

Colonialidad del poder y colonialidad del género. Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación

Carmen Cariño Trujillo

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco
carmencarino@gmail.com

Por eso el cuidado, las ofrendas, los rezos, las ceremonias, todo es condición sin la cual el universo no existiría. Es medio insustituible de su preservación y desenvolvimiento: la crianza o el recrear la vida es el modo de ser del hombre [y mujer] mixteco. Si no hay crianza la regeneración de la vida se trunca. Hombres y mujeres crían no sólo seres humanos, crían el campo, las plantas, los animales..., y simultáneamente ellos y ellas son criados por ellos.

IGNACIO ORTIZ CASTRO (2006)

Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco.

RESUMEN

En este trabajo reflexiono desde los conceptos colonialidad del poder (Quijano, 1992) y colonialidad de género (Lugones, 2008) elementos clave para sentipensar las luchas de las mujeres indígenas en el continente en defensa de la vida buena o buen vivir en sus territorios. Las mujeres junto con sus pueblos/nacionalidades indígenas se movilizan por la defensa de la tierra-territorio-vida, esto no es una novedad, pero en los últimos años se ha vuelto más visible su participación en la medida que la amenaza a los territorios atenta a elementos fundamentales en la reproducción de la vida que antes no habían sido de interés para el Capital. Frente a eso me interesa también poner atención en las formas en las cuales las mujeres de los territorios construyen y resisten desde ontologías otras en defensa de la vida.

Pensar la realidad de nuestros países desde la colonialidad del poder y la colonialidad del género implica entre otras cosas, partir de la existencia de estructuras de dominación, explotación y exterminio que han sido reproducidas a lo largo de los últimos cinco siglos en Abya Yala y que han llevado a la clasificación del mundo y la pretensión de imposición de un mundo que niega la existencia de mundos otros que habitan estos territorios y que han sido perseguidos, masacrados, invisibilizados pero que existen y re-existen (Albán, 2013: 204) en estos territorios.

PALABRAS CLAVE: Colonialidad del poder, colonialidad del género, mujeres indígenas

Coloniality of power and coloniality of the genre. Sentipensar the struggles of indigenous women in Abya Yala from the worlds in relation

ABSTRACT

In this work I reflect from the concepts coloniality of power (Quijano, 1992) and gender coloniality (Lugones, 2008) key elements to senti-pensar the struggles of indigenous women in the continent in defense of Buen Vivir in their territories. Women together with their indigenous peoples / nationalities are mobilized for the defense of land-territory-life, this is not a novelty, but in recent years their participation has become more visible as the threat to the territories attentive to fundamental elements in the reproduction of life that had not previously been of interest to Capital. In front of that I am also interested in paying attention to the ways in which the women of the territories build and resist from other ontologies in defense of life.

Thinking the reality of our countries from the coloniality of power and the coloniality of gender implies, among other things, starting from the existence of structures of domination, exploitation and extermination that have been reproduced throughout the last five centuries in Abya Yala and that have led to the classification of the world and the pretension of imposition of a world that denies the existence of other worlds that inhabit these territories and that have been persecuted, massacred, in- visibilized but that exist and re-exist (Albán, 2013: 204) in these territories.

KEYWORDS: Coloniality of power, gender coloniality, indigenous women.

Colonialidad del poder y racialización del mundo

“La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/
modernidad es indispensable. Más aún urgente”

ANIBAL QUIJANO

La crisis múltiple que es parte inherente de la modernidad capitalista ha alcanzado niveles insostenibles en todos los ámbitos de la vida a nivel planetario. Ya desde el siglo pasado la crítica a este sistema era contundente, pensadores como Franz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961); Aimé Césaire, en *Discursos sobre el colonialismo* (1950) por mencionar solo dos de los más relevantes provenientes de los territorios colonizados habían comenzado a mostrar el lado oculto de la modernidad, al evidenciar por ejemplo los efectos del colonialismo y su persistencia en la racialización de la población del planeta.

El pensamiento latinoamericano ha sido también muy importante y ha aportado elementos clave para pensar la historia presente en clave crítica a la modernidad.¹ A

1 Tal es así que ahora esos pensadores críticos están empezando a formar líneas no solo de investigación, sino también a producir su propio “lenguaje” o marco categorial con el cual pueden exponer ahora no sólo sus

lo largo del siglo XX se generaron ideas y reflexiones de gran relevancia que cuestionaron la modernidad y su impacto en estas latitudes². Autores como Pablo González Casanova y sus reflexiones sobre *Colonialismo interno*; Guillermo Bonfil Batalla en *El México profundo, una civilización negada*; Silvia Rivera Cusicanqui *Oprimidos pero no vencidos*; Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro* y muchos pensadores/as que no es posible mencionar aquí son muestra de la riqueza de producción crítica que desde Abya Yala se ha venido cultivando.

En este texto retomaré los aportes del pensador peruano Aníbal Quijano quien desde mi perspectiva es un referente fundamental para pensar el momento que vivimos hoy a nivel continental en torno a la lucha contra un sistema moderno/colonial que a más de 500 años sigue provocando la muerte, la destrucción y el exterminio de todas las formas de vida que no estén al servicio de la modernidad capitalista.

La trayectoria de Quijano es muy larga, ha sido un escritor prolífico quien durante poco más de cinco décadas aportó importantes y potentes reflexiones sobre la historia pasada y presente de nuestro continente. En este texto solo retomaré algunas de sus ideas más relevantes sobre todo las relacionadas al concepto colonialidad del poder. Los aportes de Quijano son de gran relevancia en el sentido que han abonado de forma muy potente a la discusión sobre la descolonización, de las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, así como al problema que plantea que la colonización y descolonización son mucho más complejas de lo que se supone (Bautista, 2018:11).

Para Aníbal Quijano (2001: 120-121), la colonialidad del poder en América, fue organizada y establecida sobre la base de la idea de "raza" como factor de clasificación e identificación social. Desde la idea de "raza" los colonizadores definieron la identidad de las poblaciones originarias de este continente, imponiendo una categoría que los homogeneizaba al nombrarlos: "indios" y al mismo tiempo despojaba de sus identidades propias como ñuu savis, nahuas, quechuas, mapuches, etc. Los pueblos originarios fueron unificados bajo un solo nombre, "indios", pese a su notoria diversidad cultural y lingüística como también lo planteo el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla en 1980. La identidad del "indio", como identidad colonial fue construida como negativa en relación a la identidad del colonizador. Así,

propios problemas, sino también hacer inteligible la dimensión de la realidad tematizada en estos pensamientos en perspectiva universal (Bautista, 2018: 10).

2 Es importante señalar que esto no significa que siglos antes no hubiesen existido propuestas teórico-políticas antidescoloniales, solo que en este trabajo, por cuestiones de espacio me enfocaré en algunas de las propuestas que se generan a lo largo del siglo XX y en la actualidad.

desde el inicio de la colonización se impone una clasificación mundial del mundo que nombra a los pueblos colonizados como inferiores por naturaleza.

La idea de “raza” estableció una construcción dicotómica y jerárquica del mundo en el que unas poblaciones serán consideradas plenamente humanas y otras bestializadas por tanto, deshumanizadas. En el libro *México Profundo*, una civilización negada Bonfil Batalla lo planteará de esta manera: “... el momento colonial que organiza la sociedad a partir de una división jerárquica en la que ciertos rasgos somáticos se usan socialmente para ubicar, en principio, a los grupos y los individuos” (Bonfil, 1987: 43). Adolfo Gilly planteará también que es desde el inicio de la colonización que “proviene una constante en el modo de dominación de las élites gobernantes republicanas: siempre negada y siempre presente, como razón última del derecho de mando y como raíz profunda de las grandes desigualdades y los violentos conflictos de la historia mexicana”. Gilly plantea que se trata de “una subalternidad que no está centrada en la relación salarial, sino en la matriz racial y colonial” (2006: 117). Gilly plantea también la existencia de una construcción racial de la subalternidad que niega la realidad de la población dominada y explotada.

Al respecto Quijano planteará que existe un patrón de poder que será impuesto con la colonización y que tendrá como ejes fundamentales:

- a) la existencia y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas;
- b) la relación jerarquizada y desigualdad entre tales identidades “europeas” y “no-europeas” y de dominación de aquellas sobre éstas, en cada instancia de poder, económica, social, cultural, intersubjetiva, política; c) debido a eso las instituciones y mecanismos de dominación societal, los subjetivos y los políticos en primer lugar tenían que ser diseñados y destinados, ante todo, para la preservación de ese nuevo fundamento histórico de clasificación social, marca de nacimiento de la experiencia histórica americana, reproducida e impuesta después sobre todo el mundo, en el curso de la expansión del eurocéntrico capitalismo colonial (2001: 121).

Esa clasificación colonial permeó desde un principio todos los ámbitos de la vida de los pueblos colonizados (Quijano, 2001: 121). Así los pueblos colonizados fueron despojados también de sus formas propias de vivir, interpretar y relacionarse en el mundo las cuales fueron concebidas como no válidas y atrasadas.

Para Quijano la colonialidad del poder ha sido un elemento necesario y permanente del proceso de colonización iniciado en 1492. Y en ese sentido la colonialidad del poder no es lo mismo que el colonialismo, éste último establece una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes (Quijano, 1992: 11) Quijano plantea que el colonialismo,

“parece un [...] asunto del pasado” (1992: 11). Mientras que la colonialidad del poder hace referencia al presente, y se erige bajo prácticas y lógicas de exterminio, que en la primera etapa de la colonización (los primeros 50 años) significó el asesinato de alrededor de 35 millones de habitantes (Quijano, 1992: 13) incluyendo sus historias y culturas como plantea también Adolfo Gilly (2006: 25):

En los inicios del siglo siguiente al de la Conquista, la población indígena de Mesoamérica era menos del diez por ciento de la población originaria al inicio de la invasión europea. La había aniquilado las enfermedades, la guerra, la explotación en las minas, los desplazamientos y, sobre todo, la destrucción desgarrada de su mundo, la pérdida de sentido de sus vidas, la soledad, la humillación, la tristeza. Un documento indígena de 1531 nombra esos sentimientos: “Así se dice, así se habla que ese señor Marqués [Hernán Cortés] vendrá a quitarnos las tierras; y también nos señalará tierras que formarán nuevos pueblos. Ahora, a nosotros ¿en dónde nos arrojarán? ¿En dónde nos pondrán? Demasiado a nosotros se arrima la tristeza” (Gilly, 2006: 108-109).

El exterminio ha sido la característica principal de ese sistema colonial, exterminio de millones de personas, así como de conocimientos y saberes desarrollados a lo largo de cientos de años de existencia como civilizaciones. La negación de la capacidad de pensar y crear, de vivir conforme a los modos y ontologías propias fue y ha sido un mecanismo fundamental para sostener la idea de la superioridad racial y construcción de jerarquías que hoy siguen intentando moldear la forma de pensar, sentir y hacer vida a nivel planetario.

La colonialidad del poder, que continúa aún después de las independencias de nuestros países es y ha sido:

[...] producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 1992: 11).

La colonialidad del poder operó también de formas veladas las cuales ocultaban la persistencia de la colonialidad. Producto de la colonialidad, “la europeización cultural se convirtió en una aspiración” es por eso que la colonialidad no se refiere solamente a la clasificación racial, sino a un fenómeno abarcador que permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, la subjetividad/ intersubjetividad y la producción del conocimiento desde el interior mismo de las relaciones intersubjetivas (Lugones, 2008: 20). La colonialidad del saber, como plantea Edgardo Lander (2011) es otra de las caras de la colonialidad, clave para la imposición de la razón moderna/colonial/capitalista/racista. Así como la colonialidad del género (Lugones, 2008) la colonialidad del ser (Maldonado, 2008) y la colonialidad de la naturaleza (Albán y Rosero, 2016).

La racionalidad moderna/colonial impuesta a sangre y fuego, es el sustento de la colonización y la colonialidad del poder, en la medida que, como argumenta Quijano, impone un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo (1992: 14) genera la clasificación del mundo y la fragmentación de los mundos colonizados y sus modos de sentir, pensar, hacer, vivir.

La colonialidad del género para romper la vida comunal

La *colonialidad del género* es un concepto propuesto por la pensadora argentina María Lugones (2008: 17) quien plantea la existencia un *sistema moderno/colonial de género* que junto con la *colonialidad del poder, del ser, del saber* somete tanto a hombres como mujeres de subalternas en todos los ámbitos de la existencia.

La *colonialidad del género* cuestiona el lugar que Quijano da al género, quien desde la perspectiva de Lugones (2008: 19), acepta su significado hegemónico y por ello propone expandir y complicar ese enfoque.

Lugones reconoce la importancia que Quijano da a la idea de “raza” y plantea que al igual que ésta la idea de “género” debe ser considerada como una construcción colonial. Lugones retoma el planteamiento de la pensadora yoruba Oyeronké Oyewumí quien plantea que “[...]cualquier debate sobre la jerarquía en la situación colonial debe tomar en cuenta su poderoso componente de género, sumado al de la raza como la base de las distinciones” (2017: 208). Por ello, argumenta Oyewumí, al incorporarse el factor género, las dos categorías jerárquicas y raciales del colonizador y colonizado, deben aumentar a cuatro:

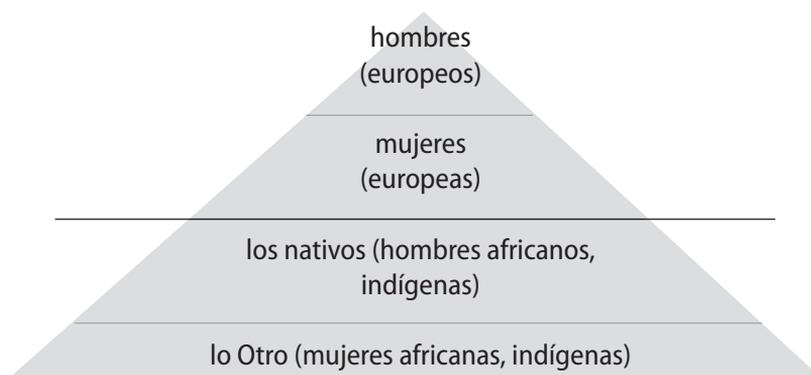


Figura 1: Construcción colonial de género. La línea de en medio representa la línea que separa lo humano de lo no humano.

La construcción del sistema de género colonial-moderno se caracterizó por la dicotomización y jerarquización de la población. Para las mujeres colonizadas el lugar en la estructura jerárquica colonial fue el peor. En la medida que, como señala Oyeronke Oyewumí para el caso de las mujeres yorubá, “Se les impuso así la nada envidiable posición de las mujeres europeas, aun cuando las europeas vivieron por encima de ellas debido a su privilegio racial” y continúa Oyewumí: “... las hembras se volvieron subordinadas tan pronto como se les “inventó” como mujeres —una categoría homogénea y encarnada—. Así fueron invisibilizadas por definición” (2017: 253). De tal forma que en el sistema europeo de jerarquía sexual las hembras serían inferiores y subordinadas a los machos.

De acuerdo con estos argumentos las autoras señalan que la creación de la categoría “mujeres” fue uno de los primeros éxitos del Estado colonial (Oyewumí, 2017: 212). La colonización como proceso de racialización, engenerización y por tanto de jerarquización de la sociedad colonizada inferioriza a las hembras colonizadas como un hecho inseparable del proyecto colonial. De tal forma que la categoría mujer sin especificación, no tiene sentido o tiene un sentido racista en la medida que hace referencia al grupo dominante de esa categoría, es decir a las mujeres burguesas, blancas, heterosexuales, invisibilizando y negando la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones, 2008: 25).

La colonización capitalista introduce diferencias de género donde anteriormente no existían (Lugones, 2008: 31-32). Esas diferencias impuestas de forma violenta subordinaron a las mujeres colonizadas en todos los ámbitos de la vida, en la medida que el género no era un principio organizador antes de la colonización Occidental, como también lo plantea Oyeronke Oyewumí. En todo caso, dice María

Lugones, el género era entendido en algunas sociedades de forma igualitario y no dicotómico y jerárquico (2008:32).

Breny Mendoza (2014) coincide con estos planteamientos y señala que:

Es recién con la intrusión del poder colonial occidental que estas sociedades sin género sucumben a una jerarquización basada en una idea de género que está atada a los cuerpos, que se vuelve compulsivamente dimórfica, patriarcal, heteronormativa y homofóbica. A partir de ese momento, el género tal como la raza se convierten en instrumentos poderosos para destruir los tejidos sociales de la sociedad colonizada, para dividirla, romperla y antagonizarla desde adentro (Mendoza, 2014: 50).

Con la colonización las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. A partir de entonces las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública. Nada de esto era cierto en las “mujeres” yorubas antes de la colonización inglesa (Lugones, 2008: 34). Para Oyewumí “La exclusión de las mujeres de la recientemente creada esfera pública colonial es una tradición que fue exportada al África durante este período... El mismo proceso que las categorizó y las redujo de hembras a “mujeres” las descalificó para roles de liderazgo” (Oyewumí en Lugones, 2008: 34).

La subordinación y exclusión de las hembras de la recién creada esfera pública colonial fue resultado también de la imposición del estado colonial patriarcal (Lugones, 2008: 34; Oyewumí, 2017: 211). De tal forma que “[...]la transformación del poder del estado en poder masculino se logró excluyendo a las mujeres de las estructuras estatales. Esto se mantuvo en un profundo contraste con la organización del estado Yoruba, en el cual el poder no estaba determinado por el género” (Oyewumí, 2017: 213). Ellas fueron colocadas en el lugar de las “no elegibles para los papeles de liderazgo”, esta situación con base biológica, resultó un acontecimiento novedoso, inexistente en la etapa precolonial.

El patriarcado colonial ya ensayado en el territorio del colonizador no reconoció a las hembras líderes entre los pueblos que, como el Yorubá, estaban siendo colonizados. (Oyewumí, 2017: 212). Para el caso de la colonización inglesa en África, Oyeronke reconoce dos procesos cruciales, la imposición de razas con la consecuente inferiorización de los africanos y la inferiorización de las *anahembras*³ (Lugones, 2008: 35). Esta última se extendió muy ampliamente, abarcando desde

3 “anahembra” o “anamacho” son conceptos utilizados por Oyeronké Oyewumí para hacer referencia al sexo anatómico, no engenerado. Con ello trata de mostrar que las distinciones Yorubá fueron superficiales y no presuponian ninguna dimensión social jerárquica, como sucede en Occidente (Oyewumí, 2017: 20)

la exclusión en roles de liderazgo hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios de la vida en común.

La inferiorización de las anahembras, significó una ruptura profundamente violenta de la organización de la vida comunitaria precolonial. Fue la construcción de los estados coloniales quienes se encargaron de excluir a las mujeres de la vida pública, antes ellas jugaban papeles importantes y diversos en la organización de sus sociedades. La campaña colonizadora buscaba destruir los múltiples lazos comunales en los que se sustentaba la vida de los pueblos. Fragmentarlos, dividirlos y cortar todos los vínculos que pudieran generar comunidad, pues esto era necesario para doblegarlos. La fragmentación y jerarquización de los mundos colonizados, prohibía todas esas formas ancestrales que hacían posible la vida en los territorios, sus formas de hablar, vestir, celebrar, las formas de relacionarse con la tierra, de producir sus alimentos, de gobernarse, de curarse, formas de ver, pensar, etc., todo lo propio fue prohibido y perseguido por distintos medios como la imposición de religiones judeo-cristianas, la educación, las leyes, las nuevas tradiciones, etc.

Esos procesos de invención y *engeneramiento* de las tradiciones colocaron en el lugar de privilegio a los actores masculinos, por ello los femeninos estaban prácticamente ausentes, y su presencia pública fue reducida a excepciones. La *colonialidad del género* implicó también que las historias de colonizados y colonizadores se escribieran desde el punto de vista masculino, es así como las mujeres comenzaron a aparecer como anomalías, si es que aparecían.

Estos planteamientos muestran que el género no era un principio organizativo de las sociedades y en ese sentido no existían categorías sociales derivadas de una elaboración de las distinciones anatómicas como “hombres” y “mujeres” debido a que las características anatómicas no constituían la base de su construcción y elaboración.

La religión católica jugó también un papel muy importante en la imposición del *sistema moderno colonial del género*, a través de la patriarcalización de la religiosidad de los pueblos colonizados, que impuso la veneración de un dios masculino, un dios a imagen y semejanza de los considerados hijos de dios, es decir, los varones blancos. Esta mirada de mundo afianzaba la estructura jerárquica que privilegiaba a los varones colonizadores por encima de las mujeres del colonizador y por encima de los “machos” y “hembras colonizadas” y, al mismo tiempo, negaba las formas de espiritualidad de los pueblos colonizados, las cuales estaban en relación con la *pachamama* y el cuidado y reproducción de la vida en relación con el cosmos y todo lo existente.

La propiedad de la tierra es otro factor importante en este proceso colonial. “La comercialización de la tierra, lo mismo en África que en América, fue otro hito de la penetración europea en las sociedades indígenas” (Oyewumí, 2017: 237). Cuando la tierra es convertida en una mercancía que se compra y se vende, la tierra de acceso colectivo pasa a ser propiedad privada, en esa transición las “mujeres” indígenas serán las primeras en ser despojadas.

El acceso a la tierra como derecho universal antes de la colonización europea pasó a ser derecho privado. La forma anterior no negaba a ninguno de los integrantes de la comunidad el acceso a ésta, todos sus integrantes tenían el acceso garantizado, por lo tanto, el género no puede considerarse como una categoría que siempre y en todas las sociedades y los tiempos haya sido determinante en el acceso a la tierra. Esta transformación respecto a la propiedad de la tierra en detrimento de las mujeres solo existe durante el inicio de la etapa colonial (Oyewumí, 2017: 239).

El “reparto de tierras” por parte de la corona británica o española en los territorios colonizados, reforzó la idea de la propiedad de la tierra: “La idea de que las personas que ocupaban o trabajaban la tierra tenían derecho de posesión debió darle la oportunidad de la propiedad privada a muchos propietarios machos” (Oyewumí, 2017: 240) Al despojar a las mujeres del acceso a la tierra, éstas fueron también desplazadas de la posibilidad de sembrar, producir alimentos y comercializar lo producido, etc., aunque no dejaron de sembrar, las mujeres pasaron a ser dependientes de sus padres, maridos, caciques o amos para poder acceder a un pedazo de tierra.

Oyeronké plantea también de la *producción del derecho consuetudinario* como el proceso por medio del cual la colonización reinventa las tradiciones afectó a las “mujeres” colonizadas. En este proceso, las “mujeres” colonizadas fueron excluidas, de las nuevas formas de pensar la justicia y su participación en la administración de la misma. En esta forma de justicia el gobierno colonial excluyó a las “mujeres colonizadas” como funcionarias. Acceder al poder o realizar algún oficio antes de la colonización europea estaba en función del linaje el cual también estaba regulado por la edad, no por el sexo (Oyewumí, 2017: 153-156).

La distinción de género con el trabajo asalariado es otro elemento importante a considerar en la *colonialidad del género*, en la medida que los varones fueron considerados como trabajadores mientras que las mujeres como no trabajadoras, lo que volvió su trabajo aún más invisible aunque siempre fue fundamental en la reproducción de la comunidad.

La idea de que solo los hombres trabajan, participan y saben gobernar y tomar decisiones es una construcción colonial. La mirada colonial que invisibiliza, niega y

deslegitima el trabajo de las “mujeres” es resultado de un proceso que desde hace 524, para el caso de Abya Yala, ha hecho ver el trabajo de las “mujeres” racializadas como secundario y de poca importancia.

La racialización así como la inferiorización de las “mujeres” en el proceso de colonización son procesos sin los cuales el *colonialismo* y la *colonialidad* no hubiesen sido posibles. Con la intrusión colonial occidental las sociedades colonizadas son jerarquizadas por cuestiones de “raza” y género y estos servirán como marcadores en una sociedad colonizada que en ese mismo proceso impondrá también su mirada androcéntrica del mundo que atentará de forma profunda la red de la vida de los pueblos colonizados.

Un mundo fragmentado

El mundo moderno colonial es un mundo bifurcado, maniqueo, un mundo partido en dos, “un campo de oposiciones diversas e intercambiables entre blanco y negro, bondad y maldad, superioridad e inferioridad, civilización y barbarie, inteligencia y emoción, racionalidad y sensualidad, el yo y el otro, sujeto y objeto”.
Abdul Jan Mohammed, citado en Oyewumí (2017: 207).

La base de las múltiples *separaciones* o *particiones* del mundo de lo “real” está en la racionalidad colonial, como lo plantea Edgardo Lander (2011: 17). Una primera separación de la tradición occidental es la asociada a la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza. Jan Bertin (citado por Lander, 2011: 18) desarrolla esta separación de la siguiente forma: “[...] Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo no es Dios, y no se considera sagrado. Esto está asociado a la idea de que Dios creó al hombre en su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho... a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra.”

Esta lógica de las separaciones está directamente relacionada con la clasificación del mundo entre colonizados/colonizadores; humanos/no humanos y va a tener un momento clave en la Ilustración en la que las separaciones serán ahora avaladas ya no por la religión judeo-cristiana sino por las ciencias. Las separaciones estarán presentes en múltiples ámbitos de la vida social, por ejemplo, entre *sujeto-objeto*; *mente-cuerpo*; *razón-mundo*. La separación entre *razón-mundo*, plantea que la comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, pues desde la perspectiva moderna el mundo es un mecanismo desespirituali-

zado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos a través de la razón, por tanto, es sobre la base de esas separaciones en las que se construirá un conocimiento *descorporeizado* y *descontextualizado* que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal (Lander, 2011: 19). Esto no sucede en el mundo indígena Sylvia Marcos lo plantea así para el mundo mesoamericano:

El cuerpo y el espíritu, la materia y la mente no están concebidos como mutuamente excluyentes. Se viven como un *continuum* cuyos extremos son polos complementarios, "opuestos", pero que fluyen el uno hacia el otro. Así no se puede hacer teoría sin cuerpo, sin acción y sin prácticas (Marcos, 2014:24).

En el mundo mesoamericano en general, y en el maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir, de lo material e inmanente, y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. [Por ello] en las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. (Marcos, 2014: 24)

Las separaciones estarán construidas sobre la base de las clasificaciones que sirven como fundamento a la conformación moderno colonial del mundo tras la colonización europea, la cual concibe a ésta como avanzada respecto al "resto" del mundo. Estas separaciones también buscarán construir una temporalidad lineal en la que los pueblos colonizados serán vistos como lo atrasado y arcaico en relación a lo moderno y avanzado de Europa. En otras palabras, se trata de la construcción de la *negación de la simultaneidad* (Johannes, citado en Lander, 2011: 20) entre pueblos colonizados y colonizadores. Esta *negación de simultaneidad* va de la mano con la construcción de *universalidad radicalmente excluyente* que niega y prohíbe la existencia de todo lo que se construya fuera de los cánones modernos.

Así, la razón moderna colonial, buscará imponer cuatro dimensiones básicas, que en términos de E. Lander son (2011: 26):

1) La visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la "naturalización" tanto de las relaciones sociales como de la "naturaleza humana" de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (ciencia) sobre todo otro saber (Lander, 2011: 26).

La construcción de la separación entre *sujeto-objeto*, superioridad/inferioridad, materializada en la Conquista como un hecho de naturaleza antes que, de sociedad, marcó desde 1492 las relaciones de dominación/subordinación y mando/obediencia en la Colonia y se prolongó hasta las subsiguientes repúblicas oligárquicas, las guerras de independencia y hasta nuestros días, como parte fundamental de la matriz colonial, racial de la modernidad capitalista (Gilly, 2001: 106).

La racionalidad moderna colonial buscó imponer desde sus orígenes la idea de existencia de un solo mundo fragmentado y esta idea intentará imponerse en todos los ámbitos de la vida social. Ese mundo único, pretenderá imponerse por encima de los otros mundos y buscará eliminarlos en la medida que son “irracionales”, “salvajes”, “bárbaros” así como “subdesarrollados”, “premodernos”, “atrasados”, “no contemporáneos”, “resabios” de un pasado que debe eliminarse para avanzar hacia el progreso. Desde la racionalidad moderna colonial solo la racionalidad europea es válida y por tanto puede contener “sujetos” (Quijano, 1992: 19). De ahí que “la modernidad no siempre significa Iluminismo y razón: más bien al contrario. La modernidad puede venir también, como vino a estas tierras en el siglo XVI, como una maldición y una caída, como un desastre y una pérdida” (Gilly, 2006: 102).

La racionalidad moderna colonial plantea “[...]un mundo incomprensible para la razón indígena, carente de sentido, hecho de sonido y de furia. Esta razón, en realidad, nunca terminó de adaptarse y de ser sometida.” (Gilly, 2006: 110)

Desde su lógica dicotómica y jerárquica la racionalidad occidental construye la separación entre sociedad/naturaleza, dónde la sociedad se verá totalmente separada de la naturaleza y ésta solo será un objeto inerte a ser explotado. En ese sentido la separación entre sociedad-naturaleza es clave pues sin esta idea el colonialismo capitalista no hubiese sido posible.

Desde las ontologías de los pueblos indígenas de *Abya Yala*, estas separaciones no existen, el cuerpo no está separado del espíritu, ni la mente del cuerpo, por ello, por ejemplo, se reza bailando y se baila rezando, el cuerpo está imbricado con la tierra y a la vez está conectado con los cuatro rumbos del universo, el sol y la luna, el agua, el viento y esas múltiples relaciones son la base del funcionamiento de todo lo existente.

Las *ontologías relacionales* reconocen la existencia de mundos en relación los cuales rompen con el enfoque antropocéntrico de la ontología moderna/colonial/occidental que coloca al humano como el único ser de valor. Esas otras ontologías se apartan radicalmente de las ideas medulares de la modernidad occidental y organizan y cultivan sus propios modos de entender los mundos, los cuales se construyen en oposición al pensamiento dicotómico y jerárquico de la modernidad/

colonialidad. Las ontologías relacionales parten de la idea de que “todo lo que existe [...] tiene agencia y voluntad propia y aunque sin duda jerarquizados, la jerarquía no necesariamente sigue la división humano (cultura) /no humano (naturaleza) (Blaser y De la Cadena, 2009: 7).

Las ontologías de los pueblos indígenas son radicalmente diferentes a los principios cartesianos. Estos conocimientos no parten de la separación sino de una lógica relacional entre todos los mundos existentes. Por ello, la modernidad no es el horizonte de sentido de las luchas de los pueblos originarios de este continente, al contrario, los pueblos plantean una crítica radical al modo de “vida” de la modernidad capitalista.

[...] cuando aparecen los movimientos liderados por los pueblos originarios, lo que se cuestiona ya no es sólo la lógica del capitalismo, del modelo neoliberal o el accionar de las transnacionales, sino a la modernidad en su conjunto. Ello sólo es posible por la conciencia inmensa en la concepción comunitaria de la vida de nuestros pueblos originarios, desde la cual aparece ahora la modernidad en su conjunto como problema fundamental. (Bautista, 2018: 13)

Los pueblos indígenas del continente han cuestionado de forma profunda y contundente el sistema que desde 1942 ha explotado tanto el trabajo humano como a la naturaleza, hoy sabemos que esta forma de producción genera sistemáticamente la pobreza y muerte de seres humanos, así como la destrucción y muerte de la naturaleza (Bautista, 2018: 15).

Las epistemologías y ontologías indígenas son formas otras de entender y hacer mundos. Esos otros mundos son construidos desde otras ontologías que reconocen la multirrelacionalidad entre todo lo existente, y en la lucha por la re-existencia de esos otros mundos el papel de las “mujeres” indígenas es imprescindible.

Las luchas de las mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación

“En nuestras cosmovisiones somos seres surgidos de la tierra, el agua y el maíz. De los ríos somos custodios ancestrales el pueblo Lenca, resguardados además por los espíritus de las niñas que nos enseñan que dar la vida de múltiples formas por la defensa de los ríos, es dar la vida para el bien de la humanidad y de este planeta. El río Gualcarque nos ha llamado, así como los demás que están seriamente amenazados en todo el mundo. Debemos acudir. La Madre Tierra militarizada, cercada, envenenada, donde se violan sistemáticamente derechos elementales, nos exige actuar.

Construyamos entonces sociedades capaces de coexistir de manera justa,
digna y por la vida. Juntémonos y sigamos con esperanza defendiendo y
cuidando la sangre de la tierra y sus espíritus”.⁴
Berta Cáceres

El *colonialismo* y la *colonialidad del poder y del género*, se fusionan con otras formas de colonialidad como las del ser, saber y de la naturaleza, juntas sostienen la idea de Un mundo que se considera constituido por “*Un solo mundo*” (Law, en Escobar, 2015: 97) y no por los múltiples mundos como sostienen los diversos pueblos indígenas del continente.

La idea de *un solo mundo*, es el sustento fundamental del pensamiento moderno occidental, como ya habíamos señalado arriba, el cual no es un mundo en relación, sino un mundo fragmentado. Este mundo único se construye desde una *ontología dualista* que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular de lo sagrado, razón y emoción (Escobar, 2015: 93). Frente a esa *ontología dualista*, existe lo que se ha nombrado como *ontologías relacionales* (Blaser, 2009; Blaser y De la Cadena, 2009; Escobar, 2015;) las cuales hacen referencia a la existencia de mundos en profunda interconexión entre todo lo existente, plantas, animales, cosas, personas, *seres tierra* (De la Cadena: 2015) y que son parte sustancial del *sentipensar actuar* de los pueblos indígenas/nacionalidades de Abya Yala.

Es desde esas *ontologías relacionales*, de esas formas de *enactuar* en el mundo (Blaser: 2010) que considero, debemos pensar las luchas de las mujeres indígenas en el continente. El sistema que ha deshumanizado a la gran mayoría de planeta y jerarquizado la vida ha pretendido imponer una idea de mundo capitalista, liberal, individualista en el que las “mujeres” indígenas se rebelan constante y permanentemente junto con sus pueblos y desde sus territorios. Frente a esa *política racional* (Blaser, 2010) la defensa de la vida de forma ampliada se ha convertido en el eje fundamental de las luchas de los pueblos indígenas en defensa de la tierra-territorio y ahí las mujeres son clave.

Las luchas de las que hacen parte las mujeres indígenas son luchas por la vida, como ellas mismas lo han planteado, y se inscriben dentro de conflictos ontológicos que exceden a la política racional. Es decir, conflictos en el que diferentes formas de hacer mundos están interrumpiéndose e interfiriendo unas con otras (Blaser, 2010).

Indagar sobre las causas y procesos que alteran sistemáticamente las relaciones comunales como la racialización así como la subordinación de la mujer colonizada

4 Fragmento del discurso de Berta Cáceres al recibir el Premio Goldman al medio ambiente el 22 de abril de 2015.

y los modos otros de entender y hacer vida en relación es parte imprescindible de las apuestas por la descolonización en sus múltiples formas.

En ese sentido considero que la lucha no fragmentada de las mujeres indígenas comunitarias en defensa de sus tierra-territorio contribuye de forma profunda en la descolonización. Frente a un panorama en el que todas las formas de vida en este planeta están gravemente amenazadas la apuesta descolonial de las mujeres indígenas tiene gran relevancia, pues va más allá de la *descolonización del género*, aunque sin duda lo incluye, como lo plantean las zapatistas:

Y sépanlo bien que no siempre era hombre quien me explotaba, me robaba, me humillaba, me golpeaba, me despreciaba, me mataba. También muchas veces era mujer quien así me hacía. Y todavía así hacen. (Palabras de las mujeres zapatistas al inicio del primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan. 8 de marzo de 2018. Caracol de Zona Tzots Choj.)

Las mujeres de los pueblos indígenas en lucha por la defensa de la tierra-territorio que han sido racializadas por el capitalismo racista patriarcal heteronormativo resisten a la destrucción de los mundos relacionales del que hacen parte. Estos procesos de destrucción anulación del otro, personas, animales, plantas, conocimientos, formas de entender y hacer el mundo están en peligro desde hace 524, y las mujeres indígenas junto con sus pueblos, comunidades o *ayllus* están dando múltiples batallas en su defensa.

La teoría feminista liberal, desde la lógica del sujeto liberal pensado como autocontenido e individual, plantea que la realización y el objetivo y meta final de toda mujer es la independencia y la individualización, al margen de lo colectivo (Marcos, 2014: 25). Sin embargo, la lucha de las “mujeres” indígenas y sus pueblos a lo largo de la historia colonial apuesta por la concepción *nosótrica* de la vida, como en el caso de los tojolabales, al sur de México (Lenkesdorf, 2002: 23-26).

La lucha de las mujeres indígenas por la defensa de sus territorios, implica la defensa de sus propios derechos que no está separada de su lucha como parte de una colectividad y al mismo tiempo la lucha por los derechos como mujeres indígenas no va separado de la lucha por la existencia misma de todos los mundos en relación sin los cuales no es posible la *re-existencia*, esto es:

[...] los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades

afrodescendientes [colonizadas]. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose”. (Albán, 2013:204).

Por ello la lucha de las mujeres comunitarias no parte de una lógica que jerarquice demandas, se trata de una defensa por todo aquello que permita la coexistencia en la red de la vida.

La relación entre hombres y mujeres indígenas está marcada por la *colonialidad del género* (así como la relación entre mujeres blanco/mestizas e indígenas) y muchas indígenas han denunciado lo que eso implica al interior de sus comunidades. Sin embargo, las demandas de las mujeres comunitarias no se limitan exclusivamente a la violencia de género, porque “aspirar a que las mujeres indígenas luchen solo como mujeres es imponer una condición femenina que no es la de las mujeres indígenas, pues sus condiciones de género se crean no solo frente a un patriarcado occidental, sino también frente a un sistema colonial” (Cumes, 2014:78)

Las luchas de las mujeres indígenas y campesinas plantean alianzas con los varones de su comunidad, como lo expresan las mujeres del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en voz de la Capitana Irma:

Es necesaria nuestra lucha para que nuestros pueblos y nuestro país sean libres, no solo para las mujeres sino para todo el pueblo que siempre vive humillado. [...] Nosotros ya nos cansamos, no queremos vivir como animales, ni que siempre alguien nos diga qué hacer o qué no hacer. Hoy más que nunca debemos luchar juntos para que algún día seamos libres. Esto lo ganaremos tarde o temprano, pero vamos a ganar (Discurso de la capitana Irma- EZLN, 8 de marzo de 1994)

Las mujeres indígenas también han denunciado la violencia de género como uno de los problemas que enfrentan en sus comunidades, pero también han señalado que esa no es la única forma de violencia que viven, ni la más importante a enfrentar, pues las violencias que enfrentan son múltiples y se viven no solo por ser mujeres, como han señalado las zapatistas en Chiapas desde 1994: “Porque viví el desprecio, la humillación, las burlas, las violencias, los golpes, las muertes por ser mujer, por ser indígena, por ser pobre y ahora por ser zapatista” (Discurso de la capitana Irma- EZLN, 8 de marzo de 1994).

Las zapatistas no son las únicas que han denunciado esas múltiples opresiones otras también lo han hecho como la Organización Mapuche *Meli Wixan Mapu* que en

un pronunciamiento emitido el 8 de marzo de 2003 nombrado “La mujer mapuche y su compromiso con la lucha de su pueblo” expresaron:

“[...] las mujeres Mapuche hemos cumplido un rol trascendental. Hemos llevado adelante junto a nuestros *Konas* el combate contra las transnacionales forestales e hidroelécticas. Caminando en pos de la recuperación de nuestra madre tierra (*ñuke mapu*), formando parte, al igual que nuestros hombres, niños y jóvenes, de esta lucha del pueblo y es por ello que también hoy somos perseguidas por los organismos represivos del Estado chileno. En demanda de los legítimos derechos de la mujer y el pueblo Mapuche: recuperación de nuestra madre tierra (*ñuke mapu*), formando parte, al igual que nuestros hombres, niños y jóvenes, de esta lucha de pueblo y es por ello que también hoy somos perseguidas por los organismos represivos del Estado chileno. En demanda de los legítimos derechos de la mujer y el pueblo Mapuche.” (“La mujer mapuche y su compromiso con la lucha de su pueblo”, Organización Mapuche Meli Wixan Mapu, 8 de marzo de 2003).

La apuesta es por la defensa de la vida y de todo lo existente, porque todo tiene corazón, no solo los humanos, como lo expresan los tojolabales:

[...] para los tojolabales los humanos, no representan la única sociedad posible, porque no hay nada que no tenga yaltzil [su corazón] [...] el corazón es fuente de vida. Y no sólo eso, sino que el corazón se caracteriza también por la capacidad de pensar. [...] En ese sentido “pensamiento” no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad (Lenkersdorf, 2008:70).

Las nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana que defienden la selva de mega-proyectos extractivos como petroleras, hidroeléctricas, monocultivos, sostienen sus demandas a partir de lo que nombran como *Sumaq Kawsay*, en oposición a la idea de desarrollo de la modernidad capitalista. El *Sumaq Kawsay*, plantea el cuidado de la vida, de la buena vida en relación con todo lo existente, se trata de una relación de respeto a la *pachamama*, la *Yakumama* o madre agua, “el *sumak kawsay* significa vivir bien dentro de nuestro territorio” dicen las mujeres Sápara de la Amazonía Ecuatoriana⁵.

El *Sumak Kawsay* es diversidad, “Es *Sumak Kawsay*, todo lo que hay en diversidad de nuestro pueblo, las plantas, los animales, la laguna, el viento para bañarse, para coger energía, fuerza, dejar nuestras perezas. Son las comunidades, las plantas, los

5 Memoria del taller: *Sumak Kawsay y Feminismo descolonial*. Instituto Quichua de Biotecnología (IQBSS) y Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS)

árboles, el colchón de agua, todo en armonía pues si no hay armonía, no hay *Sumak Kawsay*". Mujeres quichuas de los andes ecuatorianos expresan también que "Si no hay comunidad, con los animales, las aves, las plantas, con todo, no hay armonía, y hoy las petroleras que han llegado a nuestros territorios son una amenaza para el *Sumak Kawsay*, por eso decimos que estamos en peligro, peligran nuestros pueblos".

Para hombres y mujeres amazónicos defensores y defensoras de la selva el

Sumak Kawsay es la vida de todo, de la chacra, el río que baja de las montañas, de los arbolitos que son muy importantes, de los animales que acompañan a nuestros arbolitos [...] los arbolitos son como una persona que sostiene muchos animales silvestres, muchos ayllus. La Selva es nuestra casa de todos juntos. Todos estos ayllus se conforman tanto de animales como de humanos, todos los seres vivientes, todos tenemos ayllus. Para estar bien, para tener un *Sumak Kawsay* tenemos que estar bien en la comunidad, nuestras comunidades están en la selva y acá tenemos todo, los animales así como otras comunidades [...] Entonces eso sería para nosotros un buen vivir, vivir en armonía entre todos.

Los animales, también están organizados como nosotros, como los humanos, también están organizados por ayllus, los hay unos que viven en el agua, hay unos que viven en la selva, en el bosque, y entonces en la cotidianidad de la vida diaria nos relacionamos nosotros, los ayllus humanos, pero también con todos los ayllus que existen en los territorios. Entonces eso es para nosotros *Sumak Kawsay*⁶.

Las luchas de las mujeres indígenas y sus pueblos a lo largo y ancho de este continente apelan a relaciones de reciprocidad, la tierra da y los pueblos también le dan a la tierra, en ceremonias pero también en la vida cotidiana, a la tierra se le ofrenda, se le agradece y solo así se mantiene el vínculo que permite la red de la vida. Esos vínculos se fortalecen con el trabajo, la fiesta, la convivencia, porque sin el fortalecimiento de todo lo existente la vida humana no es posible y en ese sentido no se está pensando desde el androcentrismo de la modernidad colonialidad sino de un tejido más amplio que sostiene las múltiples relaciones que hacen posible la existencia de los mundos diversos. La interrelación es lo que origina la existencia, como plantea Lajo (2006: 120).

Las luchas de las mujeres que pertenecen a estos mundos en relación, saben de la importancia de fortalecer los lazos comunitarios, por ello luchan, los defienden, los renuevan, la modernidad capitalista ha puesto en peligro la existencia de esos mundos otros, por ello las mujeres comunitarias se revelan y resisten colectivamente en la defensa de esos otros mundos sin los cuales no es posible la vida.

6 Ibídem.

Reflexiones finales

“Madre agua, cuando destruyan las lagunas,
¿Adónde van a ir a vivir los dueños de las lagunas, la duenda, el duende?
¿Mama yacu⁷, acaso no entienden que tú eres un ser viviente?”

DOCUMENTAL: *La hija de la laguna* (Perú, 2015)

Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación, a partir de la *colonialidad del poder y la colonialidad del género* es un ejercicio que busca cruzar algunos de los elementos que mujeres indígenas en distintas partes del continente están planteando cuando enfrentan megaproyectos que amenazan con despojarlas de sus tierras-territorios, de sus conocimientos, así como de sus modos y formas de vida en esos territorios ancestrales. Se trata de megaproyectos que ponen en peligro todos los mundos con los que se cohabita, todos los *ayllu*, los *ayllu* de las aves, los peces, los árboles, los seres, guardianes o dueños que habitan también en los territorios. Cuando las mujeres de los territorios se enfrentan con esa amenaza emprenden una lucha que no es fragmentada, sino que parte de la complejidad, de la diversidad, de la multirelacionalidad, y en ese sentido la lucha es con los varones de la comunidad, los niños y niñas, ancianos y ancianas, los jóvenes, los guardianes de los cerros, de las lagunas, de los manantiales. Por ello en estas luchas se apela a legislaciones y Convenios internacionales, plantones, marchas, mítines, pero también y de forma muy importante a rituales, ceremonias sagradas, se recurre a chamanes, brujos, gente que sabe.

En ese sentido las luchas de las mujeres indígenas comunitarias cuestionan profundamente la *ontología moderna colonial* en la medida que se sostienen dentro *ontologías relacionales, ontologías en espiral* (Cariño, s/f) las cuales tienen raíces profundas con todo lo que sostiene la red de la vida, pues todo tiene vida. Estas luchas van más allá de la demanda por el reconocimiento de la humanidad del otro. Lo humano no es la vara con la que se miden todas las cosas, sino solo un hilo más en la red de la vida. La lucha es por la existencia de esos mundos que son necesarios para la existencia de la comunidad pues se está consciente que “... todos los seres vivientes dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente” (Ingold, 2011, citado en Escobar, 2016: 18). Entonces la apuesta no es por alcanzar esa “humanidad” que, desde la *colonialidad del poder, saber, ser, de la naturaleza y del género*, solo tiene el colonizador/a, sino la apuesta es por la reconstrucción y el fortalecimiento de otras maneras de *ser, estar, sentipensar*, y hacer mundos otros en relación con el *pluriverso*.

7 Mama: mamá Yacu: agua en idioma quechua.

Bibliografía

- ALBÁN ACHITE, A. (201). "Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos" en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Ecuador: Serie Pensamiento Decolonial. Abya Yala, pp. 443-468.
- ALBÁN ACHITE, A. y ROSERO (2016). "Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición de tecnología y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia", en *Nómadas 45*, octubre 2016, Universidad Central, Colombia, pp: 27-41.
- BAUTISTA SEGALES, J. J. (2018). "Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la Colonialidad moderna", en *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, Especial, pp. 7-40.
- BONFIL BATALLA, G. (1980). "Historias que no son todavía historia", en C. Pereyra et al., *Historia ¿para qué?* México: Siglo XXI.
- BLASER, M. (2010). "Reflexiones sobre ontología política de los conflictos medioambientales". Memorial University. Disponible en: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales
- BLASER y DE LA CADENA (2009). "Introducción" Red de antropologías del mundo, Electronic journal No. 7 Enero. Disponible en: http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- MENDOZA, B. (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. México: Herder.
- CARIÑO TRUJILLO, C. (s/f). "Ontologías en espiral, las luchas de las mujeres indígenas y campesinas en México. En defensa de lo común y por la vida" (Inédito).
- CUMES, A. (2014). "Esencialismo estratégicos y discursos de descolonización", en Margarita Millán (Coord.) *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, pp. 61-86.
- DE LA CADENA, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- ESCOBAR, A. (2015). "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio", en *Desenvolvimento e meio ambiente*, V.35, pp. 89-100.
- ESCOBAR, A. (s/f). "Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur", en *Revista de Antropología Iberoamericana*. AIBR, pp. 11-32.
- PAJUELO T., Ramón (s/f). "El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y Poder", en Daniel Mato (Coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder*. Venezuela: CLACSO, pp: 225-234.

- QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena* 13(29), pp. 11-20.
- QUIJANO, A. (2005). "El "movimiento indígena"; la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina", en *Polis [En línea]* 10, Disponible en: <file:///C:/Users/MGC/Downloads/polis-7500.pdf>
- QUIJANO, A. (2012). "Bien vivir": entre el "desarrollo y la des/colonialidad del poder", en *Viento Sur* número 122. Disponible en: https://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_QUIJANO_Bienvivir---.pdf
- LENKERSDORF, C. (2001). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- LAJO, J. (2006). *Qhapaq Ñam. La ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya Yala. Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador. Segunda Edición.
- LANDER, E. (2011). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, UNESCO, CICCUS, Clacso, pp. 15-44.
- LUGONES, M. (2008). "Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial", en Walter Dignolo (Comp.) *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo-Duke University.
- LUGONES, M. (2015). "Hacia metodologías de la decolonialidad", en Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. México: Cooperativa Retos, PDTG, IWGIA, Grupo ALFIS, Alice, Taller editoria La casa del mago.
- MALDONADO TORRES, N. (2008). "La descolonización y el giro des-colonial", *Revista Tabula Rasa*. No. 9, julio-diciembre (61-72). Bogotá-Colombia.
- ORTIZ CASTRO, I. (2006). *Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco*. Colección diálogos. CONACULTA.

COMUNICADOS:

- Organización Mapuche Meli Wixan Mapu: "La mujer mapuche y su compromiso con la lucha de su pueblo", 8 de marzo de 2003.
- Capitana Irma-EZLN: "Discurso de la capitana Irma", 8 de marzo de 1994.

Carmen Cariño Trujillo. Activista Ñuu Savi, estudiante en la escuelita zapatista. Licenciada en Sociología, maestra en Desarrollo rural y doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco e integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Correo electrónico: carmencarinot@gmail.com

Recibido: enero 2019

Aprobado: junio 2019