces que la vida de las mujeres atraviesa todo el tiempo por sistemas de opresión, ya sea en el ámbito tanto privado, como el público; y en este caso, extendiéndose también al comunitario.

Dentro de lo que se propone en la presente tesis, se encuentra, justamente el visibilizar cómo es que a partir de la organización y levantamientos populares por parte de grupos de mujeres, hay una ruptura de paradigma sobre estas mismas, desde el ámbito privado, hasta lo público y comunitario. Rompiendo con los mandatos coloniales y por tanto caminando con tendencia descoloniales. Ejemplificando esto desde la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres en 1993, hasta la vocería que llevó a cabo el CNI por la Concejala María de Jesús Patricio en 2018, en la campaña presidencial del país.

Las mujeres “indígenas” dentro de las guerrillas y la organización política.

La colonialidad del poder enmarcada en la subjetividad de las mujeres “indígenas”, hace que sea imposible o que muy difícilmente se les pueda reconocer como actrices esenciales y protagónicas en movimientos y/u organizaciones como lo fueron y son las guerrillas. Siendo este fenómeno, otro parteaguas para el posterior movimiento femenino no sólo en México, sino en toda la región latinoamericana.

La participación de las mujeres dentro del EZLN no sólo generó cambios que transformaron desde dentro a las organizaciones políticas conocidas hasta ese momento como las guerrillas; sino que dio muestra de que el hecho mismo de que existieran guerrilleras “implicaba que esas mujeres habían escapado al dominio patriarcal de los suyos más próximos para sumarse desde hace años a la rebelión” (Lagarde, 1993: 28). Así como también “es probable que las haya impulsado a guerrear la búsqueda de libertades y vivencias que en su tradicional modo de vida serían impensables” (Lagarde, 1993: 28).

Para la pensadora mexicana, asumir y vivir “cualquiera de estos hechos, pone a las mujeres en el límite imperdonable de la transgresión de género en sus comunidades” (Lagarde, 1993: 29), así tanto como fuera de ellas. Lo cual, más allá de la trasgresión como acción que se afirma a sí misma, permite abrir posibilidades a la construcción de un nuevo horizonte de sentido común, antes impensable.

Se puede pensar en la sublevación, como Lagarde la caracteriza, como “tradicionalmente patriarcal, misógina y machista-, a pesar de su militarismo -con sus jerarquías, subordinaciones y el derecho antidemocrático a matar-, ha introducido paridades

impensadas entre mujeres y hombres, y el uso de una que otra gema de modernidad, como la píldora (Lagarde, 1993: 29).⁹

La participación constante y protagonista de las mujeres dentro de la guerrilla del sureste mexicano, como Karen Kampwirth (2002) afirma, generó dinámicas que permitieron, entre otras cosas, la subsistencia y éxito del EZLN como una guerrilla del nuevo siglo. Y no sólo eso, sino en su capacidad constante de transformación.

La relación entre las mujeres y la organización política, fue y sigue diciendo dinámica y recíproca. En la vida cotidiana de la guerrilla “ellas (las combatientes) han encontrado en el ámbito guerrero espacio para aspectos de su emancipación al incorporar sus propias necesidades antipatriarcales a su militancia y a sus propuestas específicas de mujeres” (Lagarde, 1993: 29). Así cómo, se habría de hacer gran énfasis, en lo que Lagarde llama como “compleja mentalidad”, ya que ésta “es sincrética, contiene desde su visión y su cultura tradicionales, hasta conocimientos, afectos y maneras de pensar derivados de la disciplina militar, del manejo de armas, de la política” (Lagarde, 1993:31).

Esto último resuena con la complejidad bajo la que se enuncian la ecología de saberes y el sentipensar. Más allá de la racionalidad propia del proyecto moderno-colonial que se sostiene en lo dicotómico e incluso excluyente, lo que las experiencias y prácticas políticas de las mujeres “indígenas” permiten ver, es que se construye a partir de la reconciliación de los diversos conocimientos y saberes.

El EZLN, tanto dentro del cuerpo combatiente, como en las comunidades; se mostró como un lugar emancipatorio para las mujeres que decidían incursionar en el levantamiento. Por otro lado, las dinámicas que ellas mismas generaron, con las cuales disputaron, formas históricas de opresión; marcaron de tal forma al movimiento que se volvieron un referente mundial e histórico en cuanto a organización amplia de los pueblos.

Cuando las mujeres zapatistas hablaban sobre ello, tenían claro y presente que “Tenemos que empezar a hablar sobre el hecho de un no puede ser un Zapatista y un opresor. Y es

⁹ Habría que colocar aquí una cuestión, dado lo que Lagarde afirma en cuanto al derecho antidemocrático de matar. El EZLN como guerrilla, claramente contiene un componente bélico el cual responde a ciertas formas de acción en lo que determinan como el campo de batalla. Aun así, quiénes combaten tienen principios claros, como el de dignidad y el respeto a la vida y existencia.

incongruente ser un revolucionario y bloquear la liberación de las mujeres” (entrevista, Junio 1997 Kampwirth, 2004: 112).

Kampwirth sostiene, de manera acertada, que “Si bien sería erróneo exagerar los elementos feministas dentro de la agenda del EZLN, después de todo, era una organización militar dominada por hombres, sería igualmente erróneo descartar esos elementos. (Kampwirth, 2004: 114) Así como, la apertura que existió frente a la crítica y diálogo, con otras luchas fuera de la zapatista, como la crítica de feministas externas “fue una medida (*trascendental al parecer*) de la diferencia entre este levantamiento guerrillero y los muchos levantamientos que lo precedieron” (Kampwirth, 2004:114).

A continuación, se presenta en el siguiente apartado la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, como uno de los aportes más grande que dio la organización de las combatientes, no sólo al EZLN, sino a los movimientos amplios de todo el Sur global.

2.2.3 La Ley revolucionaria de las mujeres, un aporte con tendencias descoloniales para las mujeres del mundo que luchan.

Las mujeres “indígenas”, en este caso de Chiapas y del sureste mexicano, pertenecientes a las filas del EZLN, presentaron el primero de diciembre de 1993 La Ley Revolucionaria de Mujeres (LRM). Este documento, el cual contiene diez enunciados, ha fungido desde ese entonces como base de discusión y acción dentro de las y los combatientes del EZLN, así como en las comunidades de apoyo.

La Ley Revolucionaria de Mujeres, a partir de la “subjetividad feminista indígena” (Millán, 2011: 21) desde la cual se crea, permite “observar la triple mirada crítica que se establece, en relación con la noción de Estado, con la organización política de la que forman parte (ezln), y con su propia comunidad” (Millán, 2011: 21). Así como trascendió la organización interna del movimiento; del mismo modo fue y sigue siendo un hito y una guía para los movimientos globales de resistencia, anticapitalistas, feministas, de mujeres e “indígenas” en todo el Sur global.

“El primero de enero de 1994, tras el levantamiento armado, la prensa publicó las demandas de quienes entraban en un conflicto armado frente al Estado mexicano en este momento. Aunque no

fueron las principales, las páginas diecisiete y dieciocho estaban dedicadas a una lista de demandas de mujeres, conocida como la Ley Revolucionaria de Mujeres, la cual marcaba un contraste con las agendas originales de grupos guerrilleros anteriores en América Latina, que apenas mencionaba las cuestiones de género” (Kampwirth, 2004: 113)

La ley abarca desde situaciones de la vida diaria y cotidianidad de las mujeres, referentes a la autodeterminación de sus vidas en cuanto a temas de salud, parejas, concepción; así como también coloca como tema central la participación que tienen y a la cual tienen derecho en la organización política. No sólo en el trabajo de base, sino en los lugares de dirección y mando, como lo dice el enunciado noveno: “Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias” (EZLN, 1993).

El carácter transformador y podríamos decir, con tendencias descoloniales de las demandas, se puede observar en las rupturas que se generan cuando se hace frente a los mandatos coloniales. Por un lado, buscando alternativas y formas otras de organización política es decir de la autoridad colectiva; así como claramente el papel protagónico que tomaron las mujeres centrando su condición sexo-genérica y “racial”.

Las demandas de las combatientes “incluían una lista que iba directamente dirigida al gobierno, como es típico de una guerrilla, insistiendo en el derecho de las mujeres a la atención primaria de la salud y a la educación” (Kampwirth, 2004: 113). Pero había en el pliego, demandas que rompían con lo tradicionalmente establecido por este tipo de organizaciones guerrilleras:

“Estas demandas fueron hechas a un público diferente, dirigiéndose a compañeros guerrilleros y a compañeros indígenas: insistiendo en el derecho de las mujeres a participar en las decisiones tomadas en sus comunidades, elegir cuántos hijos tener y cuándo tenerlos, evitar el matrimonio forzado, vivir libres de violencia tanto dentro como fuera de sus hogares. En la larga historia de la política guerrillera en América Latina, lo personal nunca había sido analizado en términos tan explícitamente políticos” (Kampwirth, 2004: 113).

Este último factor mencionado sobre cómo lo personal se hacía explícito en la lucha política, puede verse en algunos los enunciados de la LRM. Dentro de ésta, se encuentra por ejemplo, el tener el derecho a decidir con quién casarse. Esto es fundamental ya que,

generalmente para las mujeres de Chiapas que es el caso al que nos referimos, antes de 1994, las relaciones conyugales ejercían una de las principales violencias hacia ellas. Según un diagnóstico hecho por Marcela Lagarde:

“la conyugalidad es un compromiso familiar y comunitario, las mujeres, casi niñas, son casadas por sus padres y no intervienen en la elección del cónyuge. De inmediato son desarraigadas y llevadas a vivir en servidumbre, con su nueva familia y bajo el dominio de su esposo y de su suegra, para quienes deben trabajar” (Lagarde, 1993: 27).

Otro logro importante de las compañeras zapatistas, el cual ha permeado en la vida comunitaria de quienes forman parte de las bases de apoyo y combatientes del EZLN, fue el hecho de prohibir el uso de sustancias, principalmente el alcohol, entre las y los habitantes. Estas medidas fueron tomadas principalmente dado el alto índice de violencia doméstica que vivían las mujeres, mayormente “facilitado” por el consumo de alcohol por parte de los varones.

Tal situación, como muchos otros conflictos y contradicciones internas de los pueblos y movimientos, entorpecía e imposibilitaba, inclusive hasta hoy día, la construcción de proyectos de existencia donde se busque un horizonte de sentido común, el cual se refleje desde las esferas más inmediatas de la existencia, hasta las macro.

Según Kampwirth:

“las demandas de las mujeres raramente estuvieron en lo más alto de la agenda zapatista durante los primeros años de la rebelión pública. Sin embargo, esas demandas nunca desaparecieron por completo, y lograron impulsar un aumento espectacular en el número de mujeres organizadas, y la coherencia del movimiento de mujeres, en Chiapas y en México en su conjunto” (Kampwirth, 2004, 113)

Los esfuerzos tanto reflexivos como organizativos por parte de las mujeres zapatistas, se materializaron posteriormente en la participación y acción las mujeres pertenecientes del CNI y así como con quienes generaron y siguen generando articulaciones importantes en pro de la construcción de un horizonte común.

Y en cuanto a la colonialidad del poder refiere, en la práctica enunciativa de la ley revolucionara de las mujeres se encuentran formas contrarias a lo que el patrón de poder moderno colonial dicta, tanto en la autoridad colectiva que se manifiesta de una forma altamente democrática y de participación; así como en las relaciones jerárquicas impuestas desde el sexo-género. Las mujeres combatientes y pertenecientes al movimiento “indígena” amplio están conscientes de su condición histórica así como la oportunidad que existe para transformarla.

CAPÍTULO III: La Defensa de la Vida-Tierra: aportes para un Horizonte de sentido histórico emergente descolonial

El tercer y último capítulo de la tesis que se presenta, tiene como objetivo sumar a la conceptualización y profundización del concepto de la Defensa de la Vida-Tierra, bajo el cual se encuentra el centro de esta investigación. La experiencia específica que acompaña el sustento teórico que se trabajó en los apartados anteriores, es la del Congreso Nacional Indígena (CNI) en México, y principalmente, las experiencias políticas articuladoras por parte de las mujeres que le conforman.

Para introducir la última parte del trabajo investigativo, este apartado brinda las primeras aproximaciones y acercamientos que nos llevan y permiten la construcción de conceptos *otros* para nombrar, reflexionar y analizar procesos políticos y de resistencia actuales. Así como, hace la conexión con lo planteado teóricamente en el primer capítulo respecto a la colonialidad en los distintos ámbitos de existencia, específicamente, en las relaciones marcadas por el sexo-género y con la naturaleza; lo cual permite se pueda explicar y ahondar en la estrecha relación que existe entre las mujeres, en este caso de los pueblos, y la defensa de la vida en un sentido amplio que es la Tierra.

La segunda sección “Elementos para pensar un horizonte de sentido histórico que camine con tendencias descoloniales” retoma lo discutido anteriormente sobre la noción de horizonte histórico, sumando cuales son o serían las tendencias descoloniales que se dan por parte de los pueblos y principalmente desde las mujeres en torno a la propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra.

El tercer segmento del tercer capítulo *“Nuestras luchas son por la Vida” una propuesta descolonial desde las mujeres del Congreso Nacional Indígena*”; recupera dos

experiencias llevadas a cabo en el año 2018 y 2019, por parte de las mujeres del CNI. Es aquí, donde a partir de testimonios orales y escritos de las diversas asistentes, se puede discutir sobre las relaciones articuladoras que se formulan entre las mujeres del Sur global centrando la propuesta de la Defensa Vida-Tierra.

Para finalizar se abre espacio para las reflexiones finales en torno a lo que se construye y es posible seguir construyendo desde la Defensa de la *Vida-Tierra*. Cómo puente, referencia y/o concepto para la discusión académica, pero sobre todo, para acompañar luchas y crear redes en torno a la defensa de la dignidad y vida de los pueblos, barrios, grupos, que se planteen la construcción de modelos alternativos de existencia frente a la modernidad-colonialidad capitalista, esto con todo y las limitaciones que trae consigo. Se suman las conclusiones generales de este proceso investigativo, para nada terminado, pero el cual pretende dar pie y abrir espacios para que se continúe la problematización, y sobre todo con el diálogo y la escucha que sumen a la construcción de un nuevo horizonte de sentido histórico descolonial.

3.1 ¿Qué es la Defensa de la *Vida-Tierra*? Aproximaciones y acercamientos a la construcción de conceptos *otros* para los procesos políticos y de resistencia actuales.

Este primer apartado trata de desmenuzar el camino sobre a qué hace referencia la Defensa de la *Vida-Tierra*, retomando lo ya presentado en los capítulos anteriores sobre la colonialidad del poder; y especificando en la ahora propuesta de la des-colonialidad de la “naturaleza”, y las relaciones de sexo-género. Se enfoca específicamente en preguntas como: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de “vida” en el sistema moderno-colonial y a qué cuando nos situamos desde la resistencia?, ¿Por qué hablar de la noción de la Vida-Tierra?, ¿Podría ser la Defensa de la *Vida-Tierra* una noción de amplio alcance?, ¿Por qué las mujeres tienen un papel preponderante en las prácticas en Defensa de la *Vida-Tierra*?, entre otras.

El eje de la discusión encuentra sentido dentro de un esfuerzo de resignificación de conceptos a partir de visiones y luchas de resistencia que se dan contra el eurocentrismo y por la descolonialidad de la subjetividad. Como Amaia Pérez sostiene, “los conceptos y las palabras, al igual que las estructuras y las normas, se explican cuando están en

disputa” (Pérez, 51). Es por ello que explorar una noción como la de Vida-Tierra, la cual encuentra su génesis en el Sur global, lo sostengo como un ejercicio crítico y en construcción en medio de relaciones de dominación, explotación y conflicto, donde formas organizativas alternativas al modelo moderno-colonial se centran en la defensa de la vida y la Tierra.

3.1.1 ¿Qué estamos entendiendo como *Defensa de la Vida-Tierra*?

La defensa de la Vida-Tierra al contrario del tutelaje y administración del capitalismo colonial-moderno, aboga por una solidaridad con la Madre Tierra, la cual sobrepasa la idea antropocéntrica de sólo centrarse en la especie humana. Estas prácticas que van más allá de un discurso y prácticas superficiales, al contrario de los grandes capitales; cuestionan la existencia misma de un sistema que solo vive de despojo y muerte.

La lógica moderna colonial capitalista descansa en la idea de la producción interminable e infinita sin tomar en cuenta la existencia finita de los mal llamados “recursos naturales”, donde la única vida que debe garantizarse es la de los dominantes para seguir obtener ganancias. Si bien sabemos que el capitalismo es fundamental dentro del patrón de poder mundial, éste no es una cosa abstracta, es parte de una articulación de sujetos e instituciones históricamente dominadores y explotadores, que entre otras cosas, han colocado a la “Naturaleza” o mejor dicho a la Madre Tierra, en una posición subalterna, lo que nos ha conducido como especie a la devastación de nuestro hogar común.

La dupla conceptual Vida-Tierra tiene al menos la intención de sostener dos cosas: Primero, al hablar de la defensa y lucha por la Vida-Tierra, ésta se contrapone al deber-ser antropocéntrico que trae consigo la modernidad-colonialidad de jerarquizar la vida humana, sobre todo lo demás. Por otro lado, da muestra de que nuestro destino está ligado al de la Madre Tierra, y es por tanto que cualquier proyecto político común que pretenda ser anti sistémico y liberador, debe tener en el centro a ésta.

La propuesta de Defensa de la Vida-Tierra viene del escuchar y retomar las consignas que se enuncian desde distintos pueblos y movimientos del Sur global, en defensa de sus formas ancestrales y actuales de *vida*, las cuales se encuentran en constante peligro de desaparecer por el embate moderno colonial. Diversas y diversos autores hablan sobre la defensa de la vida como Astrid Ulloa (2016), Amaia Pérez (2014) y el Grupo de Pensamiento Crítico (2009), por mencionar a algunos.

Se suma entonces el término de *Tierra*, porque comprendemos que no puede existir autodeterminación y condiciones de existencia dignas, las cuales estén alejadas de la defensa y cuidado ésta, ya que es ahí donde material y subjetivamente se reproducen. (Escobar, 2014b) (Machado, 2017) (Noguera, 2004).

Habría que dejar claro que la Defensa de la Vida-Tierra se presenta como una práctica o ejercicio que no está completamente dado, sino que, está en construcción y movimiento constante, lo cual hace que contenga en sí mismo una complejidad política, histórica y geopolítica. No responde a un programa político que pretende homogeneizar grupos y colocar a uno como líder y/o autoridad. Se explica también como el acuerdo que puede ser implícito y/o explícito históricamente compartido por pueblos, en su mayoría originarios e “indígenas”, que en un primer momento de colonización si no fueron exterminados fueron llevados al repliegue marginal; y que ahora con el avance del capitalismo neoliberal están queriendo ser despojados y despojadas de tales tierras y por tanto de sus medios de existencia.

La bandera de la Defensa de la Vida-Tierra, conlleva una responsabilidad no sólo con el pueblo/grupo que la enuncia, sino con el resto del mundo. Así mismo es un ejercicio de invitación a sumarse a todas y todos aquellos marginados, explotados e invisibilizados a defender un hogar común, el cual es la Madre Tierra, *la Pachamama*, *la Tonantzin*, la *Ñuke Mapu*, entre otros nombres diversos.

La Defensa de la Vida-Tierra, como ya lo he mencionado en reiteradas ocasiones, sigue en construcción y es dinámico. A continuación presento los elementos que conforman la propuesta conceptual y la discusión de estos.

¿Defensa frente a qué?

El término de *Defensa*, según la definición de la RAE además de referirse a “la acción y efecto de defender o defenderse” (RAE, 2020); habla también de un “mecanismo natural por el que un organismo se protege de agresiones externas” (RAE, 2020). Éste, inmediatamente nos remite a una situación de ataque y conflicto.

Como se mencionó en el primer apartado, las relaciones dentro de la Modernidad-colonialidad capitalista son y han sido de dominación, explotación y conflicto. Estas relaciones son heterogéneas, se encuentran en movimiento y se dan en distintas

temporalidades. Defender, como ya se dijo, implica hacerle frente a alguna situación que se muestra amenazante. Es un momento de tensión dentro de una disputa de poder, donde existe antagonismo entre dos o más frentes/posturas. En este caso, lo que se confronta son lógicas y formas totalmente excluyentes una de otra, sobre proyectos de vida y existencia de quienes se encuentran o se quieren encontrar en armonía con la Madre Tierra, y quienes no.

La importancia de retomar el conflicto como algo central es que permite, considero, sean más claras las dinámicas estructurales que llevan a que éste exista como norma. Dentro del patrón de poder capitalista prevalece el conflicto capital-vida el cual:

“No puede reducirse a una mejor o peor regulación de los mercados, sino que atraviesa el conjunto de la estructura socioeconómica y, en un sentido más amplio, todo el proyecto modernizador, que incorpora además de mecanismos socioeconómicos, estructuras políticas, aparatos de verificación, un sistema de disciplinamiento, mecanismos de re-construcción de subjetividades, etc.” (Pérez, 2014: 79)

Al contrario de ciertas posturas que se detentan desde el posestructuralismo occidental, por ejemplo, las cuales apuntan a encontrar explicaciones y/o soluciones en la *postpolítica*, la cual se ostenta en “afirmar dejar atrás las viejas luchas ideológicas, y además (centrarse) en la administración y gestión de expertos” (Zizek, 2009: 54) de tales conflictos; para defender la vida es imperante centrar el conflicto y poner a la vida en centro (Pérez, 2014).

Desde las diversas críticas radicales que se le pueden hacer al proyecto moderno colonial, para nosotras y nosotros, la superación del conflicto de clase, antropocéntrico, así como el racial y el de las relaciones establecidas desde el sexo-género; no se puede dar dentro de una gestión que históricamente ha sido racista, misógina y ecocida. En su lugar, creemos en apostar sobre proyectos que se sobrepongan a las figuras institucionales tradicionales eurocéntricas, y en dónde exista una real socialización del poder, y el conflicto capital-vida sólo sea superado cuando se asuma la “contradicción [existente] entre el proceso el de acumulación de capital y el de sostenibilidad de la vida” (Pérez, 2014: 123).

La dinámica de conflicto entre el sistema imperante y quienes se le resisten, si bien siempre ha existido, cada vez se agrava más y es más evidente. Según Arturo Escobar, es:

“a partir de los noventa, pero más claramente durante los años 2000, los estados y los capitales nacionales y transnacionales lanzaron una serie de contra-estrategias a las estrategias de los movimientos, con el objetivo de reestructurar la territorialidad del sistema capitalista moderno/colonial, incluyendo ambiciosos proyectos de integración continental” (Escobar, 118).

Esta reestructuración territorial, no es más la implementación de formas cada vez más agresivas dirigidas tanto a las personas, como a la Madre Tierra. Esto se puede ver a partir de los proyectos de extractivismo, al menos en el Sur global; lo cual funcionaliza y refuncionaliza la lógica de la reproducción del capital. Es frente a esto, lo que se defiende.

Cuidar para defender, defender para cuidar.

Me gustaría mencionar el hecho de que dentro de esta lógica de conflicto puede parecer que la única forma de enfrentársele recae en acciones directas y/o de confrontación violenta. Si bien estas están presentes, no son aquellas en las que quisiera poner toda la atención, sino, en que hay otras formas de defender la vida las cuales residen en su cuidado.

Habría que prestar atención a cuando se habla de “cuidado” y no confundirlo con cierto tutelaje que se pretende hacer desde el aparato Estatal y/o las industrias extractivas. Los discursos pertenecientes a los anteriormente mencionados, que se erigen en pro de “un cuidado del medio ambiente” recaen en un sentido de propiedad en donde el medio ambiente se objetiviza volviéndose, en el discurso, una serie de recursos que son de “todos”, o bien, es de quien pueda “gestionarlo”; y niega, más bien, que todas y todos somos de la Madre Tierra.

Los cuidados, desde una perspectiva feminista y de la sostenibilidad de la vida, hacen referencia “a aquellas actividades que se mueven por una preocupación por la vida ajena, entendiendo que esta lógica del cuidado se contrapone a la lógica del capital” (Pérez, 2014: 108). A su vez:

“hablamos de cuidados para referirnos al conjunto de actividades que, en última instancia, aseguran la vida (humana) y que adquieren sentido en el marco de relaciones interpersonales (es

decir, los sujetos involucrados en una relación económica interactúan, establecen vínculos entre sí; gestionan una realidad de interdependencia” (Pérez, 2014: 108).

El cuidado desde una perspectiva de la sostenibilidad de la vida y la economía feminista, como Silvia Vega lo recupera; consiste en la satisfacción de necesidades básicas, que “entendidas a la manera de Max-Neef identifica como necesidades humanas universales la “subsistencia, protección, afectividad, comprensión y conocimiento, ocio, creatividad, identidad, participación y libertad, que operarían en las cuatro categorías existenciales del ser, tener, hacer e interactuar” (Vega, 2017: 46).

Estas necesidades están bastante alejadas de las que se nos han impuesto bajo la lógica del mercado dentro de la Modernidad-colonialidad. La protección, la afectividad y la libertad, por ejemplo, se encuentran fuera del interés del patrón de poder actual, ya que responden a un tipo de interacción colectiva dentro de la cual el individuo/sujeto no se pierde en la colectividad de manera homogénea; pero tampoco, como lo apunta el ideal neoliberal y moderna por excelencia, lo exime de todo factor común, y sobre todo lo más peligroso: coloca al individuo por encima de todo interés común.

Las necesidades ficticias y creadas por el mercado global, han invisibilizado, con toda la intención, otros factores imprescindibles para el andar, inclusive de su mismo sistema. “El trabajo de reproducción, que generalmente lo hacen las mujeres, contribuye a la generación de satisfactores para estas necesidades, que no tienen sólo una dimensión material sino también afectiva, cognitiva, política, es decir, integralmente humana” (Vega, 2017: 46).

El cuidado entonces, tiene una condición de afectividad, de relación espiritual, de un reconocimiento de lo otro, de la otredad, que va más allá de lo individual; que atraviesa a las y los sujetos que deciden conformar proyectos alternativos a la lógica impuesta. Remarquemos que “el cuidado que convierte una vida posible en una vida cierta, es siempre en común” (Pérez, 2014: 94).

Y si bien es pertinente retomar esta propuesta desde la perspectiva feminista la cual coloca en el centro la discusión de las actividades de cuidado y sostenibilidad por parte de las mujeres, y todo lo referido al ámbito privado, no es suficiente. Para que exista una defensa amplia de la Vida, esta debe romper con la lógica antropocéntrica y sin duda, centrar a la Tierra como prioridad también. Esto se profundiza en un apartado siguiente.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de “vida”?

Si retomáramos la definición de *vida*, desde lo más “científico” y “objetivo” (y lo coloco entre comillas porque no existe un consenso dentro de la comunidad científica), en este caso desde la biología, aun siendo esta una disciplina construida desde el antropocentrismo; biológicamente se reconoce a la vida más allá de una propiedad que incumbe sólo al “hombre” (hablando en sus propios términos) (RAE, 2020). Aunque se reconozca que los animales, las plantas, los ríos, las montañas, entre otros factores bióticos, tienen vida; la Modernidad generó una jerarquización antropocéntrica, donde uno (el humano) está sobre todo lo demás.

Propongo entonces se hable de la “vida”, más allá de alcanzar un análisis filosófico exhaustivo de la significación de la ésta; *como las condiciones de existencia y formas en las cuales se reproduce la cotidianidad de pueblos, barrios, naciones, grupos*, en sus relaciones entre los humanos y los no humanos. Es decir, nos centraremos aquí en la reproducción de la existencia de los diversos de los grupos humanos, la cual está ligada directa e indudablemente a la Tierra. Así mismo como las características y las condiciones en las cuales ésta se lleva a cabo.

Estas formas de existencia y formas de reproducir la vida de cada uno de los grupos están sostenidas de acuerdo a su cosmovisión y a los factores bióticos y abióticos con los que comparten el día a día. Es así, que no sólo es deseable, sino que es posible pensar en diversas definiciones de vidas, más allá de un modelo universal de ésta. El proyecto de la Modernidad-colonialidad, a partir de su proceso expansivo que se dio gracias a la colonización, pretendió desde ese momento y hasta ahora, erigir sólo un tipo de vida deseable, o bien una vida que vale más que las otras.

La “vida” moderno-colonial

El que aquí se enuncie y haga énfasis en que hay numerosas posibilidades de vida y/o proyectos de existencia, responde a una afrenta contra el paradigma Moderno-Colonial, el cual lleva imponiéndose como única posibilidad y/o único camino deseable por más de cinco siglos. Tal imposición se ha llevado de diversas formas, violentas en su mayoría, pero también implantándose en el imaginario colectivo utilizando la persuasión e implantando un “sentido común” hegemónico. Para Amaia Pérez tal sentido común actúa

a nivel simbólico, donde “su lógica antropocéntrica y androcéntrica define la propia noción de vida que merece la pena ser vivida” (Pérez, 2014: 38).

El modelo de vida hegemónico:

“Escinde vida humana y naturaleza, identifica los valores asociados a la masculinidad con lo propiamente humano, impone un sueño loco de autosuficiencia e identifica bien-estar con consumo mercantil en permanente crecimiento y progreso. Es una noción de vida vivible no universalizable y que no respeta la diferencia. Sustenta un sistema en el que se acepta que unas vidas (las más cercanas al sujeto privilegiado de esa Cosa escandalosa: el BBVAh) sean consideradas dignas de ser rescatadas en un contexto de crisis, mientras que las que difieren sean irrelevantes o puedan incluso perderse para el rescate de aquellas” (Pérez, 2014: 93).

Desde la crítica a las formas de dominación y exterminio que la modernidad-colonialidad instrumentaliza para su funcionamiento, no se puede dejar de lado el papel fundamental del capitalismo, el cual no es solamente un modelo económico, sino de existencia. Este “no reproduce la vida, sino que únicamente impone y sostiene un modo de existencia que le es funcional para la acumulación” (Gutiérrez, 2016: 393). Raquel Gutiérrez lo sostiene explicando que “en la medida en que la lógica capitalista de valorización del valor avanza y se expande, los procesos vitales del ser humano se van ordenando en torno a una finalidad abstracta impuesta por el proceso de acumulación capitalista: la generación de ganancias (Gutiérrez, 2016: 382).

Tal crítica si bien es necesaria, no es suficiente para enmarcar todo lo que implica la vida capitalista moderna-colonial. La condición antropocéntrica del patrón de poder actual, y por tanto de su visión de vida, no es algo que debemos dejar para un segundo plano analítico.

Para complejizar las reflexiones, recurro nuevamente a Horacio Machado, quien a partir de la idea de la Era del Capitaloceno, la cual se ha abordado en el primer capítulo, señala que ésta es:

“justamente una era geológica dominada por una especie especialmente discapacitada para sentir y percibir los flujos y requerimientos de la Vida-en-sí. Somos crecientemente incapaces de sentir lo que nos está pasando, pero también crecientemente incapaces de responder por el sentido de nuestra existencia. El proceso de (in)civilización ha ido haciendo de lo humano una especie

extremadamente peligrosa: peligrosamente insensible ante el dolor, el sufrimiento y la devastación de la Vida” (Machado, 2017:196).

Esta devastación de la Vida, de la cual habla Machado, hace referencia a una expresión amplia y no sólo la humana. Conjunta así una visión crítica y no antropocéntrica, la cual permite inferir que el sentido y guía de existencia que se imponen actualmente, pierden toda relación con la materialidad del medio, y las relaciones que se establecen (o pueden establecerse) a través de otros sentires que van más allá de la razón. Por ejemplo, los lazos espirituales y afectivos que han sostenido los pueblos milenariamente con el Universo, con la Madre Tierra, y que le dan otro sentido mucho más amplio a la Vida.

Hacia una noción de vida no antropocéntrica

La Vida que se desarrolla de manera armónica con la Madre Tierra, al contrario de las lógicas que se sostienen e intentan imponerse todo el tiempo desde el patrón de poder imperante; se encuentra en el centro de la mayoría, sino es que en todas, de las luchas que actualmente reivindican la recuperación y/o protección de ella. Parecería inclusive, una cosa fuera del sentido común, el imaginar que los pueblos y movimientos por la Vida y la Tierra no coloquen a éstas en el núcleo de sus quehaceres reivindicativos.

Arturo Escobar, quien escribe sobre el *Sentipensar con la Tierra*, habla de movimientos afrocolombianos y de pueblos indígenas, algunos movimientos campesinos y ecologistas; específicamente en Colombia, quienes en su andar señalan de forma fundamental “la dimensión de la vida” (Escobar, 2014: 75). La dimensión de la vida tiene una carga material innegable. Es que fuera de ella es imposible pensar, reproducir, existir. Esa es la falacia más grande en la que se ha sostenido el antropocentrismo moderno.

Si bien es inviable pensar en una definición totalizante de lo que es la Vida para quienes la defienden, sí habría que colocar al menos elementos definitorios los cuales nos permitan establecer ciertas pautas conceptuales para este ejercicio reflexivo. Por un lado se presentan “dos condiciones básicas de la existencia: la vulnerabilidad y la eco/inter-dependencia” (Pérez, 2014: 93). Por el otro, hay “dos criterios éticos irrenunciables, que son universalidad y singularidad: nos preguntamos por las vidas de todos, consideramos que son igualmente relevantes, aunque reconocemos su diversidad” (Pérez, 2014: 93)

La vida, siguiendo el planteamiento de Amaia Pérez, hace referencia entonces, a condiciones de posibilidad para existir. Ahora, al hablar de condiciones de posibilidad, “entendemos que la vida es vulnerable y precaria, por lo que no existe en el vacío y no sale adelante si no se cuida; la vida es posible, pero no ocurre siempre y en cualquier circunstancia” (Pérez, 2014: 94). La vida ocurre y se mantiene en y con el medio terrenal, nunca únicamente con el “hombre” en el centro.

Otros esfuerzos como los del Grupo de Pensamiento Crítico, en Costa Rica, han aportado a la discusión con lo que llaman “Racionalidad de Vida”. En ésta sostienen, así como las críticas y propuestas descoloniales que hemos retomado, que “el proyecto dominante se ostenta en su racionalidad eurocéntrica, es prácticamente incompatible con el sostén de una forma de existir en armonía con el medio” (GPC: 2009) y por tanto la importancia y urgencia de hablar de una “posible transición de una forma de vida a otra radicalmente distinta” (GPC: 2009).

Y al hablar de una *forma de vida* totalmente distinta:

“No nos referimos al pasaje del capitalismo al socialismo, los cuales en nuestra opinión siguen siendo ambos proyectos de la modernidad, sino al pasaje de la forma moderna de vida, a una forma de vida que llamamos trans-moderna y post-occidental. A una forma de vida cuya matriz histórica y cultural no procede ni de occidente, ni de la modernidad” (GPC: 2009).

La búsqueda de trascendencia al capitalismo, a la modernidad colonialidad, es la potencia que puede generar los vínculos y puentes entre los distintos esfuerzos que se han mantenido, incluso hace más de 500 años o que en todo caso, también empiezan a surgir. Ya no basta quedarnos en el mero ejercicio crítico “quisiéramos trascender a la modernidad para poder producir, o reconstruir una forma de vida que gire efectivamente en torno del principio de la producción y reproducción de la vida, pero ya no sólo de los seres humanos, sino también de la naturaleza” (GPC: 2009).

¿Y a la Tierra?

Hablar de la Tierra (y del Territorio en algunas ocasiones que se utiliza como sinónimo), dentro de una investigación del tipo que aquí se presenta, dista totalmente a referirnos a éstos como meros artífices geográficos, vacíos de significación y vida. Para los movimientos en defensa de, el “territorio” no es equivalente a la noción de “tierra” del discurso campesinista de décadas anteriores (al menos en la región latinoamericana).

Tampoco corresponde a la concepción moderna de territorio dentro de la perspectiva del Estado-nación, sino que la cuestiona” (Escobar, 2014: 90).

Escobar recupera a Porto Goncalves, quien introduce, según el autor colombiano “una útil distinción entre territorio, territorialización y territorialidad” (Escobar, 2014: 91):

“el territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación —territorialización— crea las condiciones [enseja] para las identidades —territorialidades— las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social” (Escobar, 2014 :91).

Siguiendo esta línea, “el territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología” (Escobar, 2014: 91). Sumando también, las relaciones espirituales y afectivas que desarrollan en y con él.

En cuanto a quienes resisten el embate moderno capitalista y colonial, no sólo ahora, sino hace más de 500 años, “estos grupos no solamente resisten el despojo y la des-territorialización, ellos redefinen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios y la reinención de sus identidades, sus modos de pensar, y sus modos de producción y de sustento” (Escobar, 2014: 93). La redefinición de la vida de estos pueblos/ grupos, o bien, su definición misma, se da desde cómo se habla y se concibe a la Tierra. Hablamos entonces de la Pachamama, de la Tonantzin, de la Ñuke Mapu. De las múltiples formas que podemos nombrar a nuestra casa común (Estermann, 2012:158).

“La tierra, llamada Pachamama, es divina y es la madre universal de la vida. Ella es su madre. Concretamente, la chacra es fuente de vida divina y sus frutos son vivos. La chacra y todo lo que ella representa, desde la semilla y la planta hasta la cosecha, merecen un trato de respeto y cariño y exigen una dedicación responsable” (Condori y Van Kessel, 1992: 4)

En ella y con ella, es que se llevan a cabo, las actividades de la reproducción diaria de la vida. Se cultivan la cotidianidad de las tareas de la existencia (dejando a un lado la idea de la producción capitalista). Por ejemplo, en el caso de las comunidades andinas, un aspecto fundamental, el cual es el trabajo con la tierra, “más que una simple actividad productiva; es un culto religioso a la vida” (Condori y Van Kessel, 1992: 4).

Desde la cosmovisión andina, o mejor llamada Pachasofía andina, la cual resuena con otras de la región, hay algunos elementos claves en cuanto a modelos de existencia, o el “Vivir Bien”. Estos son, en que el “desarrollo” de este tipo de vida debe ser “sustentable y sostenible, compatible con la vida y la naturaleza, y corresponsable con las futuras generaciones y el cosmos entero” (Estermann, 2012: 157).

La dupla conceptual que contiene la Vida-Tierra cobra sentido, cuando se toma como base el hecho de que *“Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte”*:

Este principio “panzoísta” implica que el universo o Pacha no es una máquina o un mecanismo gigantesco que se organiza y mueve simplemente por leyes mecánicas, tal como afirmaron los filósofos europeos modernos, ante todo Descartes y sus seguidores. Pacha es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. (Estermann, 2012: 157).

Esto quiere decir que, “los llamados *recursos naturales*, tal como la tierra, el aire, el agua, los minerales y los hidrocarburos, la energía solar, eólica y geotérmica, no son simples *recursos* que están a disposición del ser humano, sino seres vivos, órganos en el gran organismo cósmico, vida y fuentes de vida (Estermann, 2012:157). Por tanto, cuando se habla de la vida, se hace referencia al “resultado de un intercambio armonioso entre todos los seres, y no de la usurpación y soberbia de algunos por encima de otros” (Estermann, 2012: 157).

Si bien lo planteado por Josef Estermann refiere a la cosmovisión de los pueblos andinos, él mismo, asegura que tales concepciones son compartidos por otros pueblos “indígenas”. Desde distintas disciplinas, en este caso desde la geografía y específicamente desde las geo-grafías comunitarias, hay importantes aportes que se dan en la búsqueda de conceptualizaciones alternativas del territorio y/o Tierra. Un ejemplo que me parece necesario rescatar son algunos de los ejercicios que se llevaron a cabo en el Taller Nacional Reinventar Narrativas para sociedades más justas, que se realizó en 2019 en Ciudad de México. En este, las reflexiones sobre el tema ya mencionado fueron diversas pero convergen en lo presentado con anterioridad:

“Cuando digo Territorio... No me refiero al dominio, no me refiero sólo a la selva o el agua, sino a mi ser, a mi alma, a mí mismo (a).

Cuando digo Territorio... digo SER y GRITO, digo SOL y digo RÍO, digo MONTAÑA y el RUGIDO, digo DESIERTO, digo MAR, digo nuestros pasos, huellas y alaridos.

Cuando digo Territorio... digo TERRITORIOS DE VIDA, territorios de colores, sabores, olores, Territorios de danza y música, TERRITORIOS DE VIDA Y ESPERANZA.

Cuando digo Territorio... me refiero a mi hogar, al espacio que ha sido testigo de mi andar, aquel que me brinda una brisa y regresa a mi espiritualidad.

Cuando digo Territorio... digo Territorio con múltiples identidades, con raíces profundas en donde tejemos esperanzas, sueños. Compartimos en colectivo nuestras tradiciones y evocamos nuestra espiritualidad” (Mayra Rita, Carmen, David, Miroslava y Adriana. Taller Nacional Reinventar Narrativas para sociedades más justas. ILSB. México, 2019 en Jiménez, 2019: 36)

En estos diálogos salen a relucir aspectos en los cuales se ha puesto énfasis durante todo este trabajo. Identidades diversas, espiritualidad, afectividad, así como el reconocimiento de la vida como una cualidad y característica más allá de lo humano. Posicionamientos que rompen con toda la lógica antropocéntrica imperante. La resonancia con las luchas del Congreso Nacional Indígena, de los pueblos del Abya Yala y de quienes habitan el Sur global en general,

La interdependencia entre Vida y Tierra, es innegable, y es por ello que conceptualmente considero necesario remarcarlo ya que las lógicas antropocéntricas le han borrado del imaginario político, incluso del emancipatorio. Siguiendo el pensamiento de Amaia Pérez, “la interdependencia se sitúa en primera línea analítica y política” (Pérez, 2014: 94).

A manera de concretar el punto en cuanto a lo que la Tierra refiere en esta tesis; sostengo la importancia de no sólo hacer visible, sino hacer reivindicativo el lazo no sólo material y biótico que tenemos con el medio. El lazo de dependencia que existe de nuestra parte no sólo para la subsistencia física, sino que espiritual. La Tierra como espacio sacro. Como la representación de donde converge el mundo divino y el terrenal. La Tierra como nuestra casa común, nunca más como mero recurso extractivo.

El propósito de enunciar cada parte de lo que conforma la propuesta de la Defensa de Vida-Tierra, es que si bien de primera instancia nos invita a pensar en luchas amplias por el territorio, ésta es menos simple de lo que parece. Cada uno de los elementos que

integran tal enunciado nos permiten abrir amplios y complejos análisis. Dentro de estos se encuentran desde la crisis generalizada del patrón de poder moderno-colonial capitalista, las formas en cómo se percibe y se confronta; así como remarcar la interdependencia entre la vida de la Tierra y la construcción de horizontes emancipatorios comunes que superen el antropocentrismo. **3.1.2 Las luchas contemporáneas por la Vida-Tierra en América Latina y en México.**

Las resistencias frente al colonialismo y a la colonialidad han existido desde la implantación de estos en la vida de los y las diversas sujetas que habitamos en la Tierra. El caso de América Latina, como el resto del mundo, tiene sus especificidades en cuanto a la experiencia colonial que comenzó durante el siglo XVI y que, hasta hoy día caracteriza las lógicas de dominación, explotación y conflicto que permanecen. Es ahora que a todas estas condiciones se suma la crisis ecológica, la cual lleva a que sea insostenible la vida tanto humana como no humana como la conocemos hasta ahora.

Dentro del amplio espectro de violencia que acompaña a la región, el extractivismo ha significado en los últimos años un peligro para la estabilidad social, política y ecológica de los países del sur del continente. Este tipo de explotación de la naturaleza no es nueva, “sin duda los orígenes del extractivismo se remontan a la conquista y colonización de América Latina por Europa, en los albores del capitalismo” (Svampa, 2019: 12); pero “más allá de su larga historia, el particular contexto de la década de 2000 hizo que se multiplicara en todo el continente americano” (Gudynas, 2018, 61).

Los extractivismos “corresponden a un tipo de apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes y/o la alta intensidad, donde la mitad o más son exportados como materias primas, sin procesamiento industrial o procesamientos limitados” (Gudynas, 2018: 62). Los efectos negativos de estos “van desde la pérdida de biodiversidad a la contaminación de suelos, aire y agua. En algunos casos, esos impactos y el enorme volumen de recursos naturales removidos genera “amputaciones” ecológicas, como son las enormes canteras en las minas de hierro, carbón u oro, y que no pueden ser restauradas o remediadas” (Gudynas, 2018: 63).

Los daños que conllevan los proyectos de extractivismo en la región no sólo se ven reflejados en el medio ecosistémico, sino que son los grupos locales quienes se ven afectados cada vez más “por impactos como la contaminación o el desplazamiento, o por la concesión de sus territorios a mineras o petroleras” (Gudynas, 2018: 65), entre otras. La

mayoría de estas comunidades son parte de los pueblos originarios, de comunidades “indígenas”, o bien, personas que han sido sistemáticamente vulneradas, lo cual en la mayoría de las ocasiones, les ha llevado a sostener una relación estrecha con su medio de subsistencia el cual se ve cada vez más comprometido frente al avance extractivista.

A pesar que durante la primera década del siglo se conformaron administraciones nacionales con tintes “progresistas”, algunas incluso acompañadas de una fuerte movilización y base social, “los gobiernos latinoamericanos tendieron a subrayar las ventajas comparativas del boom de los *commodities*, negando o minimizando las nuevas desigualdades y asimetrías económicas, sociales, ambientales, territoriales, que traía aparejada la exportación de materias primas a gran escala” (Svampa, 2019:11). Esto dejó claro que las dinámicas y lógicas del patrón moderno-colonial capitalista de poder, se seguían y siguen replicando, bajo un sentido antropocéntrico, racista y patriarcal.

La multiplicación e intensificación de los extractivismos, promovieron toda una secuencia de problemas. Desde el aumento en los impactos ambientales y sociales; así como se incrementó la denuncia y protesta ciudadana (Gudynas, 2018: 62). La respuesta por parte de los gobiernos y las empresas, trajo consigo el hostigamiento y/o la criminalizaron a los movimientos ciudadanos, especialmente indígenas y campesinos. Los extractivismos, “quedaron empantanados en la violencia, pero los gobiernos seguían protegiéndolos dada su dependencia económica” (Gudynas, 2018, 62). Y manteniendo su imaginario proclive al “desarrollo”.

La intensificación de estos conflictos obligó en ese momento, y hasta ahora a que se definiera con la mayor precisión posible el campo de los extractivismos. Esto, según Gudynas, no se debía a una necesidad académica, sino a una inevitable condición para poder esgrimir debates políticos y para pensar alternativas de salida a esa dependencia (Gudynas, 2018: 62). Es en ese mismo tono donde la defensa de la Vida-Tierra encuentra resonancia.

El fenómeno del extractivismo adquirió nuevas dimensiones:

“ no sólo objetivas –por la cantidad y la escala de los proyectos, los diferentes tipos de actividad, los actores nacionales y transnacionales involucrados–, sino también de otras subjetivas, a partir de la emergencia de grandes resistencias sociales, que cuestionaron el avance vertiginoso de la frontera de los *commodities* y fueron elaborando otros lenguajes y narrativas frente al despojo, en

defensa de otros valores –la tierra, el territorio, los bienes comunes, la naturaleza–“ (Svampa, 2019: 12).

Es siguiendo el segundo punto sostenido por Svampa, que es donde hay indicios de estas luchas actuales por la vida de los pueblos, por la Madre Tierra. Las cuales propongo nombrar en síntesis llamándoles luchas en Defensa de la Vida-Tierra, que se encuentran presentes y vigentes a lo largo y ancho del Sur global.

Autores como Raúl Zibechi, hablan de un panorama de violencias que “ponen en riesgo la vida de las poblaciones más vulnerables, lo cual ha llevado a que algunos de los sectores afectados hayan decidido crear formas de autodefensa y contrapoderes” (Zibechi, 2018). Así como otras, han generado fuertes tejidos comunitarios que les permitan sostener la reproducción de su existencia desde su autodeterminación.

Esta defensa y/o lucha por “la vida” no es igual para todas y todos quienes la enuncian, aun cuando podría pensarse así ya que específicamente me refiero al ejercicio y prácticas políticas de mujeres de comunidades y pueblos “indígenas”. Quisiera remarcar, efusivamente, que es una postura racista, colonial, simplista y generalizada el hecho de que se considere que la categoría de “indígena” es universal y homogénea.

Lo común que podría sostener en cuanto a la historia de los pueblos “indígenas” son las lógicas coloniales impuestas a las que han sido sometidos sistemáticamente, y probablemente la compartición de ciertos valores en cuanto a la relación que sostienen con la Madre Tierra. Es a partir de ahí donde considero si es posible identificar nodos de encuentro, proyectos políticos que estén centrados en la defensa de la Vida y la Tierra. Ese es el reto.

Por ejemplo, en la región Norte del Cauca hay 3500 guardias indígenas correspondientes a 18 cabildos (autoridades elegidas en los resguardos) (Zibechi, 2018). Desde su palabra comparten: “No tenemos nada que ver con una policía, somos formadores de organización, somos protección de la comunidad y **defensa de la vida** sin involucrarnos en la guerra”, explica uno de los coordinadores de la Guardia Indígena” (Zibechi 2018)

En el caso de Cherán K’eri, una comunidad Purépecha en el estado de Michoacán, México, en el 2011 “la población se levantó contra los talamontes, **por la defensa de sus bosques de uso común, la vida y la seguridad comunitaria**, frente al crimen

organizado protegido por el poder político” (Zibechi, 2018). A partir de ese momento, la población se autogobierna a través de las 179 fogatas instaladas en los cuatro barrios que forman la ciudad, que son el núcleo del contrapoder indígena (Zibechi, 2018)

Otra experiencia emblemática en cuanto la ruptura antropocéntrica de la política en la región se dio en Bolivia. En el año 2010 fue presentada durante la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, *La Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra*, la cual habla entre otras muchas cosas del derecho a la vida a existir de la Madre Tierra. En algunos de sus incisos, se habla de defensa, protección, así como de restauración de procesos vitales:

e) establecer y aplicar efectivamente normas y leyes para la defensa, protección y conservación de los Derechos de la Madre Tierra;

f) respetar, proteger, conservar, y donde sea necesario restaurar la integridad de los ciclos, procesos y equilibrios vitales de la Madre Tierra (Cancillería, p.22)

Este no es un discurso ajeno en Latinoamérica, al contrario, parece responder dentro de toda la heterogeneidad que se presenta en la región. La Defensa de la Vida-Tierra puede englobar desde enunciaciones discursivas de proyectos muy localizados, hasta planes políticos llevados a un nivel constitucional plurinacional, cómo lo hicieron Ecuador y Bolivia. Claro que hay limitaciones y críticas en cuanto a desde dónde se está llamando a Defender la Vida-Tierra, mas esto no invalida su gran alcance.

3.1.3 Las mujeres y la defensa de la Vida-Tierra

La Defensa de la Vida-Tierra como un aporte, y también parte fundamental de los proyectos de existencia de diversos pueblos y agrupaciones; el cual pretende sumar a la creación de un horizonte de sentido histórico común, no está limitada a ser una práctica exclusiva de éstos. Al contrario, es una invitación a la construcción amplia y a la suma constante.

Si bien ésta congrega la acción de muchos y diversos sujetos/as, para fines prácticos de éste trabajo investigativo lo que nos atañe es el quehacer de las mujeres que se centra en el cuidado y defensa de la Vida-Tierra. A lo largo de los dos primeros capítulos, se han dado pautas para ir abordando la relación que se da entre mujeres-”Naturaleza”, así como los procesos organizativos que se dan a partir de los diversos feminismos, en mayor

medida del feminismo comunitario, el ecofeminismo y los feminismos territoriales; pero también desde diversas mujeres que luchan y se adscriben al Sur.

Siendo este un tópico que refiere claramente a las relaciones dadas por la condición sexo-genérica y también por una condición de geolocalización; los feminismos, y grupos de mujeres del Sur global dentro de la academia y fuera de ella, no se han quedado atrás en discutirlo y colocarlo en el centro de sus discursos y propuestas:

Considero que los debates aportados por los feminismos latinoamericanos asociados con las resistencias frente a los procesos capitalistas y las dinámicas neoliberales sobre territorios y naturalezas, contribuyen a la comprensión de los extractivismos [*y por tanto a la lucha por la defensa de la Vida-Tierra*]. Por otro lado, permiten el análisis de los procesos liderados por mujeres, quienes en algunos contextos se asumen como feministas y en otros no, pero que permiten complejizar el género como categoría que permea diversas escalas y visibiliza las diversas opresiones en especial para las mujeres (Ulloa, 2016: 133).

Dentro del quehacer metodológico feminista se ha recalcado la importancia de hablar sobre *mujeres*, más allá de “la mujer” como si se hiciera referencia a un grupo homogéneo únicamente condicionado por el género. Desde los distintos feminismos críticos al ala más liberal y “blanca”, se enuncia la necesidad de nombrar todas aquellas condiciones que se cruzan en las realidades de las distintas mujeres como la “raza” y la clase (Jabardo, 2012).

Astrid Ulloa, habla en plural de las defensas de la vida, dado la heterogeneidad histórico-estructural que implica el patrón de poder moderno colonial, así como la diversidad de propuestas que se plantean frente a éste por parte de diversos grupos de mujeres. Para la pensadora y académica colombiana, “es necesario retomar dinámicas previas de los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes para entender las actuales defensas de la vida frente a los extractivismos” (Ulloa, 2016: 133); ya que desde tales trayectorias:

“se destacan la crítica y distanciamiento epistemológico y político respecto a las olas de los feminismos, y a la vez que trazan feminismos subalternos y disidentes. Estos aportes crean una crítica en torno las lógicas patriarcales, neoliberales y de mercantilización de las naturalezas, que alimentan los procesos económicos de producción” (Ulloa, 2016: 133).

Dadas las condiciones a las cuales nos/se enfrentan las mujeres dentro del patrón de poder global, modelo que entre sus características encuentra el antropocentrismo y el sentido patriarcal, entre otras; nosotras, las mujeres “no solo estamos en el centro de la disputa, sino también en el centro de la alternativa. A lo largo de los años, se ha podido identificar el abanico de prácticas protagonizadas por mujeres que son en sí una forma de alternativa y/o resistencia” (Pérez, 2017: 46). Las mujeres se/nos sostenemos en el centro de la alternativa desde y por la vida.

El sostén y trabajo por parte de las mujeres en cuanto a la reproducción de la vida y de lo cotidiano no recae simplemente en el hecho de sacar cotidianamente adelante los hogares, lo cual también puede entenderse como un primer nivel de resistencia relacionado con considerar que ninguna vida es desechable: “todas las vidas merecen el esfuerzo constante por sacarlas adelante” (Pérez, 2017:46). Sino que, históricamente han protagonizado (y sostenido) procesos políticos más amplios (Pérez, 2017:46). Tales son los ejemplos del trabajo de base y comunitario que han llevado a cabo en los proyectos diversos de resistencia en América Latina.

Las mujeres han defendido la Tierra de forma especialmente activa, comprometida y sostenida. Inclusive, aun cuando en países donde ha habido reformas agrarias, como por ejemplo en Nicaragua, (*y en México también*), han salido muy poco beneficiadas en términos de titularidad de la tierra, con el tiempo han mostrado una fidelidad mucho mayor (Pérez, 2017: 46).

Tal fidelidad y estrecha relación pueden explicarse más allá de la idea de propiedad y de una relación meramente monetaria con la Tierra. Por ejemplo, otras interpretaciones cobran sentido, cuando existe un acercamiento a significaciones más profundas sobre el cuidado y la pertenencia mutua con la Madre Tierra, lo cual hace frente y contraria a las estructuras coloniales impuestas.

Desde Sumak Kawsay o Buen Vivir y la propuesta feminista del Sur, la “sostenibilidad de la vida” o la “reproducción de la vida” es una categoría central.

“En la propuesta del Sumak Kawsay, el énfasis se coloca en la relación armónica de la comunidad con la naturaleza, en el respeto y conexión con sus ciclos, pues de ella depende la continuidad de la vida económica y comunitaria. En la propuesta feminista, el énfasis radica en el trabajo de

cuidado que se realiza para atender las necesidades humanas y que ha sido asignado culturalmente, principalmente a las mujeres” (Vega, 2010:44).

Ahora, si bien pueden ser o son emancipadoras tales prácticas, también caben en ellas las contradicciones y las condiciones patriarcales a las cuales todavía se enfrentan grupos amplios de mujeres en la región. El hecho de que no puedan adquirir propiedad de la Tierra ya que no son varones, es un fenómeno amplio y con vigencia hasta hoy día. Es por ello que es necesario todo el tiempo tener presente el sentido crítico de nuestra aproximación a las realidades tan complejas, sin romantizarlas en ningún momento.

Bajo estas condiciones que suscitan conflictos tanto internos como externos en las comunidades, es que las mujeres han sentipensado y practicado la resistencia. Desde sus vivencias y necesidades reconociendo su potencial así como sus limitantes, han generado aportes que permiten repensar y replantear luchas más amplias.

En el caso de la Defensa de la Vida-Tierra, y la conexión entre la defensa propia de la vida de las mujeres ligada a la defensa del territorio, aportes como los de Lorena Cabnal, son imprescindibles. Lorena Cabnal, “indígena” maya-xinka de Guatemala, plantea los aportes de los feminismos comunitarios en torno a la a relación territorio-cuerpo” (Cabnal: 2013). La sentipensadora y activista sostiene que “lo que para nosotras comenzó como una consigna política se ha convertido en una categoría dentro del feminismo comunitario que tiene que ver con la defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra” (Cabnal, 2013: 3).

Las aportaciones de Lorena Cabnal y las mujeres xinkas son sólo un ejemplo de la complejidad del pensamiento y prácticas políticas de los pueblos, y específicamente de las mujeres, quienes se han enfrentado al menos 500 años al embate moderno colonial capitalista. Es por ello que los procesos liderados por diversas mujeres a lo largo y ancho del Sur global:

“plantean estrategias de defensa del territorio que incluyen el control local de la minería ligado al manejo del suelo y el subsuelo: una geopolítica vertical del territorio. De igual manera, buscan generar alternativas económicas y procesos de circulación de recursos entre géneros, privilegiando los derechos de las mujeres en la toma de decisiones relativas al acceso, uso y control de sus actividades económicas. Son alternativas al desarrollo que buscan la defensa tanto de actividades cotidianas de subsistencia como de modos de vida, y que llaman a politizar el cuerpo, al activismo de las prácticas cotidianas y la construcción de nuevas feminidades y masculinidades desde categorías locales de género” (Ulloa, 2016: 134).

Astrid Ulloa, denomina a estas dinámicas políticas de las mujeres no sólo en Colombia, sino en América Latina como feminismos territoriales:

“Entiendo a partir de este concepto las luchas territoriales-ambientales que son lideradas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, y que se centran en la defensa del cuidado del territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. Las propuestas se basan en una visión de la continuidad de la vida articulada a sus territorios. *Plantean como eje central la defensa de la vida*, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano. De igual manera, proponen la defensa de actividades cotidianas de subsistencia, de autonomía alimentaria y de sus modos de vida. Estas acciones políticas y de defensa territorial confrontan la globalización de las naturalezas a partir de demandas de mujeres por el cuidado de lo no humano ante los embates extractivistas y el deterioro ambiental” (Ulloa, 2016: 134).

Tales prácticas de resistencia que se generan y sostienen desde el movimiento de los pueblos y, principalmente desde las mujeres, ya que son ellas quienes son las que están tomando no sólo espacios protagónicos, sino que también están creando espacios otros, están rompiendo con paradigmas que precisamente encasillan a las mujeres como siempre segundas en el accionar, incluso en la movilización social. Como Kate Millet en 1970 sostenía “a las mujeres se les ha negado históricamente la fuerza, la organización, el poder, y así mismo su propia defensa” (Millet, 1970: 100).

La subversión de las mujeres del Sur, en este caso de las mujeres “indígenas” y sus aliadas, pone en el centro a la vida y a los entramados complejos de ésta. Ahora, no solamente muestran un papel decisivo en las bases organizaciones de movimientos tan amplios como lo son el “indígena” y de los pueblos, y los movimientos en defensa del territorio. La capacidad organizativa y de agencia, las ha llevado a colocarse también como figuras protagónicas, tanto en lo colectivo como en lo individual reinventado lo político y la socialización del poder, los cuales históricamente han tenido rasgos patriarcales y antropocéntricos.

Todo este trabajo colectivo y comunitario que se subleva a los mandatos patriarcales y coloniales establecidos; está gestionando espacios propios, complejizando discusiones a las cuales no habían tenido acceso anteriormente, y al mismo tiempo, está fortaleciendo la base de nuevos horizontes de sentido que sean comunes para sus comunidades y para el resto del mundo. A continuación presento hablo de qué implica y cuáles son los

elementos que tendría que tener este horizonte al cual se avanza con las aportaciones y bases de las mujeres del Sur.

3.2 Elementos para sentipensar un horizonte de sentido histórico que camine con tendencias descoloniales

Hablar de utopías y de horizontes comunes en un momento donde la fragmentación del mundo parece, o quiere parecer profunda, es un posicionamiento de afirmación contra lo todo lo que implique el patrón actual de poder. Estas prácticas, más allá de sostenerse a partir de un voluntarismo (también necesario), exigen, por sobre todo, el uso de la creatividad de quienes deciden colectivamente pensar y re-pensar caminos no sólo deseables, sino posibles para el andar común y la defensa de la vida en el planeta Tierra.

Desde principios de los años noventa, Aníbal Quijano escribía sobre las inquietudes que surgían frente a un nuevo horizonte de sentido histórico, el cual habría que analizarse desde los momentos de crisis que se veían desde la segunda mitad del siglo pasado. Es a partir de mediados de 1973, explica el autor, cuando “el patrón de poder global colonial/moderno inició un proceso de radical reconfiguración, que tiene carácter contrarrevolucionario. Mediante el desempleo masivo llevó a los trabajadores a una derrota mundial” (Quijano 2017, 27).

Aníbal Quijano sostenía:

Hoy, la lucha contra la explotación / dominación implica, sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa lucha es parte de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. El lugar central de la “corporeidad”, en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. Y la experiencia histórica hasta aquí apunta a que no hay camino distinto que la socialización radical del poder para llegar a ese resultado. Eso significa, la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, del control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad. (Quijano, 2014 a: 325)

¿Qué implicaría caminar a hacia esta descolonialidad? ¿Cómo es que se observan tales tendencias descoloniales? La toma inmediata y urgente del control de la instancias

básicas de la existencia social de los pueblos, grupos, naciones del mundo; no está en lo absoluto en manos de las viejas estructuras institucionales, ni en el Estado-nación blanco, moderno y colonial, y mucho menos, dentro de la gestión de un mercado capitalista, voraz, extractivo y depredador.

Las tendencias a formas otras de existencia son prácticas que se han llevado a cabo por un largo tiempo hasta ahora, tejiendo puentes, con aciertos y errores. Subvirtiendo más de 500 años de un proceso colonial que ha establecido un tipo de racionalidad única, un único sujeto válido, un único tipo de consumo y, entre otras cosas, una única forma de vivir.

Lo que se ha sostenido a lo largo de este trabajo, es que parte, sino es que la mayoría de las batallas/luchas políticas trascendentales que se están dando, están sosteniendo como fundamento defender las vidas otras que han sido negadas, subyugadas y/o exterminadas sistemáticamente por el patrón de poder moderno-colonial. Tales prácticas traen por tanto consigo la praxis de la descolonialidad en las relaciones que se sostienen con la naturaleza, las establecidas a partir del sexo-género, en la descolonialidad dentro de la constitución del sujeto e incluso, en cómo es que se representa y actúa la autoridad colectiva.

Ya que este tema podría ser amplísimo y suscitar largos debates; para dar los primeros acercamientos sólo me he enfocado en dos ámbitos de la existencia que me parecen fundamentales para sostener la hipótesis de este trabajo. Para hablar de los alcances y propuestas de las mujeres del CNI a un horizonte de sentido histórico emergente y descolonial, más adelante retomo la Defensa de la Vida-Tierra y la descolonialidad de la "Naturaleza", así como la descolonialidad en lo que refiere a las relaciones establecidas por el sexo-género.

Pero antes de entrar de lleno en ello, primero refiero a algunas interrogantes sobre la construcción de un nuevo Horizonte de sentido histórico emergente y descolonial:

3.2.1 ¿Qué implica la construcción de un nuevo Horizonte de sentido histórico que sea emergente y descolonial?

La noción de un horizonte de sentido histórico, como ya se explicó en el segundo capítulo, no es una concepción que se piense para explicar un proceso reciente, ni siquiera para lo

ocurrido en el siglo pasado. De hecho, Aníbal Quijano, utiliza el concepto para explicar la instauración del proyecto de la Modernidad a nivel planetario:

“hace quinientos años tuvimos un horizonte histórico que fue emergiendo del nuevo patrón de poder y su nuevo centro. La nueva identidad histórica que hoy llamamos Europa Occidental es posterior a América, más aún, fue esta última quien le dio su primera fuente de identidad como centro, de allí sustrajo el poder de definir la llamada modernidad, que es casi puramente eurocéntrica” (Quijano 2009:6).

... Emergente y Descolonial

El acontecer, la búsqueda y construcción de un (nuevo) horizonte de sentido histórico emergente y descolonial, viene claramente, de la crisis generalizada que vive el patrón de poder actual mundial. En la caracterización de esta crisis es fundamental señalar y hacer central, el colapso climático y ambiental, que amenaza la vida en la Tierra.

Teorizar sobre horizontes, se vuelve un ejercicio creativo necesario, en donde nos enfrentamos con encuentros de ideas y discusiones que no deben abogar por obtener verdades absolutas. Sino a convocar a toda propuesta, forma, que permita la reproducción de la vida. ¿Pero qué implica un nuevo Horizonte de Sentido histórico? ¿Cuáles serían los elementos a considerar para éste?

Quijano veía en América Latina, un lugar y momento, potencialmente liberadores, donde había comenzado ya “un proceso de des/colonialidad de la existencia social, donde un nuevo horizonte histórico está emergiendo” (Quijano 2007: 4). Si bien no existe una definición clara sobre lo que implica esta emergencia, hay hitos que deben alcanzarse para dirigirse a ésta. Esto, implicaría en primer lugar:

“nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder” (Quijano 2007: 4).

Así mismo, la reconsideración de cuáles son las formas que se nos han impuesto para conocer y comprender el mundo pasa por el (re) descubrimiento de maneras otras y negadas para tales procesos. En éste caso es imprescindible prestar escucha y atención

a lo que se tiene que decir de las tendencias destructivas del capitalismo y las consecuencias de estas; desde los pueblos, las y los “indígenas”, así como a “la comunidad científica y los intelectuales y profesionales de las capas medias, [sumando a] los trabajadores de todo el mundo industrial/urbano” (Quijano, 2007, 3).

Al ser conscientes de esto, y con un panorama mucho más extenso de la crisis, o las crisis; invariablemente se puede llegar a la conclusión de que “los recursos de sobrevivencia de los “indígenas”, son nada menos que recursos de la defensa de la vida misma en el planeta y que son, precisamente, los que el capitalismo colonial/moderno está llevando a la destrucción total” (Quijano 2007: 3).

Ante esta destrucción planetaria total para las fuerzas anti-sistémicas, para los proyectos y pueblos que resisten, hay quienes sostienen que “se hace imposible el diseño de una sola y única estrategia planetaria y hace inútiles los intentos de establecer tácticas universales” (Lander, 2014: 106). Insistiendo, desde nuestra postura, en transitar y recuperar estrategias que se avoquen a un tipo de solidaridad que no se ostente ni vanguardista, ni con la verdad revolucionaria. Buscando entonces una solidaridad

“que esté dispuesta a asumir convergencias con los grupos subalternos silenciados del Sur Global, sin pretender enseñarles ningún camino, ninguna vía de salvación —en este sentido se diferencian del viejo “internacionalismo proletario” que al final estaba al servicio de un Estado—, ni pretender intervenir en sus actividades a fin de conducirlos a un buen puerto “revolucionario” (Bringel y Cari, 2010).

Los territorios y “recursos” que están en disputa no sólo son necesarios para la reproducción de la vida misma de los pueblos que los defienden, sino que trasciende a la defensa de lo que permite que exista la vida en el planeta. Es por esto mismo, que comparto y sostengo con la escuela de la Modernidad/Colonialidad, que la construcción y consolidación de un Nuevo horizonte de sentido histórico que emerge, debe caracterizarse descolonial, ya que debe tener en el centro la defensa de la vida misma fuera de lo establecido como deseable por el patrón de poder actual en cuanto a “raza”, sexo-género, clase y antropocentrismo.

Un horizonte espiritual

Pensar en un horizonte fuera de los mandatos de la colonialidad, pasa también por romper con la secularización moderna impuesta. La propuesta espiritual de los pueblos

frente al supuesto vaciamiento de la Modernidad-colonialidad, es lo que puede diferenciar a la defensa de la Vida-Tierra de cualquier otro movimiento y/o propuesta supuestamente “ambiental” que siga sosteniendo posturas antropocéntricas y desarrollistas.

Esta radical distancia entre el sentido espiritual de las luchas de los pueblos y el patrón de poder moderno-colonial capitalista, permite que el horizonte que se avisa y ya se construye fuera del que impera hoy, tenga un sentido más amplio. El sentido espiritual invita e implica que se (re) generen lazos significativos entre quienes habitamos la Tierra y ella misma.

El supuesto giro secular que tomó Europa con el proyecto de la Modernidad, colocó a lo espiritual en un plano olvidado, o retrasado de la vida. Lo espiritual habríamos de entenderlo, más allá de una institución religiosa o una pose personal y de mercado hiper-individualista; deberíamos referirnos a ella como un lazo colectivo y de entendimiento con las y los otros, sobre todo fuera de la religión hegemónica. Es “una visión cósmica que vincula en fluidez los seres todos de la Tierra. Humanos y no humanos y que al expresarse revive la tierra y a los colectivos que ella viven” (Marcos, 2018). Sylvia Marcos, habla de la espiritualidad indígena como:

“cosmovivencias fincadas en la fluidez de los contrarios. La espiritualidad es un conjunto de prácticas encarnadas con su correlato de presencias comunitarias compartidas, en donde se expresa la identidad colectiva de los pueblos. Es la fuerza comunal que retroalimenta el contacto con la Tierra, afirmando ese “estar aquí junto al agua” o en la cima de la montaña y dentro de las cuevas sagradas” (Marcos, 2018).

El sentido común y de vida de los diversos pueblos y culturas del Sur descansan y siempre han descansado en un sentido de “interdependencia” (Marcos, 2018) y reciprocidad entre “sociedad-”naturaleza”-Tierra-territorio” (Marcos 2018). La concepción espiritual no queda en ningún momento alejado de nuestro análisis crítico, ya que como Horacio Machado menciona, tener “una concepción materialista de la vida supone concebir la razón (lenguaje y conciencia) no como lo contrario del cuerpo, sino más bien, capacidad práctica implica no negar la espiritualidad”(Machado, 2016: 226).

Es aquí donde existe la posibilidad de construir puentes entre quienes se ubican desde la academia y quieren encontrar/crear lugares para abrir y potencializar diálogos, negados sistemáticamente por el patrón de poder actual.

Un nuevo sentido político descolonial

Otro tema crítico y con tendencia descolonial que pretende retomar este trabajo, se encuentra en la señalización de cómo la colonialidad, asume y ha asumido lo político sólo como una característica propia y única del Estado y sus instituciones. Acto que es excluyente de formas *otras*; las cuales han sido negadas, desvalorizadas, y que prácticamente se ha vuelto prácticamente imposible concederles la categoría política de lo que implican.

Lo descolonial permite ampliar el espectro político, el cual sólo ha permitido ver a lo “blanco” eurocéntrico, lo que se encuentra bajo la lógica de la racionalidad instrumental moderna, así como lo que se instruye bajo las directrices del Estado-nación moderno. Las ideas que permean alrededor de las prácticas organizativas de las y los no-blancos es que éstas y estos sujetos no hacen política; sostienen, quizás, prácticas “culturales” y tradiciones, pero no hacen política. Salvo, con las excepciones de cuando entran con cuotas de representación a los esquemas de participación ya dictados.

Esta investigación ha tratado de contribuir a desmentir aquello, reflejando y haciendo resonar el sentido profundamente político que ostentan cada una de las resistencias que se han presentado. Prácticas donde hay una revalorización de la vida (Gutiérrez, 2016: 226), donde conviven el sentido de responsabilidad con un pasado, presente y futuro que están interconectados, con la Madre Tierra, así como con sistemas de creencias ancestrales, más allá de lo que ofrece el Capital y la modernidad-colonialidad.

Descolonizar lo político y/o transitar a lo descolonial, implica entender y asumir lo que implica la complejidad. Dentro de este quehacer, claro que pueden haber exigencias hacia una figura Estatal, entendiéndose como el sistema que funciona actualmente, pero no viéndole como fin. Lo que habría que ser el centro de las prácticas descoloniales en cuanto a lo político, sería en todo caso, fortalecer las prácticas que dejen en los límites al Estado-nación y a sus formas modernas-coloniales de organizar la vida; y que en su lugar de pie a la participación y formas de sujetos que han sido históricamente excluidas y excluidos. A partir de instituciones y prácticas basadas en la socialización del poder y la democracia directa.

Hablar de pueblos, grupos y naciones “indígenas”, implica posicionarse desde una perspectiva intercultural crítica de lo multi y pluricultural, como ha señalado Catherine

Walsh (2008), ya que estos tres parten de genealogías y significados diferentes. Así como, también distan en su geolocalización y sus fines políticos:

En primer lugar, lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar planteando así su reconocimiento, tolerancia y respeto. **El «multi» tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales.** Actualmente es de mayor uso global, orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal que busca inclusión dentro del mercado (Walsh, 2008: 140).

El «pluri», en cambio, dice la autora “es término de mayor uso en América del Sur; refleja la particularidad y realidad de la región donde pueblos indígenas y negros han convivido por siglos con blanco-mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial han jugado un papel significativo” (Walsh, 2008: 140). Retomando la cuestión geoespacial, se puede decir que “lo «multi» apunta una colección de culturas singulares sin relación entre ellos y en un marco de una cultura dominante” (Walsh, 2008: 140), que claramente puede ser el Norte global. Mientras lo «pluri» “típicamente indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial aunque sin una profunda interrelación equitativa” (Walsh, 2008: 140), que podría referirse al diverso, heterogéneo y desigual Sur.

La postura intercultural que es la que retomamos, por su parte, afirma Walsh no es algo que esté dado, sino que está en construcción continua. “Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (Walsh, 2008: 140).

Estas condiciones que se mencionan, como lo que implica la colonialidad del poder de manera compleja, trae consigo “la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras” (Walsh, 2008: 140). Los diálogos interculturales, por tanto, sobrepasan a la racionalidad hegemónica, siendo esta insuficiente para lograr abarcar la totalidad y heterogeneidad que presentan los conflictos y prácticas de resistencia vigentes. Y dada la necesidad de su transformación radical, “es eje central de un proyecto histórico alternativo” (Walsh, 2008: 141).

El asumir la interculturalidad dentro del proceso y camino a descolonizar nuestras vidas permite romper con las lógicas ya señaladas con anterioridad. A partir de relacionar lo intercultural con las relaciones con la Madre Tierra, pueden borrarse, por ejemplo, las barreras eurocéntricas que se han sobrepuesto a lo espiritual. Lo cual, es parte esencial no sólo para que existan y se reproduzcan las vida de los pueblos originarios; sino de toda la especie. Es un proceso y labor “que pretenden quebrar, transgredir e intervenir en la matriz colonial aún vigente; crear otras condiciones del poder, saber, ser y vivir; desplazar y transformar el corazón de esta matriz que ha sido el capitalismo, haciendo que la vida asuma el centro” (Walsh, 2008: 150).

En el caso de las enseñanzas y experiencias cotidianas de las mujeres de los pueblos originarios de México, éstas son una muestra de prácticas políticas con tendencias descoloniales, de acciones colectivas y horizontes comunes que se construyen “[...] a partir de nuestra oposición, negatividad y lucha contra el sistema, emanada desde la conciencia de nuestro ser y de nuestro entorno, (donde) comiencen a generarse una nueva conciencia social que, ineludiblemente, devenga en una conciencia ecológica y en una nueva conciencia política”(Romero, 2015: 87).

Me gustaría volver a mencionar, que no todas las mujeres que militan o se encuentran dentro de algún proyecto de resistencia son feministas, y no por eso sus aportes son menos válidos. Incluso, históricamente dentro de los movimientos sociales, las mujeres hemos formado gran parte de ellos, principalmente en las bases. Es por ello que ahora considero que la potencia y posibilidad de articulación son cada vez más fuertes y amplias no sólo dentro del movimiento de mujeres, sino en y con otros más amplios.

Estas articulaciones que se dan en el Sur global, parecen ser posibilitadas bajo las dinámicas de los denominados “nuevos movimientos sociales”. Entre estos se encuentran el movimiento de mujeres dentro del movimiento “indígena” y/o de los pueblos, así como y el movimiento en defensa de la Tierra, que también pueden ser variantes del ecologista-ambiental.

Estas interacciones o configuraciones dentro de los nuevos movimientos sociales, dan nuevos sentidos políticos, a lo que quizás anteriormente no se les hubiera dado tal denominación. Lo que quisiera resaltar a continuación son los elementos definitorios tanto de la crítica racial, como genérica y antropocéntrica, así como las prácticas descoloniales,

que nos llevan a definir de manera más clara a la Defensa de la Vida-Tierra y a quiénes son quienes la sostienen.

Ahora, si bien ya se ha tocado a lo que el tema de mujeres refiere, retomo el potencial del movimiento ambiental como otro posible articulador con el movimiento “indígena” y de los pueblos. Si bien el movimiento ecológico-ambiental es muy amplio y no tiene una línea específica, al menos en América Latina según Eduardo Gudynas, “no están interesados primariamente en acceder al poder del Estado ni en suplantarlo, pero son profundamente políticos en un nuevo sentido” (Gudynas, 1992: 105). Esto resuena al mismo tiempo con los movimientos sociopolíticos ancestrales, como los nombra Catherine Walsh.

Los movimientos sociopolíticos ancestrales:

“son reflejo y manifestación de su insurgencia política que es, a la vez, una insurgencia epistémica; epistémica no solo por cuestionar, desafiar y enfrentar las estructuras dominantes del Estado –las que sostienen el capitalismo y los intereses de la oligarquía y del mercado– sino también por poner en escena lógicas, racionalidades y conocimientos distintos que hacen pensar el Estado y la sociedad de manera radicalmente distinta” (Walsh, 2008:134).

Las características y objetivos de estos movimientos (el de mujeres, de los pueblos y en defensa de la Tierra), muestran que no están precisamente separados, sino que forman y/o pueden formar parte de un horizonte emancipatorio y común amplio. Esto permite la formulación de discursos tan potentes como el de Defender la Vida y la Tierra, con todo lo político y complejo que hay dentro de ello.

Las articulaciones se generan, entre otras cosas, a partir de valores y nociones compartidas de las realidades que se viven. A su vez, esto permite germinen comunidades políticas, que están atravesadas en este caso, por la preocupación y ocupación de la crisis medioambiental, la crisis “civilizatoria”, la crisis del patrón actual de poder moderno colonial capitalista o bien, “el terricidio”¹⁰.

¹⁰ El término Terricidio acuñado por la Weychafe Moira Millán, en representación de su pueblo, [y el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir], plantea que los Estados-Nación y la corporocracia han cometido crímenes que asesinan a la Tierra. Una lógica perversa y sistemática de dominación de los territorios (Dourado, 2020).

Tales situaciones atraviesan la vida de las personas de manera individual, como colectiva. Lo cual trae duelos y dolores ancestrales, que también pueden ser potenciales para la acción política y social. Retomando a Judith Butler:

“creo que el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar. Si mi destino no es ni original ni finalmente separable del tuyo, entonces el "nosotros" está atravesado por una correlatividad a la que no podemos oponernos con facilidad; o que más bien podemos discutir, pero estaríamos negando algo fundamental acerca de las condiciones sociales que nos constituyen “ (Butler, 2006: 49).

La construcción de la comunidad política, como afirma Butler, en cuanto a lo que la Defensa de la Vida-Tierra refiere, puede existir en términos de identificación de postura, o bien, de estrategia política de supervivencia. El territorio, así como las condiciones que han atravesado las mujeres del Sur global dentro del patrón de poder actual, constituyen trincheras para enfrentarse a un sistema moderno-colonial y capitalista que no sólo domina y explota en el sentido de clase, sino en cuestiones de género y “raza”. Además, tal reconocimiento común que atraviesa diversas subjetividades subalternas posibilita reconocer el dolor físico y emocional transhistórico, que rebasa lo individual para volverse colectivo; al igual nos muestra formas diversas de reconocimiento y potencia fuera de lo que conocemos como válido.

Es por ello que cuando se habla de defender la vida frente al patrón de poder moderno colonial de muerte, podemos decir que se “forma una comunidad política a partir de lazos donde está de consecuencia hablar de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y su exposición” (Butler, 2006: 51). El reflejarnos e identificarnos en una situación de subalternidad y vulneración histórica y sistemática no supone debilidad y mucho menos incapacidad política, sino, más bien, posibilidad.

Sintetizando, lo que traerían consigo las tendencias a lo descolonial en lo político, implica por un lado descentrar al sujeto político por excelencia, lo cual hemos remarcado a lo largo de este escrito. En la misma sintonía, recupera las articulaciones y formas de

organización fuera de la lógica *estatocéntrica*, poniendo especial atención en la potencia que traen consigo valores como la afectividad, el cuidado y la vulnerabilidad, que generalmente pasan desapercibidos en el quehacer de la política y el conflicto.

3.2.2 La Defensa de la Vida-Tierra y la (des)colonialidad de la “Naturaleza” y las relaciones alrededor del sexo-género.

Como mencioné anteriormente, ya que hablamos de la Defensa de la Vida-Tierra como un nuevo horizonte de sentido histórico y el nuevo sentido político que trae consigo, hay dos aspectos en los cuales quisiera centrarme para fortalecer la propuesta de la Defensa de la Vida-Tierra por parte del CNI y principalmente, por las mujeres que militan y son parte de él: La descolonialidad de la “Naturaleza” y la descolonialidad de las relaciones establecidas por el sexo-género. Posteriormente éste apartado permitirá dar paso a las experiencias concretas de las mujeres que forman parte del Congreso Nacional Indígena.

La “Naturaleza”

Dentro de la propuesta de la Colonialidad del Poder que inició Aníbal Quijano, la cuestión de la “Naturaleza”, ha sido “tema de menor reflexión y discusión” (Walsh, 2008:139). Aun así, ha abierto las puertas y posibilidades para que se siga trabajando al respecto.

Catherine Walsh, por ejemplo, llama a centrar también la discusión de la colonialidad en las relaciones de la madre naturaleza y “de la vida misma” (Walsh, 2008: 138), ya que parte importante del sostén del patrón de poder actual “encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma” (Walsh, 2008: 138).

En los apartados anteriores se hizo ya hincapié en cómo esta escisión histórica y sistemática impuesta por la Modernidad-colonialidad, separó al “sujeto universal” de forma radical de su medio, del entorno, de la Madre Naturaleza. Esto propició y permitió el avance de un sistema de producción y vida que se centra sólo en la ganancia de unos cuantos y deja a un lado la reproducción de la vida de la mayoría y de la Madre Naturaleza. Así mismo, fue y sigue siendo la base que permite que la idea del progreso-desarrollo permee de forma global, saqueando así a los pueblos y llevando a cabo políticas y actividades extractivas, ecocidas y terricidas a nivel global.

En palabras de Walsh:

Al negar esta relación milenaria, espiritual e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que aún se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad «moderna» y «racional» con sus raíces europeo-americanas y cristianas, este eje de la colonialidad ha pretendido acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como afrodescendientes. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo, etnoturismo (con su folklorización y exotización) y «ongización», en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal (Walsh, 2008: 139).

La Defensa de la Vida-Tierra, repito como a lo largo de todo este trabajo, rompe con la jerarquización que impone el antropocentrismo, donde se ve a la Madre Tierra como meros recursos posibles de extraer. La Tierra, la Madre Tierra, es la parte fundamental de la existencia de todos los pueblos del mundo. Es en torno a su preservación que las luchas de los pueblos se organizan. Si no hay vida en el sistema biótico, no hay vida para nosotras y nosotros. Frente a la crisis generalizada que atravesamos como especie, es impredecible pensar un proyecto común, solidario, anti-capitalista, descolonial y anti-patriarcal; que no sea armónico con y para nuestra casa común, nuestra Madre Tierra.

El Congreso Nacional Indígena y los pueblos y naciones que le integran no comprenden sus proyectos políticos a defender si no es con la Madre Tierra. Se han mostrado críticas y críticos al paradigma del progreso-desarrollo que ha sido una lógica que los ha subalternizado por más de cinco siglos, y que actualmente sigue depredando su existir con los mega-proyectos extractivos que les acechan.

Entienden a partir de su propia experiencia que la condición racial que se les impuso con el proceso de colonización y que se acentuó con la colonialidad, les ha vuelto sujetas y sujetos subalternos. Así como también han sido negados sistemáticamente sus saberes y conocimientos respecto a la existencia material y subjetiva en este mundo. Defender la Vida-Tierra implica entonces sostener todo un sistema de prácticas y creencias, dependiendo el grupo o pueblo que lo haga; al mismo tiempo que niega y expone las lógicas de violencia, despojo y muerte que trae consigo el patrón de poder moderno-colonial capitalista.

Las relaciones establecidas por el sexo-género

Cuando refiero que es fundamental la descolonialidad de las relaciones establecidas por el sexo-género para el ejercicio de la Defensa de la Vida-Tierra por parte de las mujeres; hago especial énfasis en la ruptura que hacen éstas en su quehacer político contemporáneo. Las mujeres “indígenas” en su mayoría, están rompiendo con el mandato colonial y patriarcal de sumisión al cual han sido empujadas histórica y sistemáticamente.

Las apuestas que se llevan desde los feminismos comunitarios, territoriales y descoloniales, así como desde el Buen Vivir; sostienen que no hay descolonización sin despatriarcalización y viceversa. En el sur del continente americano se encuentran vigentes proyectos y articulaciones políticas que llevan tal discurso a la praxis.

El proyecto amplio del Estado plurinacional en Bolivia, es un primer ejemplo dónde ha estado presente el trabajo y acompañamiento de las feministas comunitarias en el complejo y amplio proceso de Movimiento al Socialismo (MAS). La transformación amplia, compleja e incluso contradictoria que ha llevado Bolivia desde hace más de una década, no podría seguir siendo sostenible sin la crítica anti-patriarcal y anti-colonial del feminismo comunitario.

Por su parte, en Guatemala, la justicia buscada por mujeres sanadoras frente a los atropellos y las heridas que trajeron la dictadura y el genocidio maya a finales del siglo pasado, han fungido como prácticas de sanación colectiva y de incidencia para buscar reparación y justicia. Organizaciones diversas como Actoras de Cambio y quienes se adscriben al feminismo comunitario territorial han puesto en el centro de la transformación política la despatriarcalización como eje, así como la descolonización de nuestras vidas y nuestros cuerpos.

Desde las críticas feministas diversas y aportes hacia la colonialidad del poder, se llega a la construcción analítica y práctica de la colonialidad del género, la cual implica no sólo generar exigencias y cambios hacia afuera, sino dentro de las mismas organizaciones de los pueblos, donde las mujeres también se ven frenadas por el machismo aún imperante por parte de sus compañeros varones.

Desde la propuesta del Buen Vivir y los feminismos que le acompañan, se sostiene que se requiere “desmontar las relaciones de dominación y la explotación a través de la descolonización y despatriarcalización” (Vega, 2011: 263), de manera simultánea. Ya que,

que la colonialidad está sustentada (al menos en dos ejes: el racismo y el patriarcado” (Vega, 2011: 263). Sin olvidar la cuestión de la clase y el antropocentrismo.

Para ello es necesario:

a) La visibilización de las relaciones sociales de dominio que responden al orden patriarcal y colonial.

b) La desestabilización y puesta en crisis de esos órdenes de dominio patriarcal y colonial.

c) La transformación de estas relaciones sociales de dominio, para constituir una sociedad justa y armoniosa en equilibrio con la Madre Tierra. (Vega, 2011: 260-261)

Cuando hablamos entonces sobre la Defensa de la Vida-Tierra, son las mujeres del Sur global, estas *mujeres otras* que no son nombradas como sujetos/as dentro del proyecto colonial, quienes pueden y replantean las prácticas de existencia alternativas. Basadas en la solidaridad, el respeto, el afecto y la ternura. Características que han sido sistemáticamente desdeñadas por el modelo hegemónico de masculinidad. Así como se ha potenciado la relación histórica que han sostenido las mujeres con la Madre Tierra, dado la feminización de esta última, volviéndolo así un importante punto de partida y sostén.

Un último comentario que quisiera sumar, quizás no tan desarrollado como en el tema de las mujeres, es que dentro de la colonialidad del género, existe también la primacía del varón blanco, heterosexual y propietario. Siguiendo a María Lugones, quien habla de que la colonialidad del género implica también la racialización de los varones, la potencialidad de la descolonialidad de estas relaciones podría y de hecho se expande, a los otros sujetos.

Como sostiene Elisa Vega, “Para restablecer el vivir bien es necesario el equilibrio entre mujeres, hombres y la Madre Tierra, nuestra Pachamama” (Vega, 2011: 263). Varones racializados, fuera de la heteronorma y lógica heterosexual. Identidades excluidas, diversamente amplias y que son igualmente necesarias para la construcción de mundos nuevos *otros*.

3.3 “Nuestras luchas son por la Vida” una propuesta descolonial desde las mujeres del Congreso Nacional Indígena

Defender la Vida y la Tierra en México 2018-2019

El 2018 fue un año crucial en la vida política de México, en un sentido descolonial. En el ámbito institucional se llevaron a cabo elecciones a nivel nacional, en las cuales por primera vez en la historia se abrió la posibilidad de postular candidaturas independientes a la presidencia. Fue en esa coyuntura donde el CNI en conjunto con el EZLN presentó la propuesta de llevar a una vocera indígena en conjunto con un concejo amplio al proceso electoral.

La noticia causó revuelo a nivel nacional, levantando las críticas y los ánimos tanto de las alas más conservadoras de la sociedad; como la de los diversos movimientos de “izquierda” en México. La izquierda institucional, colocó fuertes señalamientos y desacuerdos con la propuesta indígena; dado el ascenso y muy cercana posibilidad de que Andrés Manuel López Obrador ganara la elección después de tres procesos electorales.

A su vez, las personas, colectivos y grupos afines al zapatismo y a las luchas de los pueblos que se solidarizaron desde el levantamiento en 1994 y adherentes a la sexta declaración de la Selva Lacandona, sostuvieron diálogos y críticas frente a lo que parecía un cambio radical por parte de la política del zapatismo. Finalmente, después de una consulta interna dentro de las comunidades de base zapatistas, y los diferentes pueblos, barrios y naciones que forman el Congreso Nacional Indígena, se consolidó la propuesta del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), el cual sostendría la vocería de María de Jesús Patricio “Marichuy”, durante, pero no solamente, el tiempo que duraría la campaña presidencial.

En el segundo capítulo se habló sobre los procesos organizativos de las mujeres “indígenas” en México y en la región. Ahora, en este apartado se presta especial atención en el andar de la vocería de María de Jesús Patricio y el CNI-CIG., así como en el Encuentro Nacional de Mujeres del CIG-CNI realizado en agosto del 2018. De estos, se pone total atención al potencial articulador que surge por defender la vida con otras mujeres y redes del Sur global. Siendo estos momentos un parteaguas dentro de la agenda política no sólo de las mujeres, sino de los pueblos que acompañan y llevan en la

práctica diaria la Defensa de la Vida y la Tierra, y donde pueden observarse las tendencias descoloniales de estos andares.

3.3.1 El papel de las mujeres del Congreso Nacional Indígena (CNI) en las luchas en defensa de la Vida-Tierra.

“Las indias también hemos levantado nuestra voz y decimos: Nunca más un México sin nosotras. Nunca más una rebelión sin nosotras. Nunca más una vida sin nosotras”

(Comandanta Ramona, Primer Congreso de Mujeres Indígenas, 1997)

Una de las premisas de esta investigación y la cual se encuentra en el título de la misma, descansa en la relación que existe entre las prácticas que se definen en Defensa de la Vida y la defensa de la Tierra: La Defensa de la *Vida-Tierra*. Si bien en el primer capítulo se analizan elementos que nos lleven a su comprensión, así como en el último es en donde se hace una descripción más detallada sobre la propuesta; este apartado lo que quiere enfatizar, es que las luchas que abrazan y que principalmente abanderan el Consejo Nacional Indígena, las luchas por la vida, están ligadas con la defensa de la Tierra.

El objetivo de esta segunda parte del tercer capítulo, es en un primer momento dar un esbozo general de quienes son las mujeres del CNI, así como recapitular los momentos dónde ellas articularon sus discursos y prácticas desde la Defensa de la Vida-Tierra. Cabe resaltar la vocería de María de Jesús Patricio en las elecciones presidenciales de 2018, al igual que el Encuentro Nacional de Mujeres del CIG-CNI realizado ese mismo año, los cuales fungen como ejemplos de, o bien pueden tener dentro de éstas prácticas ciertas tendencias que caminen a lo descolonial, y así ser aportes para un nuevo horizonte de sentido histórico.

Las mujeres que forman parte del CNI, a comparación de las zapatistas quienes responden inclusive a un mismo perfil geográfico; son diversas en cuanto a los lugares de donde vienen y representan. Si bien no las identificamos como combatientes como a las zapatistas, son partícipes principales y defensoras de importantes proyectos en cuanto al sostén de la vida de sus pueblos y organizaciones amplias.

La participación de las mujeres dentro del CNI, no es algo que se haya dado inmediatamente, ni de forma tan fácil. Si bien, el ejemplo de las mujeres zapatistas y la Ley Revolucionaria de Mujeres discursivamente proponían y demandaban cambios en las relaciones de sexo-género entre las y los integrantes de las organizaciones de los pueblos, los sesgos que trae la herida colonial y patriarcal seguía y probablemente sigue presente.

Aun así, el imperativo de la organización de los pueblos ha sido, desde el primer congreso nacional, el erradicar las violencias hacia las mujeres. Esto es algo que ha ido disputando, hasta llegar al año 2018, donde una mujer “indígena nahua se ha mostrado como la vocera y una de los máximos exponentes de un actor político tan importante en cuanto a la representación como lo es el CNI actualmente.

Como un antecedente fundamental de la organización de mujeres dentro del CNI, está la Convención Nacional Indígena, cuyos trabajos iniciaron en diciembre de 1994 en Tlapa, Guerrero. Previos a la fundación del CNI:

En la convocatoria se incluyó un punto de trabajo referente a “La participación de las mujeres en el proceso de autonomía”. Asistió un considerable número de mujeres que discutieron sobre su intervención en la lucha indígena y acciones de apoyo al EZLN. Los resolutivos de la Convención fueron dados a conocer en la Declaración de la Montaña de Guerrero, donde quedó asentada, en el punto cinco, la importancia de la participación de las mujeres indígenas” (Valladares:55).

A principios de 1995 se celebró la Convención Nacional de Mujeres Indígenas, otro de los encuentros que fortaleció el trabajo y la toma de conciencia como mujeres “indígenas”.

“El objetivo central de las mujeres allí reunidas fue hacer una propuesta acorde con los señalamientos zapatistas de crear un nuevo Constituyente, instalar un gobierno de transición y elaborar una nueva constitución. En cuanto al Constituyente que elaboraría una nueva Carta Magna, las mujeres demandaban que éste contemplara sus derechos y que tuviera una composición paritaria, es decir 50 por ciento hombres y 50 por ciento mujeres con derecho a voz y voto”(Valladares: 55).

Otro espacio necesario de mencionar, un año después de la fundación del CNI, es la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI). La coordinadora se formó en agosto de 1997 y:

“desde entonces su objetivo ha sido fortalecer la coordinación de las mujeres en el movimiento indígena nacional y en sus instancias de representación. Surge como un espacio alternativo que integra a mujeres de distintas organizaciones del país como son la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo, Chiapas, Maseual de Puebla, el Consejo de Pueblos Nahuas de Alto Balsas Guerrero” (Ramos, 2002:52).

Algunas integrantes de la CNMI, fueron y siguen siendo partícipes activas del CNI. Su presencia activa se debe a que veían en el CNI “un espacio organizativo desde el cual es posible promover la participación de las mujeres indígenas” (Ramos, 2002: 53). Aun así, la crítica se encuentra presente. Por ejemplo, desde el testimonio de Ernestina Ortiz, una de las representantes de la CNMI frente al Congreso Nacional Indígena afirma:

“Yo ingreso en el CNI por la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. A mí se me elige y me incluyo en la comisión de ir a participar en las mesas de mujeres del CNI. [...] Es una estrategia que elaboramos nosotras para que abarquemos también la mesa de mujeres y nos posicionemos, más al CNI no nos ha dado ese respaldo. En la última reunión nos tuvimos que pelear ahí mucho para que tuviéramos la mesa de mujeres” (Ramos, 2002: 53).

La exigencia constante por la instalación de mesas de trabajo donde pudieran abordarse los temas de las mujeres y las mujeres como tal, no fue colocada exclusivamente dentro del CNI. Esta petición, resonó durante “la CC-500ARIPNP, en la Convención Nacional Indígena y en el Foro Nacional Indígena” (Ramos, 2002: 74). Fue entonces hasta el año 2002 que:

“A lo largo de 8 asambleas y tres congresos nacionales, en sólo tres ocasiones ha tenido lugar el tema de mujeres: En la tercera Asamblea Nacional, realizada en octubre de 1997, en la Ciudad de México, en el tercer congreso nacional, en marzo de 2001, en Nurío, Michoacán y en la Octava Asamblea nacional en noviembre del mismo año, Ciudad de México” (Ramos, 2002: 74).

A pesar de ello, las mujeres siguieron construyendo de manera constante no sólo resistencia hacia fuera, sino dentro de estos mismos proyectos emancipatorios y que pretenden construir una vida digna para todas y todos. En 2001 acompañaron a las comandantas y compañeros y compañeras zapatistas al Senado de la República. En 2006 de igual forma, formaron una parte activa de La Otra Campaña.

Del 2006 al 2018 hay otro trecho de camino recorrido. Y si bien el Congreso Nacional Indígena no fue visible durante cierto tiempo, el trabajo comunitario y de base se siguió

fortificando, siendo imposible de otra forma que contaran con la organización suficiente y necesaria para llevar a cabo el cometido de la vocería en las elecciones presidenciales del 2018, de la cual se habla a continuación.

3.3.2 La propuesta y vocería de María de Jesús Patricio por la defensa de la Vida-Tierra y de los Pueblos

María de Jesús Patricio, mejor conocida como la Vocera Marichuy fue presentada como vocera de los pueblos pertenecientes al CNI, en conjunto con la propuesta zapatista en el 2017. Marichuy originaria y representante nahua de los pueblos de Jalisco, ha participado activamente desde 1996 en la organización y movilización nacional indígena. Fue delegada regional de la Unión de Pueblos Indígenas de Manantlán (UPIM) desde 1997 frente al CNI. En 2001 formó parte de la comisión que acompañó a la Comandanta Ramona durante la histórica intervención de la delegación zapatista en el Senado de la República el 22 de marzo de ese mismo año.

En el año del 2017 después de un proceso de consulta interna entre los pueblos pertenecientes del CNI, fue designada como vocera del CNI-CIG en conjunto con otras y otros concejales de los pueblos, quienes bajo la figura de un concejo indígena, intentarían participar en las elecciones presidenciales de 2018, bajo la figura de una candidatura independiente.

A continuación se muestra el recorrido del CIG y su vocera:

- Mayo 2017: El CNI anuncia de manera oficial a la vocera que será representante del CIG durante la contienda de las elecciones presidenciales de 2018: María de Jesús Patricio Martínez (Marichuy).
- Octubre 2017: Registro de Marichuy ante el Instituto Nacional Electoral (ine) como candidata independiente e inicio de precampaña y recolección de firmas. Se anuncian irregularidades por parte del INE e instituciones bancarias contra Marichuy y el CIG
- Enero 2018: Asalto a la caravana y periodistas del CIG en la región de Tierra Caliente, Michoacán.
- Febrero 2018: El Instituto Nacional Electoral (INE) comunica que el 12 de febrero será fecha límite para recolección de firmas. El INE extiende el periodo hasta el 19 de febrero.

- 14 de febrero 2018: Accidente de la caravana del cig en Baja California Sur. Suspensión de la campaña y del recorrido agendados.
- 19 de febrero 2018: Marichuy no logra la cantidad de firmas necesarias. Obtuvo 229 mil 913 firmas validadas por el INE, de las 866 mil 593 requeridas.
- Marzo 2018: El CNI anuncia en su página web la Convocatoria del Siguiendo Paso en la Lucha en la que se invita a “las personas, grupos, colectivos, organizaciones, naciones, tribus, pueblos y comunidades del campo y de la ciudad, indígenas y no indígenas, en México y en otros países, a hacer un análisis y una valoración, tomando en cuenta los objetivos que el CNI y el CIG hicieron públicos en su oportunidad y, sobre todo, considerando los objetivos que cada uno se trazó. (Ávalos, et, al., 2019: 89-90).

La campaña se presentó como una de las tantas expresiones en defensa de la Vida-Tierra que sostienen diversos pueblos y movimientos, no sólo en México, sino en la región de Latinoamérica. Tal propuesta colocó en el debate público y en las exigencias por parte de los pueblos, no sólo el hecho del reconocimiento como comunidades “indígenas”, como ocurrió en 1994, sino que permitió hacer visible, quizás de forma más evidente que el patrón de poder moderno colonial tiene excluidos a grupos y comunidades “indígenas”, no sólo en el sureste mexicano, sino en todo el país.

En ese tono, la aparición del CNI-CIG mostró la diversidad entre ellos y la heterogeneidad de formas organizativas que practican, y bajo las cuales han reproducido su vida al menos los últimos cinco siglos. Estas, que vienen de la recuperación de saberes y conocimientos ancestrales y tradicionales; muestran cómo ha sido la generación de respuestas prácticas a la exclusión cotidiana que experimentan las y los integrantes de la mayoría de los pueblos con los existentes mecanismos estatales de participación, la cual se genera dadas las todavía existentes ideas de jerarquía que se establecen a partir de la “raza” y el sexo-género.

Las luchas que enuncian por la vida ya no recaen meramente en una exigencia por el reconocimiento como ciudadanas y ciudadanos dentro de un Estado-nación, sino que claman por su derecho a existir, exigiendo el respeto a sus propias formas de organización. A su vez, se enfrentan con proyectos extractivos diversos como la minería, la tala, la contaminación de cuerpos de agua; los cuales están destruyendo parte fundamental de los ecosistemas donde los pueblos reproducen su existencia de maneras solidarias y recíprocas con la Madre Tierra.

Sería importante recordar y recalcar que la vocera reafirmó que su participación en la contienda electoral a la presidencia de México no tenía como finalidad integrarse a tales dinámicas institucionales, sino que veían ahí la oportunidad de un espacio para (d)enunciar que existen diversas luchas por la vida disputándose todos los días en espacios que no se ven o son relevantes para la cotidianidad mexicana “mestiza”. Para la vocera y los pueblos lo relevante a poner en el centro de la discusión nacional es que “la lucha por la vida es la lucha por la autonomía y la tierra” (Ávalos, et, al., 2019: 91).

Algunas de las leyendas que acompañan al CNI, no sólo gráficamente, sino que forman parte de su quehacer y su andar son: “Nuestra lucha es por la vida”, “Es el tiempo de los pueblos”, “La vida de los pueblos”, entre otras varias. Y es a partir de este ejercicio de amplificar su voz, así como de generar articulaciones fuera del mismo CNI, que la fuerza de la palabra común da espacio a entender que la Tierra no sólo da alimento y cobijo, entendiéndola en su mera condición de “recurso”, sino que es ella, “la que da territorio y comunidad” (Ávalos, et, al., 2019: 92).

El hablar de la Defensa de la Vida-Tierra por parte de los pueblos, no sólo muestra la heterogeneidad y la ruptura con las ideas antropocéntricas que son moderno-coloniales, sino que dan pie a la posibilidad de ampliar y diversificar tales luchas, si es que nos atrevemos a pensar y actuar fuera de los límites que se han establecido históricamente.

El CNI enuncia:

“Queremos que haya vida para todos, porque los pueblos indígenas el día que se termine su tierra se acaba la vida, y es para todos, va a afectar a todos. Por eso pensamos que esta propuesta que es de los pueblos indígenas es para todo México, que no solamente es para nuestros pueblos, porque tanto hay problemas en nuestras comunidades, como hay problemas en las ciudades”. (Ávalos, et, al., 2019: 92)

El mensaje del CNI-CIG amplificado por el EZLN, por las redes solidarias que se crearon, así como por las ya existentes que se reactivaron y también se hicieron más grandes en la coyuntura; sorteó el periodo de la elección, dejándolo sólo como un momento de irrupción bajo el cual se sostendría desde ese momento y hasta ahora un estandarte político alternativo, por nombrarlo de cierta forma. Hubo entonces la re-aparición de estas actoras y actores en la vida pública del país, lo cual supuso un nuevo frente a ocupar por quienes

no se encontraban ni reconocían con el proyecto político de supuesta "izquierda" que era el favorito para las elecciones presidenciales.

Posterior a las jornadas electorales, el trabajo del CNI-CIG continuó de manera activa. La aparición de Marichuy no sólo respondió al llamado de una construcción colectiva fuerte y necesaria contra patrón moderno-colonial vigente, sino que como mujer nahua, rompió también con los mandatos patriarcales sobre los quehaceres exclusivamente "femeninos".

El Concejo desafió y rompió con la premisa moderna colonial de que la única forma legítima de autoridad colectiva es la estatal, la cual encuentra representatividad en un sólo sujeto. Por el contrario proponía una forma de organización más democrática, horizontal y que respondía a las formas tradicionales de los pueblos.

La propuesta del CIG consistía en ser un espacio con 50% de representatividad de varones y 50% mujeres, entendiendo la necesidad y la deuda histórica que significaba la participación especial de las mujeres de los pueblos en estos momentos, tanto fuera como dentro de las mismas comunidades. Las concejales que acompañaron a Marichuy, igualmente representantes de diversos pueblos, barrios y naciones dieron visibilidad, así como apertura a la participación de otras mujeres en espacios políticos de representación y toma de decisiones a los que difícilmente hubieran accedido de otra manera.

Las mujeres y concejales por parte del CNI empezaron a ser partícipes y anfitrionas de espacios propios, donde se vertían reflexiones con otras y se discutían temas sobre el patriarcado, la violencia hacía ellas dentro de las mismas comunidades; así como el racismo estructural que seguía y sigue atravesando su día a día. Resonaron con proyectos de resistencia en la ciudad, en el campo así como crearon redes que se conformaron en comités en las universidades, colonias y barrios.

La organización y coordinación de todos los comités y personas organizadas en torno a lo que proponía el CNI, supuso un gran esfuerzo de todas las partes involucradas. Una de las prácticas que recuperó en esta tesis son los diversos encuentros que se dieron a partir del 2018 y en 2019, haciendo especial énfasis en el Encuentro Nacional de Mujeres del CIG-CNI, en el cual resalta la Defensa de la Vida como eje.

3.3.3 Los Encuentros como plataformas para la Defensa de la Vida-Tierra

Los encuentros entre movimientos son una herramienta que han sostenido los pueblos, grupos, activistas, y entre otros actores que buscan fortalecer lazos políticos de manera más amplia y abarcativa. Así como el Foro Social Mundial, donde se acuñó el término de Sur global, estos espacios no sólo permiten llevar a cabo discusiones que quizás en la prisa de la cotidianidad no se realizan o son superficiales. También, y fundamentalmente, fungen como plataformas de articulación a inmediato, corto, mediano e, idealmente, largo plazo para el sostén de una vida digna en común.

A partir de la vocería propuesta el CNI- CIG en conjunto con el EZLN, no han detenido los esfuerzos y el arduo trabajo articulador y de base de los pueblos, grupos y barrios originarios, que respaldan estas banderas. Si bien, lo prioritario en su día a día está enfocado en las problemáticas y retos que presentan la vida y las dinámicas cotidianas heterogéneas de estos; han sumado como parte del quehacer urgente de sus agendas políticas el construir puentes y procesos articuladores que permitan se expandan puntos comunes que apunten a la construcción y sostenibilidad de la vida digna de los pueblos y la Madre Tierra.

Durante 2018 y 2019 se llevaron a cabo diversos encuentros, entre ellos espacios propios de mujeres, los que giraron en torno a las propuestas y luchas que sostiene en CNI, no sólo de manera amplia, sino también particular de cada uno de sus pueblos, barrios, naciones y/o proyectos integrantes. Si bien estos podían responder a diferentes necesidades, el punto en común es que todos y cada uno se proponían defender la Vida-Tierra, y a generar alianzas con *otras mujeres del mundo*.

Quisiera prestar atención en dos jornadas, dado fueron el parteaguas de momentos de diálogo y creación que vendrían después: El Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, por un lado, y el Encuentro de Mujeres con el CIG-CNI, por el otro. Ambos se realizaron en 2018.

El Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan

El 29 de diciembre del 2017 a través del portal de Enlace Zapatista, se hizo abierta la invitación a participar en el Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, el cual estaba fechado para marzo del siguiente año. La convocatoria fue dirigida:

“A las mujeres de México y el Mundo:

A las mujeres originarias de México y el Mundo:

A las mujeres de Concejo Indígena de Gobierno:

A las mujeres del Congreso Nacional Indígena:

A las mujeres de la Sexta nacional e internacional” (EZLN, 2017).

La invitación comienza de la siguiente manera: “Les saludamos con respeto y cariño como mujeres que somos, mujeres que luchan, resisten y se rebelan en contra del sistema capitalista machista y patriarcal” (EZLN, 2017). Anteriormente he mencionado la importancia que tiene la afectividad en la formulación que en los proyectos políticos que emergen desde el Sur con una crítica ardua a la modernidad-colonialidad capitalista. El afecto, tiene un lugar privilegiado en el enunciar de las anfitrionas del evento, lo cual permite observar cuales son algunas de las características que les han diferenciado y les diferencian de las prácticas políticas más habituales y/o institucionales.

Las comunidades zapatistas desde la década pasada, habían abierto ya espacios de diálogo e intercambio con la comunidad académica, internacional y grupos diversos de activismo. La característica que definió este encuentro, en comparación de los anteriormente mencionados, es que estos últimos fueron siempre mixtos. La llamada para las jornadas del 7 al 11 de marzo de 2018, fue dada la ocasión, una invitación únicamente para mujeres.

El mensaje fue corto y contundente. Las mujeres zapatistas han sostenido desde la aparición de la Ley Revolucionaria de Mujeres la intersección que se genera en su existir dada su condición de ser mujeres, indígenas y empobrecidas. Esto lo dejaron ver una vez más:

“Bien que lo sabemos que el mal sistema no sólo nos explota, nos reprime, nos roba y nos desprecia como seres humanos, **también nos vuelve a explotar, reprimir, robar y despreciar como mujeres que somos...** Y ahora lo sabemos porque está más peor, porque ahora, en todo el mundo, nos asesinan. Y a los asesinos, que siempre son el sistema con cara de macho, no les importa si nos matan, porque los policías, los jueces, los medios de comunicación, los malos gobiernos, todos los que allá arriba son lo que son a costa de nuestros dolores, los cubren, los solapan y hasta los premian” (EZLN, 2017).

La palabra de las mujeres combatientes ha sido clara al hablar del contexto de muerte que no sólo resuena en la realidad mexicana, sino que denuncia los estragos del patrón de poder moderno colonial en todo el Sur global. Fue durante los encuentros de 2018 y en las palabras finales de estos, donde la narrativa se volcó a una ruptura de paradigma, y se optó una vez más por una línea contestataria que llamó a abogar dentro de toda la heterogeneidad del movimiento de mujeres y de los pueblos, que el centro articulador fuera por la Defensa de la Vida de todas y de todo.

La complejidad y heterogeneidad tanto práctica como teórica que han acompañado al zapatismo y al CNI, fuera del dogmatismo; han permitido superar de manera colectiva algunas discusiones, o bien, a veces parece que lo han hecho, sobre conflictos internos que pueden suscitarse dado posturas que se toman dentro de los mismos movimientos. En el caso específico del feminismo, éste ha sido motivo de un debate amplio sobre si las zapatistas son feministas o no, si deciden nombrarse así o de otra forma, si comparten la agenda amplia del feminismo, etc.

Si bien por parte de las mujeres del EZLN y el CNI, este no ha sido un término acuñado de manera amplia, tampoco ha habido una ruptura con el movimiento amplio feminista y de mujeres. Al contrario, se han construido fuertes lazos articuladores, así como han sido ellas inspiración y maestras de muchas mujeres otras que se reconocen como feministas diversas.

Esta situación se vio reflejada y reforzada durante el encuentro realizado en marzo de 2018, ya que más allá de convocar a feministas o de darse tal cualidad al espacio, utilizó el término “Mujeres que luchan”, para lograr tan gran articulación: “Entonces, si eres una mujer que lucha, que no está de acuerdo con lo que nos hacen como mujeres que somos, si no tienes miedo, si tienes miedo pero lo controlas, pues entonces te invitamos a encontrarnos, a hablarnos y a escucharnos como mujeres que somos” (EZLN, 2017).

La realización del encuentro es un momento importante del camino que las mujeres zapatistas y del CNI han recorrido para construir en alianza con otras mujeres del mundo. El Encuentro Internacional de Mujeres que luchan, presidió 11 años después en el mismo lugar al Encuentro de las mujeres zapatistas con las mujeres del mundo, llevado a cabo en 2007.

Entre el 7 al 11 de marzo del año 2018 es que se llevó a cabo el Primer Encuentro Internacional Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan (PEIPADYCML). El encuentro tuvo lugar en el Caracol IV zapatista de la zona Tzotz Choj, el Caracol Morelia, en territorio liberado en el sur del país, en Chiapas. El espacio estuvo conformado, además de las anfitrionas zapatistas, las concejales y representantes de los pueblos del CNI; por mujeres de 27 estados de México y otros 34 países y naciones del mundo (algunos reconocidos por el sistema internacional, y otros no). Fueron entre 6 mil y 9 mil mujeres, 2000 de ellas zapatistas (Vanda, 2018), según los medios que acompañaron el evento y quienes presenciaron y formaron parte de tal.

Las participantes no tenían un perfil específico. Eran todas mujeres diversas. Mediante las crónicas y relatos del encuentro se puede recuperar que quienes asistieron eran muy diversas. Mujeres jóvenes, niñas, adultas, madres, estudiantes, campesinas, pertenecientes a organizaciones populares, artistas, lideresas sociales, sanadoras y entre otras.

El Encuentro estuvo organizado principalmente por las juntas de buen gobierno y grupos de mujeres de los cinco Caracoles que estaban activos en esos momentos. Fueron invitadas concejales, representantes e integrantes del CNI, y por supuesto María de Jesús Patricio y sus compañeras concejales del CIG.

A lo largo y ancho del Caracol “El Torbellino de nuestras palabras” se adaptaron espacios para llevar a cabo las diferentes actividades, las cuales empezaban por la mañana generalmente a las 6:30 am y terminaban por la tarde con presentaciones artísticas por parte de las compañeras zapatistas. Había auditorios, carpas, algunos salones, así como grandes templetes dónde se llevaron a cabo las actividades con mayor audiencia.

La presencia de María de Jesús Patricio fue importante, ya que para ese momento se había dado el fallo de la no participación del CNI-CIG en las elecciones presidenciales de México. Compartió la palabra en compañía de otras concejales y representantes del CNI que le acompañaron al encuentro.

El PEIPADYCML puede verse como un hito organizativo histórico, tanto por la magnitud de la convocatoria que sobrepasó los cálculos de quienes invitaban; así como por las coyunturas decisivas por las que atravesaban distintas agendas del movimiento feminista amplio y el de mujeres en esos momentos. Así como, pudieron ser visibles prácticas y

discursos con tendencias descoloniales los días que duró el encuentro, los cuales eran el reflejo y conglomeración de diversas luchas que congregadas en un mismo espacio respondían al unísono.

Me gustaría apuntar que la postura descolonial o de crítica al proyecto moderno-colonial no se presentó de forma homogénea entre todas las asistentes dentro del Encuentro. Las mujeres “indígenas” de los diversos pueblos del mundo la sostienen; así como otras mujeres migrantes o desplazadas, al igual que mujeres “of colour”, negras, “indígenas”, latinas y chicanas habitantes de Estados Unidos, quienes en su experiencia, tienen bastante presente y claro el tema y conflicto del racismo y la supremacía blanca en el país del norte.

A comparación de las mujeres “mestizas”, ciudadinas y universitarias, para quienes la cuestión de clase es mucho más fuerte discursivamente, así como la de las disidencias sexo-genéricas. Siendo lo “racial” al parecer algo que no les atraviesa de manera tan ardua como a otras. Remarco esto, no porque haya una enunciación “correcta” dentro de las mujeres que luchan, no existe una más importante que otra. Simplemente pretendo dar muestra de la diversidad del gran espectro que es el movimiento amplio de mujeres y sobre todo, de quienes decidieron asistir y construir en este espacio sumamente heterogéneo.

Las palabras de bienvenida fueron las siguientes:

“Vivimos en estas montañas, las montañas del sureste mexicano.

Aquí nacimos, aquí crecemos. Aquí luchamos. Aquí morimos.

Y vemos, por ejemplo, esos árboles que están allá y que ustedes dicen que es ‘bosque’, y nosotras le decimos ‘monte’. Bueno, pero lo sabemos que en ese bosque, en ese monte, hay muchos árboles que son diferentes. Pero *también lo sabemos que cada pino o cada ocote no es igual, sino que cada uno es diferente.*

Bueno, aquí estamos como un bosque o como un monte.

Todas somos mujeres. Pero lo sabemos que hay de diferentes colores, tamaños, lenguas, culturas, profesiones, pensamientos y formas de lucha.

Nos hace iguales la violencia y la muerte que nos hacen.

Así vemos *de lo moderno de este pinche sistema capitalista*. Lo vemos que hizo bosque a las mujeres de todo el mundo con su violencia y su muerte que tienen la cara, el cuerpo y la cabeza pendeja del patriarcado” (Escritura feminista, 2018)

En tales enunciados se perciben distintos elementos de los cuales hemos ahondado a lo largo de este trabajo. Primeramente, la conexión y reflejo que existe entre las enunciantes y el entorno, con la Madre Tierra, lo cual nos permite alejarnos de la lógica antropocéntrica imperante.

En segundo lugar, el reconocimiento de la diversidad y las diferencias que existen estructuralmente entre las mujeres, pero que a pesar de ellas, se reconocen en un mismo sistema que las/nos ha violentando históricamente por la condición moderna-colonial y capitalista de este. Es decir, que la conexión de las condiciones dadas las relaciones de sexo-género, en conjunto con la condición racial y de clase, son lo que las convoca en ese momento; y sobre todo, permite y vuelve deseable una articulación.

Durante tres días, las más de 9 mil mujeres que participaron en el encuentro jugaron fútbol y básquetbol, vieron obras de teatro, bailaron el son de las músicas zapatistas del grupo Dignidad Rebelde. Intercambiaron experiencias para “alimentar nuestras luchas que cada quien tenemos donde estamos”. Debatieron sobre salud, crianza, lesbianismo, sobre violencia de género y violencia de Estado. (Animal Político, consultado 13 enero 2020). Se llevaron a cabo más de 200 actividades a lo largo de la jornada de las cuáles rescataré algunas.

Los días 9 y 10 se desarrollaron una vasta cantidad de actividades que las mujeres visitantes y las zapatistas propusieron y organizaron (Venda, 2018: 11). Tales actividades fueron registradas previamente a la realización del encuentro, y si bien algunas fueron canceladas otras tantas se realizaron improvisadamente. Éstas “fueron una bella expresión de las herencias, tradiciones, las artes, las ciencias y experiencias de los feminismos y movimientos de mujeres” (Comisión de Trabajo Feminista del PRT, 2018).

“Las mujeres asistentes y las zapatistas hicieron posibles: danzas, ceremonias, batucadas, cantos, humor, lectura de poesía, lecturas y composiciones de cuentos, presentaciones de obras de teatro, performances, yoga, meditaciones, exposiciones fotográficas, y conciertos por las noches para bailar y cantar juntas. Además, se realizaron innumerables talleres de cientos de temáticas como *sanación, autocuidado feminista*, autodefensa, escritura, rap, ginecología natural, tejido, bordado, medicina tradicional, derechos humanos de las mujeres, astronomía, internet feminista, lenguaje no

sexista, feminismos, etc. También se llevaron a cabo torneos de fútbol, voleibol y basquetbol. Así como, *conversatorios sobre todas las luchas contra todos los tipos y modalidades de violencia que como mujeres enfrentamos de manera cotidiana; sobre todas las estrategias que como mujeres construimos para defender nuestras vidas y territorios, para resistir tanto las violencias del sistema capitalista patriarcal, como los despojos y desplazamientos violentos, el genocidio de comunidades y pueblos originarios, y la violación sistemática de los derechos humanos en los más de 30 países de los que provinieron las mujeres y de México*” (Comisión de Trabajo Feminista del PRT, 2018)

Del párrafo anterior resalto las actividades referidas a la sanación, el autocuidado, así como las prácticas de medicina tradicional. Son éstas las que enuncian estas formas otras de hacer política por parte de las mujeres; y que responden a lo ya planteado anteriormente sobre las relaciones que existen entre la “Naturaleza”, las mujeres del Sur global y lo que implica la lucha por el territorio y la defensa de la Madre Tierra.

Esto último es más visible cuándo en los relatos y crónicas se centra la importancia que tienen *“las estrategias que como mujeres construimos para defender nuestras vidas y territorios, para resistir tanto las violencias del sistema capitalista patriarcal, como los despojos y desplazamientos violentos [...]”* (Comisión de Trabajo Feminista del PRT). Las mujeres comparten no sólo desde la teoría sino desde la práctica cómo se enfrentan y, sobre todo, cómo es que se pueden tejer lazos solidarios y articulatorios entre realidades que, de primera instancia, podrían parecer muy lejanos.

Ronda de mujeres alrededor del fuego:

El rol y presencia de las mujeres y sanadoras ancestrales del Abya Yala fueron esenciales para el encuentro en sí, y para ahora poder recuperar la intersección que existe entre las *formas políticas otras* que construyen, y las tendencias descoloniales que podemos encontrar en ellas. Teniendo en el centro el cuidado de la vida en un sentido amplio, de la Madre Tierra y el cultivo de la espiritualidad para una vida más digna.

La participación de mujeres como Lorena Cabnal y Moira Millán, dos pensadoras y defensoras que retomamos anteriormente en el desarrollo teórico de este trabajo, generaron diálogos significativos dentro del encuentro. La compartición de espacios y de la palabra con otras mujeres diversas permite observar cómo está construcción política alternativa no se da en lugares de élite, con ciertas “vanguardias” históricas, o meramente en la academia; sino que al contrario, en el sentido de buscar “socializar el poder”, las

decisiones y discusiones clave se están dando fuera de los centros a los cuáles estamos acostumbradas.

En estas rondas alrededor del fuego, me explica Brenda Méndez quien es una sanadora maya que formó parte de Actoras de Cambio en Guatemala; el fuego es un elemento central, ya que este es “el que nos da protección cuando sentimos peligro”. Fue a partir “del sagrado fuego que fuimos retomando nuestra autonomía, nuestro cuerpo, nuestra espiritualidad”.

En esta reunión donde las mujeres mayas fungieron como las anfitrionas, “se habla de cómo establecer *redes de cuidado entre mujeres de distintos territorios*. Las mujeres comienzan a contar sus situaciones y sus luchas, los relatos son de resistencia, no de victimización” (Venda, 2008: 13). Dándole entonces un sentido de potencia a la “vulnerabilidad” (Butler, 2006).

Dentro de estos diálogos, y en general los procesos de compartición de la palabra es importante y central escuchar. La escucha es una herramienta decisiva en estos momentos donde hay tanto ruido, caos y confusión. Una escucha activa responde como una herramienta política urgente y que debe ser transversal a toda acción colectiva que se esté planteando horizontes comunes.

Lorena [Cabnal] “cuenta de la persecución que están sufriendo las mujeres que integran la red de Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario de Guatemala. Entre ellas Lolita Chávez, lideresa guatemalteca que tuvo que huir de su tierra por amenazas de muerte” (Venda, 2018: 11). Frente a ella el requerimiento a las otras es “acuerpamiento”, “lugares en donde reciban a las mujeres que tienen que migrar por persecuciones políticas” (Venda, 2018: 12).

La exposición de otras experiencias continúa:

“Refieren a la compañera del ejército de liberación kurdo [que] le prohibieron entrar a México para venir al Encuentro Internacional de Mujeres. Moira Millán, de la comunidad de Vuelta del Río, Chubut, habla de la persecución que están sufriendo, ella y otrxs integrantes de la comunidad están judicializados. Dos mujeres de Paraguay, cuentan acerca del funcionamiento de un tribunal feminista autónomo de Abya Yala. Comenzamos a hablar sobre cómo defendernos como mujeres, cuando el poder judicial es patriarcal y sistemáticamente nos niega la justicia. Una mujer del Frente Darío Santillán habla de la autodefensa y cuenta de las Amazonas del Bajo Flores, un grupo de

mujeres organizadas que defienden con sus cuerpos a sus vecinas. Una mujer cuenta que fue abusada por un primo y cómo lo dijo en la familia. Hacemos una foto colectiva apoyando a Lolita Chavez, Finalmente, se disuelve la ronda” (Venda, 2018: 12)

Son “los crímenes, el encarcelamiento, el desalojo, la muerte y la persecución, [lo] que muchas *mujeres del mundo* estamos padeciendo. Y lo que queremos es que ellas [las otras mujeres del Sur] luchen también como como nosotros[as], que se defiendan, que se organicen” (Testimonio de mujer zapatista en Martorell, 2018)

Para quienes relatan esta crónica “todo se cruza y atraviesa, y todo tiene lugar para ser dicho, la vivencia personal, el análisis político y social, *la búsqueda concreta de estrategias de supervivencia*” (Venda, 2018: 13). Y son estas estrategias que más allá de supervivencia, habría que nombrarlas como de “vida”, las que son capaces de encontrar comunes, puentes al corto, mediano y deseablemente a largo plazo, para poder defender la Vida-Tierra de manera amplia.

Me gustaría agregar que en su mayoría, las dinámicas estuvieron organizadas bajo la lógica de la horizontalidad y la cooperación. Se siguió el calendario construido minuciosamente por las organizadoras, donde se podía optar la participación según el interés, y también el cupo. Aun así, actividades esenciales como la cuestión de los tiempos de alimentación y la limpieza de los espacios comunes, fueron delegadas casi en su totalidad a las mujeres zapatistas, a mujeres “indígenas”.

Tales situaciones permitieron que fueran visibles las dinámicas coloniales y racistas que siguen vigentes, en las cuales las mujeres “indígenas” debían servir o bien, generar condiciones de comodidad para las otras mujeres, en su mayoría “blancas”. Tales conflictos no se debatieron en una asamblea amplia, salvo en las reflexiones finales del encuentro donde nombrarlas fue un primer paso importante, pero significó sólo el principio de una amplia reflexión y cambio de prácticas que deben darse dentro del movimiento amplio de mujeres, si es que se busca construir un horizonte amplio y compartido.

Aun con la contradicción que implica lo anteriormente mencionado y los conflictos coloniales históricos aún sin resolver; durante las jornadas fueron principalmente las mujeres indígenas, y no sólo las zapatistas y del CNI, quienes compartieron su palabra a través en distintos momentos y formas. Fue a través de las charlas cotidianas, en los conversatorios, durante las actividades propuestas por otras compañeras participantes,

mediante obras de teatro y dramatizaciones que presentaron, así como en los actos musicales. Finalmente, las compañeras zapatistas cerraron el Encuentro de tres días con las siguientes palabras:

“Hermanas y compañeras:

Aquí, delante de todas las que somos aquí y las que no están pero están con el corazón y el pensamiento, **les proponemos que acordemos seguir vivas y seguir luchando, cada quien según su modo, su tiempo y su mundo.** [...] Y claro decimos que **contra cualquier patriarcado, no importa qué idea tenga, no importa cual sea su color o su bandera.** Porque nosotras pensamos que no hay patriarcado bueno y patriarcado malo, sino que son los mismo contra nosotras como mujeres que somos. [...] Si sale que no es cierto, bueno, como quiera **nos vamos a estar viendo para luchar por la vida de todas las mujeres y por su libertad** y que cada quien según su pensamiento y lo que mira, pues va construyendo su mundo como vea mejor.

En lo enunciado resalta la práctica cotidiana de la lucha en toda su diversidad, así como la construcción de mundos donde quepan otros mundos. En el encuentro fue posible palpar la interseccionalidad, los debates en cuanto a la cuestión etaria, “racial”, sexo-genérica y de clase. Se pudo presenciar la heterogeneidad de las luchas y proyectos que se encuentran en los límites de la institucionalización, y que llevan consigo consignas y prácticas críticas y alternativas al patrón de poder actual. Sintiéndose y dejando de ver las tensiones y contradicciones que el movimiento de mujeres y de los pueblos traen consigo.

Sin embargo, aun con la gran diversidad y heterogeneidad que se presentó en ese momento específico, fue posible rastrear discursos comunes y compartidos. Ya que, más allá de hablar de características que se comparten como sujetas individuales, es necesario enunciar y hacer visible el carácter sistémico y sistemático del patrón de poder actual, y cómo es que a partir de éste es que las mujeres pertenecientes al Sur global sitúan sus luchas o partes de en Defender la Vida-Tierra, independientemente de su principal adscripción militante.

Tal es así, que el Encuentro tuvo su segunda edición a finales de 2019, así como durante el periodo que transcurrió entre ambos los diversos grupos y colectivos de mujeres que acompañaron y/o se sumaron posteriormente al llamado de las zapatistas y del CNI, construyeron espacios y encuentros locales, regionales y estatales. El acuerdo final por la Vida de marzo de 2018, se cumplió, *a sus tiempos y a sus modos.*

El Encuentro Nacional de Mujeres del CIG-CNI en el Estado de México 2018

En el Encuentro Internacional de Mujeres que luchan fueron las zapatistas quienes tuvieron más visibilidad y espacios para compartir la palabra, esto dado a su peso histórico en la lucha y el lugar donde se llevó a cabo. Las mujeres del CNI acompañaron el evento, y siguiendo con los acuerdos; el mismo año (2018), cinco meses después, fueron ellas las anfitrionas del ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES convocado por la Comisión de Mujeres del Concejo Indígena de Gobierno para México del Congreso Nacional Indígena en la comunidad indígena Hñähñu de San Lorenzo Nenamicoyan, Estado de México.

El espacio, esta vez realizado en el centro del país reunió a aproximadamente a mil cien mujeres:

indígenas y mestizas del campo y de la ciudad de nuestro país de los Pueblos Originarios: Nahua, Totonaca, Otomí, Nñuhu/Otomí, Zapoteco, Maya-Yucateco, Popoluca, Hñähñu/Otomí, Tsotsil, Tzeltal, Chol, Purépecha y Mazahua de los estados de Aguascalientes, Baja California, Ciudad de México, Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Estado de México, Guanajuato, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Nuevo León, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sinaloa, Tamaulipas, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán y Zacatecas; así y como visitas del Kurdistán y de países como Alemania, Argentina, Austria, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Estado Español, Estados Unidos, Francia, Guatemala, Italia, Noruega, País Vasco, Perú, Uruguay y Venezuela (Gutiérrez, 2018)

Durante el último fin de semana del mes de julio, en la comunidad otomí, se reunieron alrededor de 1,100 mujeres del campo y la ciudad, provenientes de al menos 13 pueblos originarios y 25 entidades. Ahí, según las crónicas compartidas:

”nos (se) encontramos con miras a tejer una red de horizonte anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal y a dialogar sobre los ejes propuestos por el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) y el Congreso Nacional Indígena (CNI). Éste es uno de los hilos que sigue tejiendo la lucha desde el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, realizado en marzo de 2018, en tierras zapatistas, Chiapas, México” (del Cielo y González, 2018)

El evento fue inaugurado por mujeres concejales del Concejo Indígena de Gobierno que forman parte de la comunidad que organizó el evento. Las oradoras Brenda Martínez Patricio y María Martínez Martínez compartieron:

“Estamos curiosas de escucharlas”, nos dicen. “Su visita dejará huella” porque “somos mujeres rebeldes en resistencia y en lucha”. Nos informan para qué fuimos convocadas: para tejer redes, reflexionar sobre nueve temas de trabajo, intercambiar experiencias de lucha y generar acuerdos y acciones concretas “para deconstruir este sistema capitalista, patriarcal y colonial” porque “no estamos de acuerdo en lo que ellos están pensando contra nosotras”. Fuimos convocadas para “reencontrarnos”, para “rehacernos en nuestros caminos” y dirigirnos “hacia otras vidas que merezcan ser vividas” (Gutiérrez, 2018).

La realización de este espacio fue acordado el pasado febrero, en otro encuentro (entre concejales del CIG) en la Ciudad de México. Es decir que es un acuerdo cumplido (Gutiérrez, 2018). Los varones, así como en el encuentro en Chiapas, se dedicaron a proporcionar lo necesario para que se pudieran llevar a cabo las jornadas.

Los objetivos fueron los siguientes:

1. Tejer una red nacional de mujeres que compartimos las mismas situaciones y dolores; para estar informadas y agarradas de las manos más allá de la distancia, a sabiendas de que necesitamos estar juntas y sumar la fuerza de muchas.
2. Intercambiar experiencias y visiones desde nuestro ser mujeres rebeldes y organizadas contra un sistema opresor.
3. Practicar el apoyo mutuo para definir el camino que queremos seguir, orientar nuestras prácticas organizativas como mujeres ***para destruir el sistema capitalista, patriarcal y colonial, para poder sembrar y cultivar nuestros modos de vida.***
4. Salir con compromisos, con acuerdos de acciones concretas que permitan tejer esa red diversa; y dar pasos, tal vez pequeños pero firmes, hacia otros modos de vida, de vidas que merezcan ser vividas por nosotras.

Hubo nueve ejes de discusión bajo los cuales se trabajó y fueron propuestos por el CIG: 1) Tierra y Territorio, 2) Autonomía, 3) Mujeres, 4) Jóven@s y niñ@s, 5) Diversidad sexual, 6) Justicia, 7) Personas con discapacidad, 8) Migrantes, 9) Trabajo y explotación. No ahondaré en todos, sólo recupero cuatro de ellos. Tierra y Territorio, Autonomía, Mujeres y Justicia, ya que son los temas que giran en torno de la defensa de la Vida-Tierra. Las consignas de estos ejes fueron los siguientes:

Tierra y Territorio. Queremos soberanía alimentaria; capacitarnos para una mejor práctica agrícola; respetar los recursos naturales valorándolos como herencia ancestral y como legado responsable; volver a lo humano y, en lo comunitario, permanecer. Queremos detener el despojo y la humillación que ignora la historia de los pueblos, sus saberes y sus logros.

Autonomía. Queremos redes de apoyo mutuo; trueque solidario de saberes, servicios y productos; hacer comunidad; reivindicar nuestra historia comunitaria; autonomía del cuerpo, del territorio, de la comunicación; autogestión, autogobierno, mercado justo y autónomo. Queremos respeto para luchas y organizaciones.

Mujeres. Queremos respeto, libertad, dignidad, entendimiento. Queremos que sanen las heridas de la conquista, aún abiertas. Que ninguna mujer sea más importante que otra por razón de clase, color de piel, estudios, creencias o increencias, preferencias sexuales, historias de vida; que se respeten los conocimientos de la partería y la herbolaria. Queremos “tejer nuestras luchas” para alcanzar “un futuro de paz”.

Justicia. Queremos una justicia verdadera, con memoria, verdad, reparación integral, reconocimiento y perdón público y garantía de no repetición; una justicia social, porque “si no es social no es para todas y todos”; que no sea patriarcal, ni clasista, ni capitalista, ni racista; que tipifique el feminicidio y combata la revictimización; que no priorice lo punitivo sino lo reparativo. Una justicia con acceso a traductor@s para todas nuestras lenguas. Una justicia que redignifique a quienes han padecido violencia.

Lo trabajado en estos cuatro ejes, recuperaron lo que quizás no se sintetizó en otro momento. Se habló desde una gestión distinta de la vida comunitaria, en cuanto a la autonomía, tanto individual como colectiva. Así como la autodeterminación de los

territorios así como del cuerpo. Se puso sobre la mesa la herida colonial que lleva abierta más de quinientos años. La lógica del despojo que se intersecciona y ataca a las diversas identidades y pueblos. Finalmente, el tema de la justicia atravesó los temas de reconocimiento y reparación.

Tierra, territorio y vida

Bajo el eje de Tierra y territorio, se compartieron estrategias de lucha y defensa del amplio espectro territorial. Desde la defensa y protección “del espacio público, de los bienes naturales, del maíz (se propuso informarse sobre la demanda contra el maíz transgénico que lleva cinco años en litigio)” (del Cielo y González, 2018). De igual forma, “se resaltó la importancia de conocer la situación jurídica de la tierra y el territorio (que se distinguen sobre todo en el marco del derecho internacional), la ley agraria, así como convocar a abogadxs solidarixs para dar talleres jurídicos en las comunidades” (del Cielo y González, 2018).

En el caso de las relaciones establecidas entre las mujeres y la Tierra, se pensó y propuso “materializar escuelas campesinas para mujeres con visión agroecológica, ecofeminista y generar más bancos de semillas. Empujar iniciativas de ley para prohibir la construcción en tierras agrícolas [así como], fortalecer el trabajo inter-comunitario” (del Cielo y González, 2018).

Sobre el sostén de la vida y los saberes se puso sobre la discusión “documentar las luchas y generar más radios y medios comunitarios. Trabajar sobre la vinculación digital y la inteligencia colectiva. Reforzar los relevos generacionales con la transmisión de conocimiento y del amor por la tierra. Hacer talleres de nixtamalización y de recuperación de saberes «de la tierra a la cocina» sobre los alimentos; así como fomentar el conocimiento y uso de las plantas medicinales” (del Cielo y González, 2018).

En cuanto a lo que la autoridad colectiva refiere, así como a la organización de la vida: se habló de “reforzar o retomar las asambleas comunitarias; actualizar padrones de ejidatarixs y comunerxs; poner mucha atención en la elección de autoridades

comunitarias. Abrir espacios de reflexión y análisis sobre las políticas públicas sobre la [T]ierra y territorios del gobierno entrante. Generar un fondo monetario para gestionar las luchas; reforzar prácticas de trueque y mercados locales” (del Cielo y González, 2018).

Finalmente en lo que al compartimiento de saberes se refiere, se acordó “promover la comunicación e intercambio entre científicxs y comunidades con sus saberes originarios (una compañera química de la UNAM ofreció un producto de polímero –generado con su equipo de trabajo– que remueve metales pesados del agua). Crear un directorio de productos, servicios y saberes entre las asistentes y por localidad, [así como era indispensable] ubicar ejes transversales de lucha como son: las cuestiones jurídicas, de género, de soberanía alimentaria, de economías alternativas y de educación” (del Cielo y González, 2018).

Las articulaciones con el Sur global fuera del contexto mexicano también se dieron por parte de las mujeres kurdas de Rojava. Movimiento que ha estado en resonancia con la movilización indígena, principalmente del sureste mexicano, desde hace ya un tiempo.

“La compañera kurda llamó a recuperar nuestra memoria colectiva de mujeres, de cuando éramos sujetas de la vida y a conocer la antigua red de relaciones que se ha tejido alrededor de nosotras; regresar a ver dónde y cuándo perdimos la libertad y nuestra posición en la historia, señalando que tal pérdida está relacionada íntimamente con el aumento del poder jerárquico y del Estado dentro de la sociedad. Planteó la esclavitud de la mujer como el camino a la subsecuente esclavización de otros sectores sociales, como el de los hombres de abajo, y de la sociedad en su conjunto, resultando una sociedad sexista” (Gutiérrez, 2018).

Sobre la organización de mujeres, en un espacio y lucha mixta, como también lo son la experiencia zapatista y la del CNI, se mencionó que las mujeres kurdas están en la construcción de una lucha y organización propias, con espacios autónomos, pero que no es sólo para las mujeres:

“Participan por igual y se organizan también en espacios mixtos, por lo que participan en dos movimientos, uno en conjunto con los compañeros y otro que llevan sólo las mujeres; en éste, tienen espacios que llaman «originales» (específicos de mujeres) en donde consideran que las mujeres recuperaremos el poder de ser sujetas de la vida para derrocar al patriarcado” (del Cielo y González, 2018).

Así como:

“Nombramos nuestras necesidades: involucrarnos, organizarnos y politizarnos ante un Estado omiso, cómplice y criminal; trabajar nuestras emociones, sanar juntas con amigas y en el seno familiar, trabajar con nuestro árbol genealógico, ir a las raíces de la violencia pero también del amor y la fuerza, para comprenderlas; recuperar el poder de la mujer-medicina, trabajar la sororidad, nuevas formas de educarnos, relacionarnos y compartir, con los hombres, con lxs niñxs, en el trabajo, y también cómo actuar frente a los agentes de la violencia, el despojo y la explotación” (del Cielo y González, 2018)

Todos los elementos que se enmarcan en cuanto a la politización y organización apuntan a una política otra, que a pesar de los kilómetros de distancia, se comparten con las mujeres organizadas de los pueblos de México y América Latina. Las articulaciones son tangibles ya que no sólo se están compartiendo espacios en momentos estratégicos y específicos, sino que hay conexiones que se dan sin intermediarios, y permiten sea un canal de información y solidaridad que trascienda fronteras y formas institucionales de diplomacia

Por parte de las mujeres del CNI, también se compartieron reflexiones. Desde el Radio Zapatista, se recuperó la participación de la Concejala del CNI Guadalupe Vázquez Luna, quien sostuvo:

“Es muy importante, en esta lucha se necesita mucho la participación de las mujeres. Tenemos que escucharnos entre mujeres para poder caminar, para compartir nuestras experiencias de vida, para así juntar fuerzas, seguir caminando. En este encuentro podemos encontrar esa fuerza” “No están solas, estamos muchas mujeres que estamos despertando” (Guadalupe Vázquez, Radio Zapatista, 2018)

Para cerrar el encuentro, María de Jesús Patricio Martínez, tomó la palabra y recordó que “estamos donde debemos estar”, mientras nos exhorta a seguir con fuerza y con ánimo, sabiendo que “ya vamos a ser más, y cada vez más, y entonces sí va a retremblar este planeta” (del Cielo y González, 2018).

Las mujeres del CNI-CIG y quienes acompañaron este encuentro dieron una declaración final potente: “Nos declaramos como mujeres en lucha contra el patriarcado, el capitalismo neoliberal y el neocolonialismo, con la convicción de que, si las mujeres no nos liberamos de la esclavitud, la sociedad nunca será libre (...) que decimos “nunca más un México sin nosotras” (CNI, 2018).

A comparación del Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, en este donde las anfitrionas fueron las mujeres del CNI, lo descolonial estuvo presente y fue un eje durante toda la jornada. Y eso fue visible en las experiencias que compartían desde sus prácticas cotidianas, así como por las líneas claras de discusión que se siguieron.

El Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, así como el Encuentro de Mujeres con el CIG-CNI, no sólo son articulatorios dado su potencial generador en ese momento (y el cual se replicó a finales del 2019); sino porque este impulsó fuera encuentro y espacios replicables cada quien “a su tiempo y a su modo”.

Las actividades, reuniones y encuentros amplios que ha realizado el CNI desde su reaparición en la vida pública del país han sido vastas. A continuación enlisto parte de las actividades realizadas durante 2018 y 2019, donde se puede dar cuenta de las redes creadas, así como la amplificación del mensaje por la defensa de la Vida-Tierra que se dio y sigue permeando en la construcción de proyectos comunes.

2019

Diciembre
Encuentro en defensa de la vida y el territorio, Chiapas, Territorio Zapatista
Noviembre
Foro por la Defensa y Vida del Río Metlapanapa, Puebla.

ACCION LATINOAMERICANA CONTRA TODAS FORMAS DE VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES Y PARTICULARMENTE CONTRA LOS FEMINICIDIOS.

Octubre

Jornada global de lucha en defensa de la Vida y de Nuestros Territorios “SAMIR FLORES VIVE”

PRIMER ENCUENTRO DE REFLEXIÓN PARA LA ACCIÓN: LOS PUEBLOS ORIGINARIOS FRENTE A LAS LEYES SECUNDARIAS, San Mateo Xalpa, Xochimilco.

Asamblea popular en defensa de la vida y de nuestros territorios “Samir Flores Vive”, Tonalá, Jalisco.

Actividad «Por la integración de los pueblos contra el neocolonialismo», Tabasco.

Actividad “Lectura de comunicados de las mujeres zapatistas. Rumbo al segundo encuentro internacional de mujeres que luchan”, Puerto Vallarta, Jalisco.

JORNADA DE MOVILIZACIÓN CONTRA EL CORREDOR TRANSISTMICO», Oaxaca – Veracruz.

Marcha por la vida y contra los megaproyectos. 12 de octubre

Presentación de la investigación cartográfica: Expansión de megaproyectos en la península de Yucatán

Jornada Cultural Anti-Colonial, CDMX.

Encuentro Nacional de los Guardianes y Guardianas del Agua y los Ríos «Por la vida del río Metlapanapa», Puebla.

Septiembre

Asamblea Nacional e Internacional del Congreso Nacional Indígena / Concejo Indígena de Gobierno – Redes de Resistencia y Rebeldía, organizaciones y colectiv@s “El Istmo es Nuestro”. Juchitán, Oaxaca.

Agosto

Encuentro de pueblos, organizaciones, adherentes a la Sexta, individu@s y tod@s aquell@s que luchan y se organizan contra el patriarcado y el capitalismo en la CDMX y el área metropolitana.

Foro por la Defensa del Territorio contra la Represión y el Despojo de La Asamblea de Pueblos Originarios en Defensa del Territorio de la Cuenca del Papaloapan en coordinación con el Congreso Nacional Indígena – Micro Región Cuenca de los Ríos Cajonos, Lalana y Papaloapan.

Julio

Segundo Encuentro Nacional de Mujeres CIG- CNI, San Juan Volador,

Febrero

Foro EN DEFENSA DE LA MADRE TIERRA NO AL TREN MAYA Y EL CORREDOR TRANSISMICO, NO A LA GUARDIA NACIONAL.

2018**Octubre**

Campaña nacional e internacional por la libertad de los presos de Tlanixco y de la tribu Yaqui
Encuentro de Rebeldías, Resistencias y luchas de los pueblos originarios, San Andrés Tzirondaro, Michoacan.

Agosto

Encuentro en Defensa del Agua, El Territorio y La Vida. Tlanixco, Estado de México.

Julio

Encuentro Regional de los Pueblos del Congreso Nacional Indígena del Estado de México, San Lorenzo Huitzilapan

Primer Encuentro Nacional de Mujeres CNI-CIG

Junio

Primer Encuentro Mujeres con Dignidad por la Defensa de la Autonomía y el Reconocimiento de nuestros Saberes en el Valle de México

Marzo

Primer Encuentro Internacional Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan.

Estas prácticas y espacios que se crearon, se puede observar que son diversos y heterogéneos, tanto en sus localizaciones como en quienes les convocaban. Aún así aglutinaron y aglutinan grupos, personas, colectivos y pueblos diversos en torno a la discusión de proyectos y articulaciones amplias en cuanto a la Defensa de la Vida-Tierra, en las diversas formas en las que ésta se puede presentar.

Tales proyectos y articulaciones que se ubican fuera de lo institucional y lo estatocéntrico frente a la crisis representativa, que cada vez se hace más visible e inviable; caminan a tendencias descoloniales. Por un lado como pueblos, grupos y naciones “indígenas” que hacen evidente el racismo estructural que permea actualmente. En segundo lugar, suponen como forma de resistencia al embate extractivista, que no es más que una forma más del patrón de poder moderno-colonial, centrar a la Madre Tierra en sus proyectos políticos y de vida rompiendo así el mandato antropocéntrico de la colonialidad. Por último, los liderazgos de las mujeres “indígenas” rompen y se enfrentan no sólo a las creencias de inferioridad racistas, sino que confrontan lo impuesto patriarcalmente.

La descolonialidad no está dada, en definitiva, más si pueden irse observando tendencias hacia ella. No es un proceso recto, ni dictado; supone un ejercicio cotidiano, tanto individual como colectivo en el cual hay que estar conscientes habrá tropiezos, y ante ellos sólo nos queda recurrir a la criticidad y seguir intentando de formas otras.

IV CONSIDERACIONES FINALES Y CONCLUSIONES

A lo largo del recorrido que se ha trazado en esta investigación sobre el andar del movimiento amplio de los pueblos y principalmente el de las mujeres que le conforman, por la defensa de sus vidas, de la vida y de la Tierra, hemos dado cuenta de la complejidad que acompaña a estos procesos. Las prácticas con tendencia a lo descolonial, (como les llamamos en esta tesis), implican centrar la despartriarcalización en la política, lo cual supone no sólo sumar a las mujeres como sujetas activas del quehacer político, sino replantear todo lo que se entiende por éste en los límites institucionales moderno-coloniales.

Así mismo, las tendencias a lo descolonial se avisan en las luchas anti-coloniales de hace por lo menos 528 años las cuales siguen vigentes. El escucharlas y aprender desde ellas

con atención, abre una ventana más para poder debatir y reflexionar sobre las lógicas de poder que traen consigo, las cuales implican relaciones heterogéneas dominación, explotación y conflicto.

Me gustaría presentar esta sección final en diferentes partes. Por un lado las reflexiones finales sobre el proceso investigativo en general, tanto los aportes como las limitaciones de esta tesis; y por otra parte lo que refiere específicamente a la Vida-Tierra, propuesta conceptual central de esta investigación; la cual, como referí durante el texto es una invitación abierta y por tanto en lo absoluto acabada.

Primero, sobre la investigación, considero que frente a la crisis generalizada del patrón de poder moderno-colonial capitalista, o cómo se entienda ésta, no sólo en lo que conocemos ahora como América Latina, el Abya Yala y/o Nuestra América sino en todo el Sur global, parece urgente y necesario tomarse el tiempo para debatir y escuchar sobre todo, a aquellas y a aquellos que están proponiendo otras formas no sólo de resistir y enfrentarse al embate de muerte, sino que están creando formas de vida frente a ello. Formas que no sólo responden a manera de defensa, sino que trascienden al estruendo de la crisis constante.

Enunciar a la Defensa de la Vida-Tierra como eje central de este trabajo académico pasa por, cómo mencioné durante todo este recorrido, centrar a la vida en nuestros esfuerzos cotidianos en un mundo de muerte, de tecnologías de la muerte, de conocimiento de la muerte y de disputas por el poder de muerte. Comprometernos a sostener la vida pasa por estrategias de supervivencia y de vida, que buscan apostar por la dignidad humana y la no-humana también. Por la búsqueda del valor de la existencia que se nos ha arrebatado por el valor del Capital y es opuesto a este.

El sentido (y emergencia)¹¹ descolonial, pasa, antes de ser una idea, por ser un sentimiento de urgencia y de “horror ante el despliegue de las formas coloniales de poder en la modernidad” (Maldonado-Torres, 2008: 66). Es así que “la descolonización [o lo descolonial] aparece como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer” (Maldonado-Torres, 2008: 66), que están presentes hoy a 528 años de luchas y

¹¹ Entiendo emergencia en el sentido de urgencia, pero también en un ímpetu de surgimiento.

resistencias anticoloniales, negras, indígenas y populares en lo que hoy conocemos como América Latina.

En el caso de esta tesis, la colonialidad del poder, así como otras propuestas cómo las que se sumergen dentro de la colonialidad del ser y el saber, en conjunto con otros y otras autoras que se asumen críticas y del Sur, nos han permitido desde otra perspectiva metodológica y epistémica acercarnos a procesos donde se está disputando lo político a partir de una heterogeneidad de luchas por el territorio y/o la *Tierra* que se presentan actualmente.

Es por ello que en el primer capítulo se presentó una ardua discusión basada en la des/colonialidad del poder de manera general, y haciendo énfasis principalmente en lo que a la colonialidad de la “Naturaleza” supone, así como a las relaciones establecidas bajo las lógicas coloniales del sexo-género. La finalidad de ser específica en estos dos se encuentra en señalar y profundizar en la relación innegable bajo las cuales se encuentran, y cómo es que a partir de ellas se puede generar un análisis profundo sobre lo que podría explicar el papel decisivo que están jugando las mujeres dentro de las luchas por el territorio. Siendo éstas tan amplias y diversas cómo se quieran ver.

A nivel comunitario y organizativo esto supone romper con prácticas antropocéntricas y patriarcales las cuales generalmente están estrechamente vinculadas, y a su vez, tal ruptura puede generar conflictos dentro de las comunidades diversas ya que las mujeres están subvirtiendo tales realidades. Por un lado se sublevan a los mandatos patriarcales que las excluyen de la vida política, y por otro, reconfiguran el saber y el hacer en estas otras formas de organizarse negando el imperativo antropocéntrico.

En el segundo capítulo, por su parte, se trata de dar a grandes rasgos una mirada a las luchas y articulaciones anti y descoloniales que han tenido los pueblos de “América Latina” en las últimas décadas. Esto, aunque en lo absoluto es un recorrido extenso, permite dar cuenta de la multiplicidad de actores y actoras que han estado presentes y activos dentro de las luchas populares, así como nos permite reconocer a quienes ignoramos, ya sea a propósito o por otras circunstancias, que hay prácticas y disputas políticas más allá de lo institucional y lo referente al Estado-nación, que están redefiniendo otras formas de existir y organizarse en lo colectivo y común, con todo y las contradicciones que esto traiga consigo.

Así mismo la segunda parte de la tesis amplía la visión de las luchas “indígenas” en México, descentralizando el no menos importante papel del EZLN, pero si nombrando y relatando que hay, y no sólo desde ahora, resistencias de pueblos y naciones “indias” a lo largo y ancho del país, las cuáles han formulado una forma amplia de organización que se materializa en el Congreso Nacional Indígena. Habría que tener en cuenta que a partir del 2018 el CNI empezó a (re)posicionarse como un espacio de encuentro y acción, como un sujeto político colectivo importante y un referente para otras diversas luchas, el cual seguramente irá tomando relevancia en los años que vienen dado los proyectos que sostienen.

Finalmente el tercer capítulo, como aporte, supone presentar el concepto *de Defensa de la Vida-Tierra*, el cual nos permite englobar una serie de luchas y proyectos a lo largo y ancho del Sur global que avisen un horizonte de sentido histórico común. Así mismo, no pretende ser un concepto que se obliga, sino más bien que dialoga, retoma y resuena con las luchas complejas y heterogéneas que sostienen diversos grupos, pueblos y mujeres.

De manera inicial hablar de la Defensa de la Vida-Tierra permite mostrar que las disputas que se están dando y enunciando por el territorio no defienden una materialidad que es ajena en sí misma, que es objeto; sino que estos pueblos y grupos que están involucrados en tales conflictos, entienden y sostienen una relación más profunda con el medio en el que cohabitan. Esto lleva a que, por otro lado, exista una ruptura con el carácter antropocéntrico respecto al pensamiento crítico mismo desde el cual se presenta la investigación.

Este antropocentrismo, entendiéndose también como una imposición moderna-colonial, la cual ha permitido la reproducción incesante del capitalismo bajo lógicas extractivas y ecocidas con la Tierra y ha roto con los lazos afectivos y espirituales con nuestra casa común.

Bajo ese tenor, la propuesta descolonial busca acercarse, proponer y dialogar con otras racionalidades liberadoras, emancipadoras y/o de vida; las cuales se articulan frente a la única racionalidad supuestamente válida que el *eurocentrismo* representa. En ese sentido otro de los aportes que trae consigo esta tesis es repensar el poder y lo que implica lo político, y la articulación política desde otras lógicas, otros valores, otras geografías, otras epistemes y otras y otros sujetos negados sistemáticamente. El poder pensado como un

entramado complejo de relaciones el cual habría que socializarse, en lugar de seguir perpetuando una lógica asimétrica y desigual.

Sin duda esta investigación sobre la propuesta de la Vida-Tierra es solamente el inicio, la invitación a recorrer un camino bastante amplio sobre las propuestas y prácticas políticas que se están dando fuera los ámbitos institucionales y que no están centrándose en el Estado-nación para su realización. Esto en ningún momento infiere que la figura Estatal esté superada, o carezca de importancia, simplemente todo lo que recupera esta investigación es un intento por complejizar y ampliar el espectro político de por sí ya heterogéneo.

En México, así como en el resto del Sur global la violencia se expresa como forma única de habitar este mundo. El aumento de asesinatos a líderes y lideresas sociales, a defensoras y defensores del territorio y de la vida, la dramática e invivible realidad feminicida y de desaparición forzada que nos azota, aunado a la crisis ecológica global; exige una respuesta común que nos permita vivir e imaginar otros mundos posibles.

Y es por ello que la apuesta es por la vida, que “Nuestras Luchas son por la Vida”. La Defensa de la Vida-Tierra se presenta, por un lado, como una propuesta conceptual crítica desde un ámbito académico. Teniendo en cuenta las contradicciones que puedan surgir dentro el ámbito universitario que generalmente sigue replicando pautas moderno-coloniales.

Por otra parte y quizás más importante, es un intento para poder rastrear y generar un mapeo de articulaciones políticas potencialmente descoloniales que nos permitan ver que los esfuerzos por el cuidado y sostén de la vida no son ni movimientos aislados, ni pocos. Y que por el contrario, dada su amplitud y complejidad es necesario acercarse con rigor a sus propuestas y postulados.

Existe entonces una posibilidad que enriquece a la academia. Ésta que es generalmente elitista, se abre y democratiza con la participación y la ruptura de paradigmas por parte de las y los sujetos que generalmente han sido tomados como “objetos”. El espacio académico que se ocupa, teniendo presentes todas las críticas que puedan existir y se pueden dar incluso frente al despojo epistémico; puede fungir como un lazo de

enunciación entre y con los movimientos para que pueda fungir la academia como otro altavoz de diversas luchas.

Dentro del mundo académico, ya desde mediados del siglo pasado la crítica a lo colonial aparecía desde las diferentes propuestas, y latitudes. En este caso la propuesta de la Modernidad-colonialidad y en el caso específico de la descolonialidad, pasa por un proceso importante de enunciación, que evoca a la memoria como un proceso vivo y necesario, de lo que trajo consigo la colonización y la colonialidad, y que claramente hasta el día de hoy sigue causando estragos en la vida. Desde los procesos más individuales y subjetivos, hasta los procesos sociales más amplios.

Considero que frente a lo ya mencionado el papel de las Ciencias Sociales y especialmente de la Ciencia Política, acaso podría enfocarse bajo estas tendencias descoloniales a repensar y replantear el poder y sus dinámicas, lo cual podría llevar, idealmente institucionalmente a facilitar procesos de verdad, justicia y reparación. Porque si bien es importante dialogar y teorizar al respecto, es urgente llevar más allá de los esfuerzos teóricos, materializar los recursos que se generan alrededor de la lucha y el movimiento de los pueblos y las mujeres por la Defensa de la Vida-Tierra.

Antes de concluir este apartado me gustaría mencionar las no menos importantes limitaciones que seguramente están presentes en este trabajo investigativo. En primera instancia habría que reconocer que por ser una primera aproximación, y sobre todo conceptual, hicieron falta seguramente diversas voces que problematizan lo referente a la cuestión colonial, y a cómo ésta se vive en los diferentes ámbitos de existencia social, entendiendo a lo colonial como una experiencia heterogénea y que seguramente habría que especificar más.

Por otro lado seguramente sería un trabajo más enriquecedor si es que se hubieran dado diálogos más profundos y largos con las asistentes a los Encuentros y sobre todo, con las representantes y concejales del propio CNI. Esto sin duda queda como una tarea pendiente para avanzar a formas de construcción y compartición de conocimientos más horizontales como lo es la co-investigación, para así mismo poder compartir nuestras reflexiones con quienes nos inspiran e invitan a escribir para transformar.

El camino a seguir y otras cuestiones pendientes

Sobre defender la vida

Algunos apuntes que me gustaría resaltar en cuanto a la defensa de la Vida-Tierra, es que, como ya se mencionó anteriormente, es imprescindible para nuestros presentes y futuros análisis, así como para los proyectos políticos en los cuales estemos involucradas e involucrados, o seamos solidarixs; es que la vida es *vulnerable*. Y esta condición que tiene la vida en su conjunto y no sólo la humana, nos lleva invariablemente al imperativo de no sólo cuidarla, sino de “defenderla y gobernarla común y comunalmente”, parafraseando a Gladys Tzul (2019).

Así mismo, defender la vida contra el olvido, defender la existencia común, luchar por el término de toda relación de dominación y despojo, “pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser” (Quijano, 2014c:741).

Sobre la Tierra

Defender la Tierra en un momento donde pareciera que los movimientos sociopolíticos son amplios, y las y los sujetos que los enuncian y forman son también cada vez más heterogéneos; es una apuesta por buscar pisos comunes. Y aunque pareciera muy simple, (y no lo es en absoluto), las disputas por el mero derecho a existir, para defender la casa común donde habitamos y reproducimos nuestras vidas diversas.

Y estas vidas diversas, lo son tanto como los territorios que habitamos, como las “distintas y diversas naturalezas” (Escobar, 2014b) con quienes cohabitamos lo humano y lo no-humano. Estas expresiones y formas de organización y en defensa del territorio que retomo en esta investigación “no puede[n] explicarse solamente como la emergencia de una nueva sensibilidad política de los pueblos con su entorno, sino como actualizaciones de lo que Ceceña llama *mundos de vida no predatorios*” (Navarro, 2013: 144).

Sería absurdo romantizar una vez más la idea de los movimientos y resistencias sociales, de mujeres y de los pueblos, ya que existen un sinfín de conflictos internos. Aun así, no hay que prescindir de la búsqueda de los pisos comunes: La vida, la dignidad, el cuidado y claramente la búsqueda por no sólo el reconocimiento histórico de los sistemas de opresión, sino por su superación, por exigir justicia y reparación en todas las formas que éstas deban presentarse.

Sobre las mujeres del CNI

Escuchar, leer y retomar las experiencias y el andar de las mujeres del CNI, pasó por la necesidad de ampliar el espectro de análisis y compartición que existe sobre las mujeres “indígenas”. Pareciera que en el imaginario colectivo siguen siendo las mujeres zapatistas las únicas mujeres de los pueblos que se organizan y llevan consigo procesos de resistencia. Y si bien es sumamente importante recordar y tener presente el papel activo que aún tienen, es igualmente necesario

Las mujeres que forman parte del Congreso Nacional Indígena, no son sólo parte de estos proyectos heterogéneos por la defensa de la Vida-Tierra dentro de lo que conocemos como el territorio “mexicano”, así como en sus fronteras; sino que están llevando procesos propios como mujeres que se enfrentan a violencias machistas y patriarcales al interior de sus mismas comunidades y resistencias. Tales experiencias están generando nuevas posibilidades de hacer política y son esas posibilidades las que forman articulaciones, amplias con otras mujeres, las cuales finalmente pueden llevar a la construcción de un nuevo y emergente horizonte de sentido histórico.

Lo que para el día de hoy, el año 2020, así como lo fue en 2018 y 2019, lo que hace que su propuesta se potencie como un referente político es en el centro de todas sus luchas, sean estas aparentemente muy diversas, en el centro se encuentra la resignificación por la vida, las luchas por la vida y el territorio, las luchas por la Vida-Tierra.

Sobre la Defensa de la Vida-Tierra

El concepto de “Defensa de la Vida-Tierra” trae consigo reflexiones sobre el territorio, sobre quienes lo habitan, así como sobre la relación y lazo que se rompió entre las y los

sujetos con la Tierra, gracias a la instauración del patrón de poder moderno-colonial capitalista a nivel global. Así mismo, la Defensa de la Vida-Tierra y las prácticas que la enuncian, abren la posibilidad de explorar el papel de las mujeres, y especialmente las del Sur global, dentro de los movimientos en defensa del territorio y la vida, dadas las condiciones sociales e históricas compartidas dentro de un sistema que no sólo es colonial-moderno y capitalista; sino que es patriarcal.

La “Defensa de la Vida-Tierra”, pareciera entonces un aporte hacia un nuevo y emergente horizonte de sentido histórico con tendencias a lo descolonial. Ésta es compleja en sí misma, ya que apuesta a la visibilización, defensa y/o creación de formas de vida que se contraponen a la lógica única de producción de la muerte que ha sido impuesta desde Occidente. Dentro de las ciencias sociales en general, es necesario generar diálogos y reflexiones sobre los procesos emancipatorios que se encuentran más marginalizados, inclusive fuera de la esfera institucional, para así poder comprender las reconfiguraciones políticas que van de lo global a lo local; y sobre todo que están disputando las formas de hacer “política”.

La construcción de un horizonte de sentido histórico liberador no es tarea fácil, y mucho menos debe recaer en las manos y mentes de unas cuantas o unos cuantos. Al contrario, más que una invitación, es un exhorto a cualquiera que se sienta interpelada/o a defender las prácticas diversas de existencia, las cuales permitan la reproducción armónica de la vida en la Tierra.

En el caso de la Defensa de la Vida-Tierra, existe la necesidad de abrir y sostener diálogos y procesos de escucha con saberes otros, saberes ancestrales; en los cuales existe una potencia liberadora respecto a las formas de relacionarnos con la Tierra, en nuestra casa común. Las prácticas y tendencias descoloniales del saber se encuentran donde validamos, escuchamos y practicamos otras maneras de existir, aparte de las dadas por el eurocentrismo. Estas formas se encuentran vivas en la cotidianidad y luchas de los pueblos de Nuestra América, del Sur global, los cuales a comparación del paradigma moderno-colonial, jamás dejaron de ver la Tierra como un sistema viviente con procesos propios, alejados de los intereses de la reproducción del capital y del patrón de poder moderno-colonial.

Se habría que apostar por la desaceleración de un estilo de vida que ha sido impuesto, bajo los intereses de unos cuantos. Tenemos que confrontarnos a lo complejo que puede ser recuperar la lentitud frente a la emergencia que implica el cambiar radicalmente las formas en la cual coexistimos con la madre Tierra. Habría que volcarnos a tratar de entender que la posible regeneración de los procesos de la Tierra, se puede dar a partir de un dejar de hacer, de la inacción. Esto sólo será capaz, si dejamos de repetir que el desarrollo y la tecnologización son inevitables y único camino posible como especie.

La Defensa de la Vida-Tierra se propone como un aporte en construcción constante, el cual aboga a cuidar y proteger el derecho de existencia de formas otras, alternativas y contrarias al capitalismo global, al proyecto moderno colonial. Así como enfrentarse a lo que queda de una sociedad industrial que está llevando a los límites a nuestra casa común, en un colapso ambiental, el cual parece, cada día inevitable.

La colonialidad del poder, del saber, del tiempo así como la colonialidad que atraviesan las relaciones que sostenemos con la naturaleza, y a partir del sexo-género nos han impuesto formas de existencia que nos han alejado material, subjetiva y espiritualmente de donde toda, todos y todo venimos: La Tierra. Y es menester recuperar, reconstruir y cuidar éstas formas otras de vida para poder seguir existiendo.

Fuentes de consulta

- Abad, A. (2004). *Análisis del discurso político del Movimiento Indígena organizado en el Congreso Nacional Indígena*. Tesina de licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa.
- Aguinaga, M., M. Lang, D. Mokrani y A. Santillana. (2011) Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo en *Más Allá del Desarrollo* (pp.52-82). Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala.
- Adlbi, S. (2016) *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico descolonial*. México: AKAL.
- Adorno, T. y M., Horkheimer. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Editorial Trotta.

- ALAINET (1995) Campaña 500 años: Los pueblos negros presentes 1/10 / 1995 ALAINET Afroamericanos: Buscando raíces, afirmando identidad", serie Aportes para el Debate No. 4. <https://www.alainet.org/es/active/998>
- Aparicio, M. (2009). La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas: El caso de México. *Boletín mexicano de derecho comparado*, 42(124), 13-38.
- Aubry, A. (2004, 15 de octubre) El Congreso indígena de 1974, 30 años después. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2004/10/15/012a1pol.php?origen=opinion.php&fly=1>
- Ávalos, S. K, Villalobos, García, Ibarra, A. García, E. (2019) Reconstruction of a Long Road: From the EZLN to the CNI Part Two. *Xipe Totek*, 28(109), 70-116.
- Bautista, R. (2014) *La descolonización de la política Introducción a una política comunitaria*. AGRUCO / Plural editores.
- Bellani, O. (2018, 13 de marzo) Miles de mujeres de todo el mundo llegan a Chiapas para luchar junto a las zapatistas por sus derechos. *Animal Político*.
- Bonilla, I. (2015) La Feminización de la Justicia Ambiental desde la Ecología Política. Una alternativa para Ocotlán, Jalisco. *Revista Latinoamericana de Geografía e Género*, 6(2), 38 – 51.
- Burguete, A. (2002). *La política social en Chiapas*. UAM Xochimilco, UNICACH, CONECULTA. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Butler, J. (2006) *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cairo, H. y Bringel, M. (2010) Articulaciones del Sur Global: afinidad cultural, internacionalismo solidario e Iberoamérica en la globalización contrahegemónica. Geopolítica(s). *Revista de estudios sobre espacio y poder*, 1(1), 41-63.
- Carmona, M. (1996) El EZLN en Chiapas. El impacto del conflicto armado en la aplicación de la política agraria en Chiapas. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Castillo, J. (2003). *Organizaciones indígenas independientes: "El caso del Congreso Nacional Indígena"*. Tesina de licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa.

- Clímaco, D. (2016). *Ciencia en práctica. La emancipación desde las mujeres indígenas*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Comisión de Trabajo Feminista del PRT (2018, marzo) Mujeres que luchan contra el capitalismo patriarcal, defendiendo la alegría. Partido Revolucionario de las y los Trabajadores [en línea] Recuperado de: <https://www.prtmexico.org/post/2018/04/21/encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan-mujeres-que-luchan-contra-el-capitalismo-pa>
- Concheiro, L., Gómez, A., & Núñez, V. (2013). La tierra en Chiapas en el marco de los "20 años de la rebelión zapatista": La historia, la transformación, la permanencia. *Argumentos*, 26(73), 37-54.
- Condori y Van Kessel. (1992). *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Universidad de Texas: Vivarium.
- Congreso Nacional Indígena. (2017). Declaración del V Congreso Nacional Indígena. Chiapas, México [en línea] Recuperado de: <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/03/27/declaracion-del-v-congreso-nacional-indigena/>
- Congreso Nacional Indígena. (2018). Declaratoria final del primer encuentro nacional de mujeres del CNI y el CIG [en línea] Recuperado de: <https://www.congresonacionalindigena.org/2018/07/30/declaratoria-final-del-primer-encuentro-nacional-de-mujeres-del-cni-y-el-cig/>
- Congreso Nacional Indígena. (2019) ¿Qué es el CNI? [en línea] Recuperado de: <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>
- Cruz, E. (2014). Multiculturalismo, interculturalismo y autonomía. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 22(43), 241-269.
- Cuéllar, R. (1974). *Ixim winik/El hombre de la tierra del maíz*. México. https://www.youtube.com/watch?v=Z-eUV82wUSM&feature=emb_title
- De Oto, A. (2011). Notas descoloniales sobre la escritura de Frantz Fanon. *Solar*, 7(7), 59-80.
- Del Cielo y González (2018) Encuentro Nacional de Mujeres del CIG-CNI: alianza y sanación entre mujeres que luchan [en línea] Subversiones Agencia Autónoma de Comunicación. Recuperado de <https://subversiones.org/archivos/132943>

- Dietz, G. (1995) Zapatismo y movimientos étnicoregionales en México. *Nueva Sociedad*, (140), 33-50.
- Dietz, G. (2005) Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multiétnica en *La Lucha por los Derechos Indígenas en América Latina*. Ediciones Abya-Yala.
- Dourado, V. (2020). Terricidio: mujeres indígenas luchando por justicia y construyendo sueños colectivos [en línea] *Revista Amazonas*. Recuperado de: <https://www.revistaamazonas.com/2020/04/20/terricidio-mujeres-indigenas-luchando-por-justicia-y-construyendo-suenos-colectivos/>
- Dusell, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores
- ECMIA (2015). DEL SILENCIO A LA PALABRA. Trayectoria del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas – ECMIA 1993 – 2013 <http://ecmia.org/publicaciones/174-del-silencio-a-la-palabra>
- Escobar, A. (2014a). *La invención del desarrollo*. Colombia: Universidad del Cauca
- Escobar, A. (2014b). *Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colección Pensamiento Vivo. Medellín: Ed. Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAUCLA).
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad, *Polis* [En línea], (38) consultado el 30 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/polis/10164>
- EZLN. (1993). “Ley Agraria Revolucionaria” [en línea] Recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-agraria-revolucionaria/>
- EZLN. (2019). “Y rompimos el cerco” [en línea] Recuperado de: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moises/?fbclid=IwAR3Hj8AtLsOSB22_xzYGfoXAaNTIa6q3CMH-945QH7WaU0fmRTjDPIAPMnc
- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. *Polis*, (33) [En línea] Recuperado de: <http://journals.openedition.org/polis/8476>
- Falero, P. (2005). Patrón de poder neoliberal y una alternativa social. *Polít. Cult*, [en línea]. (24), 97-119.

- Figuroa, C. (2014). México, veinte años de zapatismo y TLCAN. *América Latina en Movimiento* [en línea]. Recuperado de: <https://www.alainet.org/es/active/70404>
- Faryba. (2019). Frente a la violencia, la espiral de luchas y resistencias: Informe CDH Fray Bartolomé de las Casas. Chiapas.
- González Casanova, P. (2003). Colonialismo Interno (una redefinición), [en línea]. *Revista Rebeldía*, (12), Recuperado de: <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.htm>
- González Casanova, P. (2006). El colonialismo interno en *Sociología de la explotación* (pp. 185-234), Buenos Aires: CLACSO.
- Grosfoguel, R, (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4),17-46.
- Grosfoguel, R. (2016) Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, (25), 153-174.
- Grupo de Pensamiento Crítico (2009) De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida [en línea]. Recuperado de: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/seminarios-1/i-seminario-internacional-1/de-la-racionalidad-moderna-hacia-la-racionalidad-de-la-vida>
- Gudynas, E. (2011a) Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa en *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Miriam Lang y Dunia Mokrani, editoras. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo y Abya Yala.
- Gudynas, E. (2011b) Desarrollo y sustentabilidad ambiental: diversidad de posturas, tensiones persistentes en *La Tierra no es muda: diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo*. Alberto Matarán Ruíz y Fernando López Castellano (editores). Granada: Universidad de Granada.
- Gutiérrez, R. (2016) Repensar lo político, pensar lo común en *Modernidades Alternativas*, México: UNAM.
- Gutierrez, E. (2018). Estas “mujeres que somos”. Reflexiones desde el Encuentro Nacional de Mujeres. Colectivo Radio Zapatista.

- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective en *Feminist Studies* 14(3), 575-599.
- Herrero, A. (2018). Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza. *Revista Ecología Política* [en línea] Recuperado de: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10136>
- Jabardo, M. (2012). *Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro en Feminismos negros. Una Antología*. Madrid: Traficantes de Sueños
- Jaramillo, J & Vera, J. (2013). Etnografías desde y sobre el Sur global. Reflexiones introductorias. *Universitas Humanística*, (75), 13-34. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072013000100002&lng=en&tlng=es.
- Jiménez, D. (2019). *Geo-grafías comunitarias. Mapeo Comunitario y Cartografías Sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios*. Camidabit-Los Paseantes, Sierra del Tentzon, Puebla, México.
- Kampwirth, K. (2002). *Women & Guerrilla Movements. Nicaragua, El Salvador, Chiapas, Cuba*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Kampwirth, K. (2004). *Feminism and the Legacy of Revolution: Nicaragua, el Salvador, Chiapas*, Ohio University Press. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/unam/detail.action?docID=1756225>.
- Lagarde, M. (1993). IDENTIDAD FEMENINA E INSURRECCION EN MEXICO (Las Zapatistas del EZLN* - 1994). *Revista ABRA*, 14(19-20), 23-34.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, 4-23
- Lander, E. (2010). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *América Latina en Movimiento. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*. 26-31.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género, *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, 25(4), 105-117.
- Machado, H. (2015). Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América. *Bajo el Volcán*, 15(23), 11-51.

- Machado, H. (2016). Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad América y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafío de especie. *Actuel Marx/Intervenciones*, (20), 205-230.
- Machado, H. (2017). “América Latina” y la Ecología Política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria en *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* / CLACSO; México: Universidad Autónoma Metropolitana; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ciccus.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, (9), 61-72.
- Marañón, B. (2016). De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina. *Cooperativismo & Desarrollo*, 24(109), 1-25.
- Marañón, B., & López Córdoba, D. (2016). Del desarrollo capitalista al Buen Vivir desde la descolonialidad del poder. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 5(10), 5-20.
- Marcos, S. (2018). Espiritualidad y feminismos descoloniales. Conferencia presentada en el CEIICH UNAM, 17 de enero, en Ciudad de México.
- Martorell, M. (2018). Primer Encuentro Internacional de Mujeres Que Luchan 2018. https://www.youtube.com/watch?v=LfJ3XunMMs&feature=emb_title
- Mejía, J. (2019). Nuevo horizonte de sentido histórico, crisis de la modernidad y movimientos de la sociedad. El legado teórico de Aníbal Quijano. *Discursos Del Sur*, (3), 95-10.
- Meriño, R. (2018). Colonialismo, racismo y cuerpo: apuntes críticos desde Frantz Fanon. *HERMENÉUTICA INTERCULTURAL REVISTA DE FILOSOFÍA* (29), 119-135
- Millán, M. (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, 8(17), 11-36.
- Millet, K. (1970). *Política Sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Morales, C. (2018). *El Estado Plurinacional de Bolivia frente al Estado-Nación: Un debate desde la des/colonialidad del poder*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Mota, L. y Sandoval, E. (2016). La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, (VI), 89-104.
- Montemayor, C. (2006) La globalización y los derechos humanos en Ingrid Van Beuren y Oscar D. Soto Badillo. *Derechos humanos y globalización alternativa: una perspectiva iberoamericana* (pp. 37-58). Puebla, México: Universidad Iberoamericana.
- Mignolo, W. (2010) “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad” en *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Mijangos, E. y A. López. (2011) El problema del indigenismo en el debate intelectual Posrevolucionario. *Signos Históricos*, (25), 42-67.
- Mujeres zapatistas. (10 de marzo, 2018). Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan en el Caracol zapatista de zona Tzotz Choj. [Comunicado de prensa]. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/10/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-primer-encuentro-internacional/>
- Navarro, M. (2013). Subjetividades políticas contra el despojo capitalista de bienes naturales en México. *Acta Sociológica*, (62), 135-153.
- Nisbet, R. (1986). La Idea de Progreso. *Revista Libertas*, (5), 1-30.
- Noguera, A. (2004). *El reencantamiento del mundo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. IDEA.
- O’Gorman, E. (2006). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE.
- Orgambides, F. (1992, 12 de agosto). HACIA UNA ECONOMÍA MUNDIAL DE BLOQUES. México llega al primer mundo. Unanimidad sobre los efectos positivos del Tratado de Libre Comercio. *El País*.
https://elpais.com/diario/1992/08/13/economia/713656802_850215.html#:~:text=El%20Tratado%20de%20Libre%20Comercio,presidente%20Carlos%20Salinas%20e%20Gortari
- Ornelas, R. (2004). La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles en *Hegemonías y*

emancipaciones en el siglo XXI Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Ortega, J. (2010). Boaventura de Sousa Santos. Epistemología del sur (México: Siglo XXI Editores, 2009), 368 pp. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(1), 177-184.
- Paredes, J. (2016). Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida) [en línea] Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/298800834_Despatriarcalizacion_Una_respuesta_categorica_del_feminismo_comunitario_descolonizando_la_vida
- Paredes, J. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1), 1-9.
- Parmar, P. (2012). Feminismo negro: la política como articulación en *Feminismos negros Una Antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Pérez, L. (2017). Epistemología feminista y conocimientos desde el Sur global. *Ecología Política*, (54), Ecofeminismos y ecologías políticas feministas, (12-15).
- Puyol, J. (2015). ¿Colonialidad o colonialidades del poder? hacia un enfoque metódico alternativo. *RevIISE: Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 7 (7), 33-42.
- Quijano, A. (1981). Poder y democracia en el socialismo en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (1988). *MODERNIDAD, IDENTIDAD Y UTOPIA EN AMERICA LATINA*. Lima, Perú: Sociedad y Política, Ediciones.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza! (Tema central). *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, (48)141-152.
- Quijano, A. (2009). Otro horizonte de sentido histórico. *Revista América Latina en Movimiento*, (441).

- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social (2). *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 3(5), 1-33.
- Quijano, A. (2012). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, (122), 46-56.
- Quijano, A. (2013). El moderno Estado-nación en América Latina: cuestiones pendientes. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. *URP YUYAYKUSUN* (6), 15-30.
- Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO
- Quijano, A. (2014b). Colonialidad del poder y clasificación social en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014c). Estética de la utopía en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO
- Quijano, A. (2017). Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo. *Estudios Latinoamericanos*, año 32(40), 27-30.
- Quintero, P. (s/f). Diccionario: Colonialismo Interno. [En línea]. Recuperado de: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=451>
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la Colonialidad del Poder: Teoría de la Colonialidad del Poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (19), 1-15.
- Quintero, P. (2012). Los estudios antropológicos del desarrollo. *Temas Antropológicos*, 34(2), 131-154.
- Radio Zapatista. (2018). Entrevista a concejales del CNI Guadalupe Vázquez Luna y Manuela Mónica Vázquez Vázquez. Audio recuperado de: <https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/08/Guadalupe-y-Manuela-Vazquez.mp3>
- Ramos, I. (2002). Mujeres Indígenas y Relaciones de género en el Congreso Nacional indígena. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Romero, S. (2015). La crisis civilizatoria y el establecimiento de un nuevo diálogo complejo-intercultural y emancipatorio sustentado en la decolonialidad y el género en Graciela Arroyo Pichardo y Carlos Ballesteros Pérez (coords.) *La complejidad paradójica del mundo contemporáneo* (pp.83-103) México: FCPyS – UNAM, De Lirio.
- Ruiz, M. (1994). El Frente Independiente de Pueblos Indios. *Revista Mexicana de Sociología*, 56 (2), 117-132.
- Souza-Santos, B. (2001). Los Nuevos Movimientos Sociales en OSAL *Observatorio Social de América Latina, Año N°5*, Buenos Aires: CLACSO.
- Souza-Santos, B. (2010). Una Epistemología del Sur en *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (pp. 49-59), México: Siglo XXI.
- Svampa, M. (2015) Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Revista Nueva Sociedad*, (256), 126-131.
- Terán, E. (2019) *¿Por qué hablamos de crisis civilizatoria? Breve genealogía de nuestro actual tiempo extraordinario*. Observatorio de Ecología Política de Venezuela.
- Tulbure, C. (2017) Entrevista a Sirin Adlbi en *Islamofobia de Género*. Madrid: Pensaré en Cartoneras.
- Tzul, G. (2019) An etical for of existence: the indeginuos comunal as a political horizon en *Comunitarian Imaginations*, Miguel A López, (ed). San Paulo: Bienal de Arte Contemporánea., SECS y Videobrasil.
- Ulloa, A. (2016) Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *NÓMADAS*, (45), 123-139.
- Valladares, L. (2008). Los derechos humanos de las mujeres indígenas: De la aldea local a los foros internacionales. *Alteridades*, 18(35), 47-65. Recuperado en 25 de noviembre de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172008000100005&lng=es&tlng=es.
- Van Kessel, J. (2003). La economía andina de crianza; actores y factores meta-económicos. Criar la vida. Cuadernos de Investigación en *Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*. IECTA, (22), 2-56.

- Vanda, V. (2018). Crónica del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan. Comunicar. <http://comunicar.com.ar/wp-content/uploads/Cronica-del-Encuentro-Internacional-d-e-Mujeres-que-Luchan.pdf>
- Vázquez, R. (2014). "Colonialidad y Relacionalidad" en Mignolo y otros, *Los desafíos descoloniales de nuestros días: Pensar en colectivo*. Neuquén, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.
- Vega, S. (2017). La Sostenibilidad de la vida como eje para Otro Mundo Posible en *Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales*, (pp.44-53), Cuenca- Ecuador: Ediciones PYDLOS.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152.
- Warren, K. (2003). *Feminismo Ecologista en El Ecofeminismo, exponentes y posturas críticas*. Quito: FLACSO.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.